


TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY



Lehrbuch

der

Einleitung in das Neue Testament

von

D. Bernhard Weiss

Wirklicher Oberkonsistorialrath und Professor der Theologie.

Dritte verbesserte Auflage.



Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Bessersche Buchhandlung.)

1897.


OF ST. MICHAEL'S COLLEGE

Vorwort.

Eine neue Auflage meiner Einleitung herzustellen, welche die reiche seit der vorigen auf diesem Gebiete entfaltete Arbeit genügend berücksichtigte, wäre mir kaum möglich gewesen, wenn nicht meine Freunde, D. Harnack und Prof. Gregory, sowie mein Sohn Johannes, Professor in Marburg, mich in der Sammlung und Sichtung des dazu erforderlichen Materials unterstützt hätten. Ihnen sage ich daher vor Allem auch hier meinen wärmsten Dank. Wieviel in das Buch neu hineingearbeitet, sieht man ihm, da es an Bogenzahl um ein kleines geringer geworden, nicht an. Ich habe es dafür, soweit ich konnte, zu kürzen und übersichtlicher zu gestalten versucht.

Am meisten ist wohl in der Kanonsgeschichte umgearbeitet. Nicht als ob meine Anschauungen über die Entwicklung derselben sich irgend geändert hätten. Dieselben haben sich mir auch den neuesten Detailforschungen gegenüber in allem Wesentlichen bewährt, wie sie ja auch in Vielem durch sie lediglich bestätigt sind. Aber im Einzelnen gab es immer noch zu lernen, und hier waren besonders viel neu aufgefundene Dokumente zu berücksichtigen. Die seit der vorigen Auflage so stark angeschwollene Litteratur über die Apokalypse und Apostelgeschichte glaube ich möglichst vollständig und übersichtlich registrirt zu haben; in ihre Details kann ein Lehrbuch natürlich nicht eingehen. Auch auf anderen Punkten habe ich verfolgt, was irgend unser geschichtliches Verständniss der Neutestamentlichen Schriften zu fördern geeignet war. Dass ich Harnack's so werthvolle Untersuchungen in seiner Chronologie der altchristlichen Litteratur nicht mehr benutzen konnte, habe ich lebhaft bedauert.

Niemand wird sich wundern, dass ich in der Detailkritik der Neutestamentlichen Schriften meine längst gewonnenen und vielfach begründeten Positionen festgehalten habe. Wo ich irgend einen neuen Einwand dagegen gefunden habe, habe ich ihn direkt oder indirekt zu berücksichtigen gesucht. Leider hatte ich dazu nicht allzuviel Gelegenheit. Man ist nicht gewöhnt, auf wissenschaftliche Gründe, wo sie der Apologetik zu dienen scheinen, tiefer einzugehen, man hält eine ironische Abweisung oder verzerrte Darstellung derselben, die sie keiner Beachtung werth erscheinen lässt, vielfach für genügend, wo man sie nicht ganz ignorirt. Wir kommen darum in vielen Detailfragen leider wenig weiter, auch in solchen, in denen wohl eine Verständigung möglich wäre. In anderen freilich hindern prinzipiell verschiedene Ansichten über die ganze geschichtliche Gestalt des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters die Verständigung. Hier stehen sich die Ansichten abgeschlossen einander gegenüber und werden es thun, bis gewisse Schablonen der Geschichtsauffassung, die noch Nachwirkungen der Baur'schen Zeit sind, einer freieren und unbefangeneren Untersuchung Raum gemacht haben. Zeigt doch Harnack's eben erschienene Chronologie auf Schritt und Tritt, wie vieles hier noch lange nicht so feststeht, als man zu wähnen pflegt.

Meine Ansichten über die Entstehung der Neutestamentlichen Schriften sind überall auf eine immer wieder durchprüfte Detailexegese derselben aufgebaut. Ich habe inzwischen Gelegenheit gehabt, dieselbe nun allseitig vorlegen zu können, und schon darum manches in der Einleitung kürzen dürfen. Es wäre doch zu wünschen, dass man auf die Detailexegese etwas mehr einginge, wenn man in den kritischen Fragen weiter kommen will. Es lässt sich ja manche Auffassung durch einzelne geschickt zusammengestellte Stellen leidlich begründen; sieht man dieselben aber in ihrem Zusammenhange etwas näher an, so verschwindet jede Möglichkeit. Ich habe nicht gefunden, dass die für manche meiner angefochtensten Anschauungen geltend gemachten exegetischen Gründe irgend widerlegt sind. Mit der wieder auflebenden Hypothesensucht, welche die überlieferten Urkunden durch Zerschneidungen, Annahme fremder Quellen und Interpolationen sich erst zurecht macht und darauf ihre Kritik derselben baut, kann ich

mich nicht befreunden. Es ist meines Erachtens die Aufgabe des Exegeten, jede Urkunde erst einmal aus sich selbst heraus zu verstehen, ehe man nach den Bedingungen ihrer Entstehung fragt. Diese erste Forderung scheint mir heutzutage zu sehr übersehen und dafür der wissenschaftliche Werth von Hypothesen, die mit blossen Möglichkeiten spielen, gewaltig überschätzt zu werden. Man übersieht, wie ich glaube, dass, wenn die Dinge wirklich liegen, wie in vielen dieser Hypothesen angenommen wird, eine wissenschaftliche Erkenntniss derselben mit unseren Mitteln überhaupt nicht mehr zu gewinnen ist, und dass doch vor Allem unbegreiflich bleibt, wie die geistesgewaltige Art der uns vorliegenden Schriften mit dem vielfach so gedankenlosen Verfahren der letzten Redaktoren, denen man ihre Widersprüche auf Schritt und Tritt nachweisen zu können meint, zusammenstimmt.

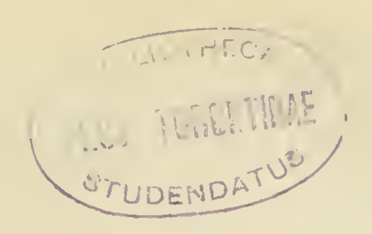
Auch in der Form habe ich geglaubt, von dem ursprünglichen Plane meiner Einleitung nicht abgehen zu dürfen. Es kam mir vor allem darauf an, den vorliegenden Thatbestand in allen Details vorzuführen und an einer eingehenden Analyse der Einzelschriften, an der ich immer aufs Neue gefeilt habe, zu bewähren. Ich habe sodann überall gesucht, die Geschichte der Kritik derselben möglichst durchsichtig darzustellen, die Hauptpunkte, an welche dieselbe anknüpft, eingehender zu prüfen, die angeblichen Resultate derselben darauf hin anzusehen, wie weit sie ein den Urkunden entsprechendes und in sich zusammenstimmendes Bild ergeben. In dieser doppelten Beziehung beansprucht meine Einleitung mehr zu bieten als irgend eine andere. Es schien mir dies wichtiger, als alle Einzelmeinungen aufzuzählen oder mich nur an einzelnen Punkten mit abweichenden Auffassungen auseinanderzusetzen, die doch unverstanden bleiben, solange nicht Ursprung und Charakter derselben klargelegt ist. Hiermit aber ist zugleich das Material geboten, aus dem solche, die sich mit meinen Auffassungen nicht befreunden können, sich andere zu bilden im Stande sind. Den Vorwurf, dass ich zu apodiktisch gesprochen, darf ich jetzt wenigstens zurückweisen; wo etwas derartiges sich hier und da eingeschlichen, habe ich es nach bestem Wissen und Vermögen getilgt. Ich halte es für die Pflicht eines Lehrbuchs, die durch eigene Detailstudien gewonnene Ansicht klar und bestimmt auszusprechen;

aber auch die Motive der abweichenden Auffassungen in ihren Grundzügen vorzulegen. Diese Pflicht zu erfüllen bin ich auch in der neuen Auflage überall bestrebt gewesen.

Meinem lieben Freunde, dem Professor Lic. Titius in Kiel, wie meinem Sohne Johannes bleibe ich für die Mithülfe bei der Korrektur zu wärmstem Danke verpflichtet.

Berlin, im Februar 1897.

D. Weiss.



Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Erster Theil.

Entstehungsgeschichte des NTlichen Kanon.

Zweiter Theil.

Entstehungsgeschichte der NTlichen Schriften.

Erste Abtheilung. Die paulinischen Briefe.

Anhang. Der Hebräerbrief.

Zweite Abtheilung. Die Offenbarung Johannis.

Dritte Abtheilung. Die katholischen Briefe.

Vierte Abtheilung. Die geschichtlichen Bücher.

Anhang.

Neutestamentliche Textgeschichte.

Einleitung.

§ 1. Die Begründung der Einleitungswissenschaft.

1. Die Entstehungsgeschichte des Neutestamentlichen Kanon musste von selbst eine Reihe von Untersuchungen erzeugen, aus denen später die Einleitungswissenschaft hervorgewachsen ist. Als die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit in der Kirche normgebende Bedeutung zu erhalten begannen, lag diese Zeit bereits um ein Jahrhundert und mehr hinter den Kirchenlehrern, welche die Anerkennung derselben auf ihren Ursprung gründeten. Nur ganz vereinzelte Andeutungen über diesen Ursprung finden sich in den Schriftwerken der Zwischenzeit; meist war es nur die mündliche Ueberlieferung, welche jene Kluft überbrückte. Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts war man doch für alles Nähere über ihre Entstehungsverhältnisse so gut wie ganz auf die Selbstaussage dieser Schriften und auf Schlüsse aus ihrer Beschaffenheit angewiesen. Als aber im dritten Jahrhundert das Bedürfniss entstand, den Kreis der Schriften, welche kirchlich gültig sein sollten, abzugrenzen, stellte sich sofort heraus, dass die Ueberlieferung hinsichtlich derselben keine einheitliche und gesicherte, dass daher ihre Prüfung an der Beschaffenheit der Schriften selbst unerlässlich und berechtigt sei. Die Aeusserungen des Origenes über den Hebräerbrief, des Dionysius von Alexandrien über die als johanneisch überlieferten Schriften involviren bereits eine Kritik aus inneren Gründen. In seiner Kirchengeschichte (c. 324) machte es sich Eusebius von Caesarea zur Aufgabe, Alles zu sammeln, was ihm von Nachrichten und Urtheilen älterer Schriftsteller über die heiligen Schriften von Bedeutung war. Trotz seiner grossen Mängel bleibt dies Werk für uns die reichhaltigste und unentbehrlichste Fundgrube für die Geschichte des Kanon, wie für die Entstehungsgeschichte seiner einzelnen Schriften[1]). Aber die Bedürfnisse

[1]) Hieronymus hat in seinem Sammelwerk catalogus scriptorum ecclesiasticorum s. de viris illustribus (392) im Wesentlichen nur ihn, und zwar in sehr leichtfertiger Weise ausgebeutet. Vereinzeltes geben Chrysostomus u. A. in den Einleitungen ihrer Kommentare, resp. Homilien. Was die Bibelhandschriften in ihren

der Kanonbildung schufen selbst eine Ueberlieferung, in der die dürftigen Reste geschichtlicher Kunde durch die neu sich bildenden Vorstellungen von den Verhältnissen des Urchristenthums und der Folgezeit oft fast unerkennbar entstellt wurden.

2. Das ganze Mittelalter hindurch begnügte man sich mit der Einleitung in das Studium der heiligen Schrift, welche Magnus Aurelius Cassiodorius im 6. Jahrhundert für die Mönche seines Klosters schrieb (institutiones divinarum et saecularium lectionum), welche aber hinsichtlich des Kanon lediglich auf Hieronymus und Augustin zurückgeht[1]). Auch die Reformationszeit gelangte zu einer auf selbständige geschichtliche Untersuchung gegründeten Revision der fest gewordenen kirchlichen Ueberlieferung über den Kanon nicht. Zwar gingen auf katholischer Seite Männer wie Erasmus und Cajetan, auf protestantischer Luther und Carlstadt gelegentlich auf die abweichenden Urtheile der Väter vor der Zeit des relativen Kanonabschlusses zurück, Luther erlaubte sich wohl auch, mit einer selbständigen Kritik einzelner Schriften der Tradition entgegenzutreten. Aber nachdem die katholische Kirche auf dem Concil zu Trient (1546) den hergebrachten Kanon kirchlich sanktionirt hatte, konnte der gelehrte Dominikaner Sixtus von Siene in seiner Bibliotheca sancta (Venedig 1566) nur noch darauf ausgehen, diesen Kanon gegen alle ketzerischen Angriffe zu vertheidigen. Auch die protestantische Theologie, welche der Tradition der katholischen Kirche gegenüber die heilige Schrift als die einzige Quelle und Norm aller Wahrheit zur Geltung brachte, konnte unmöglich geneigt sein, den hergebrachten Kanon durch historisch-kritische Untersuchungen in Frage zu stellen. Es musste ihr vielmehr neben der Feststellung der Ueberlieferung in erster Linie darauf ankommen, die Theorie von ihrer Inspiration auszubilden und den Beweis für die Authentie der heiligen Schrift im Ganzen zu führen[2]).

ὑποθέσεις oder die Kanonverzeichnisse von Notizen enthalten, ist theils sehr dürftig, theils offenbar unrichtig. Augustin ist bereits gänzlich kritiklos von der kirchlichen Tradition abhängig.

[1]) Die introductores sacrae scripturae, die er 1, 10 aufzählt und unter denen die Schrift Adrian's ausdrücklich den Titel einer *εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* führt, beschäftigen sich fast ausschliesslich mit hermeneutischen Regeln: nur die Schrift seines Zeitgenossen, des Afrikaners Junilius (instituta regularia divinae legis) geht im Anschluss an die Tradition der syrischen Schule zu Nisibis auf eine Klassifizirung der heiligen Schriften nach ihrer Autorität ein, die im Wesentlichen auf die Eusebianische zurückweist. Noch die Isagoge ad sacras literas des Dominikaners Santes Pagninus (Lucca 1536), der hinsichtlich des Kanon nur den Augustin ausschreibt, ist wesentlich hermeneutisch, und ebenso die Clavis scripturae sacrae des Matthias Flacius (Basel 1567).

[2]) Nachdem hiemit von reformirter Seite Andreas Rivetus in seiner Isagoge s. introductio generalis ad scripturam sacram V. T. et N. T. (Lugd. Bat. 1627) vorangegangen war, wetteiferten lutherische Theologen, wie Michael Walther

3. Als der Begründer der Einleitungswissenschaft gilt der gelehrte Oratorianer zu Paris, Richard Simon. Er wollte den Protestanten die Unzuverlässigkeit ihres Schriftprinzips nachweisen, und sein Hauptaugenmerk war darum noch auf die Geschichte des NTlichen Textes gerichtet, von dem er erwies, wie derselbe, nachdem die Urschriften verloren gegangen, im Laufe der Zeit mancherlei Korruptionen und Veränderungen erfahren habe. Er geht auf die abweichenden Urtheile der Kirchenväter und Häretiker über die einzelnen Schriften zurück, was er um so unbefangener konnte, als seine Kirche durch ihre Entscheidung allem Schwanken ein Ende gemacht hatte. Eine selbstständige Kritik der NTlichen Schriften aus inneren Gründen liegt ihm freilich noch ganz fern[1]). Nicht sowohl einzelne Resultate, zu denen er kam, als der neue Geist echt geschichtlicher Forschung, welcher in seinen Werken wehte und die heiligen Schriften immer in eine bedenkliche Analogie mit anderen Literaturerzeugnissen brachte, war es, was ihm selbst von katholischer Seite (z. B. von J. B. Bossuet) entschiedene Gegnerschaft zuzog. Jedenfalls haben achtungswerthe katholische Gelehrte wie Ellies du Pin (dissertation préliminaire ou prolégomènes sur la bible, Paris 1699) und Augustin Calmet (Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'écriture sainte, Avignon 1715, sehr verm. Ausg. 1720) nicht in seinem Geiste fortgearbeitet. Auf protestantischer Seite schrieb J. Heinr. Mai (Examen historiae criticae N. T. a. R. S. vulgatae, Gissae 1694) eine fortlaufende Kritik seines Werkes, die grossen Beifall fand; im Uebrigen ging man auf lutherischer (Joh. Georg Pritius, intro-

---

(officina biblica, Lips. 1636), und reformirte, wie Joh. Heinr. Heidegger (enchiridion biblicum, Tigur. 1681), das nöthige patristische Material dafür kritiklos zusammenzuhäufen. Nur in den Kreisen der Socinianer und Arminianer wagte man (z. B. Hugo Grotius in seinen Annotationes in N. T., Paris. 1644) ein selbstständigeres Urtheil über den Ursprung einzelner NTlicher Schriften. Was von eigentlich wissenschaftlicher Arbeit auf das N. T. sich richtete, beschränkte sich auf die Untersuchung seiner Sprache und seines Textes. So die reichhaltigen Prolegomena zu der Londoner Polyglotte von Brian Walton, Bischof von Chester 1657.

[1]) Das für das N. T. in Betracht kommende Hauptwerk Simon's ist seine Histoire critique du texte du N. T., Rotterd. 1689, vgl. dazu die Nachträge in seinen Nouvelles observations sur le texte etc., Paris 1695. Besonders die 19 ersten Kapitel behandeln die Authentie der NTlichen Schriften und ihre Reihenfolge. Noch bedeutender ist seine Histoire critique des versions (Rotterd. 1690) und Hist. des principaux commentateurs du N. T. (Rotterd. 1693). Ueber ihn vgl. Graf, in d. Beitr. zu d. theol. Wiss. Heft 1. Jena 1847 und Baur, in d. Theol. Jahrb. 1850, 4. Sehr entschieden polemisirt er bereits gegen eine mechanische Vorstellung von der Inspiration des Schriftwortes als solchen; er hebt hervor, dass es doch menschliche Verfasser seien, wenn auch inspirirte, von denen die heiligen Schriften herrührten; er tritt hinsichtlich ihrer Sprache auf die Seite der Hebraisten im Gegensatz zu den Puristen, er urtheilt frei über das Verhältniss des griechischen Matthäus zu seiner hebräischen Urschrift und neigt zu einer nur mittelbar paulinischen Abfassung des Hebräerbriefs, er diskutirt die Echtheit des Markusschlusses, der Perikope von der Ehebrecherin oder der Stelle 1. Joh. 5, 7: aber sein Urtheil bleibt meist ein reservirtes.

ductio in lectionem N. T., Lips. 1704), wie auf reformirter Seite (Salomo van Til, opus analyticum, Traj. ad Rh. 1730) in den alten Bahnen einer gelehrten Stoffsammlung fort, der es an jeder selbständigen wissenschaftlichen Verarbeitung fehlte.

4. Das Gebiet der Textgeschichte war und blieb das erste, auf welchem es zu einer freieren wissenschaftlichen Bewegung und zu Anfängen wirklicher Kritik kam. In den Prolegomenen, welche John Mill seiner kritischen Ausgabe des N. T. voraufschickte (Oxford 1707), werden noch die in der Kirche hergebrachten Vorstellungen über den Ursprung der NTlichen Schriften schlechtweg festgehalten und gegen alle Einwendungen vertheidigt; allein seine Geschichte des Textes zeigt bereits, dass derselbe unter den Händen der Abschreiber ganz analoge Schicksale erfahren habe, wie andere Schriften des Alterthums, und seine reichen Variantensammlungen machten das Bedürfniss einer kritischen Prüfung und Besserung des in der Kirche rezipirten Textes unabweislich. In der That wurde eine solche auch von dem würtembergischen Prälaten Joh. Albr. Bengel in seiner kritischen Ausgabe des N. T. (Tübingen 1734) und von dem Basler Joh. Jac. Wettstein in seinen Prolegomena in N. T. (Amstelod. 1730), die umgearbeitet und erweitert in seiner Ausgabe des N. T. erschienen (1750. 51), kräftig in Angriff genommen. Auch noch Joh. Dav. Michaelis beschäftigt sich in seiner „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes“ (Göttingen 1750), die sich Anfangs noch eng an R. Simon anschloss, aber in der 4. Aufl. (1788) von einem mässigen Octavbande zu zwei starken Quartbänden anschwoll, im 1. Theil hauptsächlich mit der Textgeschichte, im 2. dagegen mit dem Ursprung aller einzelnen NTlichen Schriften, aus welchem der Zweck derselben erkannt und damit der richtige Ausgangspunkt für ihr Verständniss gewonnen werden soll. Unverkennbar dringt der Geist einer neuen Zeit, die inzwischen angebrochen war, in die Gesammtauffassung des N. T., wie in die Beurtheilung seiner einzelnen Schriften ein[1]). Das in verschiedene Sprachen übersetzte, im Englischen

[1]) In der 1. Aufl. wird noch der Beweis für die Inspiration dieser Schriften aus den Wundern und Weissagungen, wie aus dem einmüthigen Zeugnisse der alten Kirche geführt, in der 4. tritt der Beweis für ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit in den Vordergrund. Von den Schriften der Apostel werden die der Apostelschüler unterschieden, deren Inspiratien ihm je länger desto zweifelhafter wird. In behaglicher Breite wird die Ueberlieferung über jede einzelne Schrift geprüft und, so vorsichtig sein Urtheil ist, doch auch neueren Bedenken das Wort gegeben. Ob Paulus den Brief an die Hebräer geschrieben, bleibt ihm zweifelhaft. Obwohl wir zur vollen Gewissheit darüber nicht kommen können, wer der Verfasser des Jakobusbriefes war, so wird ihm doch die Meinung, dass es der Halbbruder Jesu und nicht der Apostel war, immer wahrscheinlicher. Den Judasbrief weiss er für kanonisch nicht zu erkennen; und derselbe kommt ihm beinahe als untergeschoben vor. Die Ungewissheit, in der er sich in Absicht auf die Offenbarung Johannis befindet, meint er ausführlich entschuldigen zu müssen.

von Herbert Marsh (Cambridge 1793) mit Anmerkungen und Zusätzen (vgl. d. deutsche Uebersetzung derselben von Rosenmüller, Gött. 1795. 1803) versehene Werk ist der erste umfassende Versuch einer Durchführung der Einleitungswissenschaft für das N. T., der Alles leistet, was mit den Mitteln und der Methode seiner Zeit geleistet werden konnte.

§ 2. Kritik und Apologetik.

1. Der Umschwung, welcher einer freieren Untersuchung des Kanon und der einzelnen NTlichen Schriften Bahn machte, ging wesentlich von Joh. Salomo Semler aus. In seiner „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon" (Halle 1771—75, vgl. Apparatus ad liberalem Ni Ti interpretationem, Halae 1767) begründete und vertheidigte er mit unermüdlichem Eifer seine Unterscheidung zwischen dem, was in den NTlichen Schriften Wort Gottes oder kanonisch sein sollte, und was er nur in dem zur moralischen Ausbesserung Dienenden fand, und zwischen dem Localen, Temporellen und „Judenzenden" in ihnen, das ihm besonders die Apokalypse so unsympathisch und ihren apostolischen Ursprung unannehmbar machte. Damit war der hergebrachte Inspirationsbegriff aufgegeben und die kanonische Autorität jeder einzelnen Schrift von der Ansicht über ihren Ursprung unabhängig geworden. Die Fragen über ihre Echtheit und Integrität konnten nun mit voller Unbefangenheit diskutirt werden, ja in dem Maasse, in dem die bisherige dogmatische Ansicht vom Kanon mit den überlieferten Annahmen über seinen Ursprung eng verflochten war, gesellte sich zu der Polemik gegen jene der Reiz, Alles ans Licht zu ziehen und zu betonen, was diesen zu widersprechen schien[1]). Der epochemachende Einfluss Semler's zeigt sich bereits bei Alex. Haenlein (Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T. Erlangen 1794—1800. 2. Aufl. 1801—9), und noch entschiedener bei Joh. Ernst Christ. Schmidt (Historisch-kritische Einleitung. Giessen 1804. 5, mit neuem

[1]) Productiv hat Semler auf dem Gebiete der NTlichen Kritik wenig gearbeitet, wenn er auch manche Bedenken gegen einzelne NTliche Schriften in Gang brachte, die Differenz zwischen Apok. u. Ev. Joh. wieder betonte, die unmittelbar apostolische Abkunft von Hebr. u. 1. Petr. bezweifelte und 2. Petr. nebst Judas tief ins 2. Jahrh. herabsetzte, wo erst der Kanon als ein Werk der kathol. Unionsrichtung zu Stande kam. Desto beflissener war er, fremde Arbeiten zu verbreiten und zu empfehlen, welche die Behandlung des N. T. in seinem Sinne zu fördern geeignet waren. So erschien von H. M. Aug. Cramer in deutscher Uebersetzung „Richard Simon's kritische Schriften über das N. T. mit Vorw. u. Anm. von Semler", Halle 1776—80. Die Wettstein'schen Prolegomena gab er mit Anm. heraus, Halle 1764, wie die Schrift Oeder's über die Apokalypse, Halle 1769. Vergl. noch Corrodi, Versuch einer Beleuchtung der Gesch. d. jüd. u. christl. Bibelkanon 1792. Weber, Beitr. zur Gesch. des NTlichen Kanon 1798.

Titel 1809. 18)[2]). Der Kritik des Rationalismus aber setzte J. Fr. Kleuker seine „Ausführliche Untersuchungen der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums“ entgegen (Hamb. 1788—1800).

2. Mit dem vollen Bewusstsein des neuen Prinzips, wonach „die Schriften des N. T. menschlich gelesen und menschlich geprüft sein wollen“, hat zuerst Joh. Gottfried Eichhorn (Einl. in das N. T. 5 Bde. Gött. 1804 bis 27) die Einleitungswissenschaft zu einer Kritik des Kanon zu erheben gesucht. Der Rückschlag der früheren Gebundenheit durch die Ueberlieferung trieb naturgemäss zu einer einseitigen Nichtachtung derselben, zu ihrer Verwerfung auch auf dürftige Gründe hin. An ihre Stelle trat nun die eigene Prüfung der Schriften, die geistreiche Kombination, durch welche man die gefundenen Data neu zu verknüpfen suchte, die Hypothesensucht. Die berühmte Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium, durch welche Eichhorn das synoptische Problem lösen wollte, ist charakteristisch für dieses Stadium der Kritik. An Eichhorn schlossen sich am nächsten an Bertholdt und Schott, welche die Resultate der Kritik durch immer neue Hypothesen mit dem Hergebrachten vermitteln wollten[1]). Gegen diese Hypothesenwillkür erhob sich der katholische Prof. Joh. Leonhard Hug zu Freiburg (Einl. in die Schriften des N. T. Tübingen 1808. 3. Ausg. 1826). Mit umfassender Gelehrsamkeit und selbstständiger Durchforschung des ganzen Materials förderte er zunächst in der allgemeinen Einleitung die Geschichte des Kanon und des Textes, die spezielle ist auf eine wissenschaftliche Apologie der traditionellen Annahmen über den Ursprung der einzelnen NTlichen Schriften gerichtet. Allein hier gerade zeigt es sich, wie auch die Apologetik sich der Zeitströmung nicht entziehen konnte. Die scharfsinnigen Raisonnements, mit denen

[2]) Bei Haenlein tritt schon ganz an die Stelle der Erörterungen über die Inspiration der Beweis für die Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der NTlichen Schriften. Für die überlieferten Vorstellungen von ihrem Ursprunge wird oft nur noch die überwiegende Wahrscheinlichkeit beansprucht. Schmidt nennt sein Buch bereits eine „kritische Gesch. der NTlichen Schriften“, untersucht ihre Entstehung und ihre Aufnahme in den Kanon und lässt dann die Gesch. des Textes folgen. Schon tauchen Zweifel an 2. Thess. und 1. Tim. auf, und noch entschiedener wird 2. Petr. für unecht erklärt.

[1]) Noch wagt sich bei Eichhorn die Kritik selten an die entschiedene Bestreitung der Echtheit, auch das Problem von 1. Petr. wird durch eine vermittelnde Hypothese gelöst, nur die Pastoralbriefe, 2. Petr. und Jud. werden verworfen. Das schwerfällige Sammelwerk von Leonhard Bertholdt (Historisch-kritische Einl. in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. u. N. T. 6 Thle. Erlang. 1812—19) zeigt seinen Mangel an geschichtlichem Sinn schon durch die Zusammenfassung der A.- u. NTlichen Schriften nach den Kategorien der geschichtlichen, prophetischen und poetischen Bücher. Uebersichtlicher ist die an Literaturangaben reiche Isagoge historico-critica in libros novi foederis sacros von Heinr. Aug. Schott, Jena 1830.

Hug die hergebrachten Annahmen vertheidigt, sind vielfach ebenso reich an subjektivistischen Urtheilen und künstlichen Kombinationen, wie die der Kritik. Seine gewandte Darstellung hat dem Werke viel Beifall und Verbreitung auch unter protestantischen Theologen verschafft; es ist ins Englische und Französische übersetzt und noch nach dem Tode des Verfassers in 4. Aufl. 1847 erschienen[2]).

3. Wie Schleiermacher dogmatisch über den Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus hinauszuführen versprach, so suchte er auch auf dem Gebiete der Einleitungswissenschaft neue Wege einzuschlagen durch seine vielfach mustergiltigen Detailuntersuchungen über das Papiaszeugniss in Betreff des Matth. und Marc., über das Lucasevangelium und über den 1. Tim.-Brief. Seinen Standpunkt vertritt am klarsten das „Lehrbuch der historisch-kritischen Einl. in die kanonischen Bücher des N. T." (Berlin 1826) von Wilh. Martin Leberecht de Wette, das, ausgezeichnet durch die Präzision seiner Darstellung und seinen übersichtlich gruppirten Materialienreichthum, in mehrfachen Ausgaben reiche Verbreitung fand. Die selbständige Prüfung der einzelnen Schriften wird eine noch viel feinere und eingehendere, aber die aus ihr sich ergebenden Zweifelsgründe erscheinen auch oft noch viel subjektivistischer. Dagegen richtet sich die Kritik auch gegen die neuen Hypothesen, eine strengere wissenschaftliche Detailuntersuchung lehrt die vorschnell verworfene Ueberlieferung wieder mehr würdigen. Daraus entsteht ein gewisses Schwanken, die Kritik wird skeptisch, sie bleibt beim Zweifel stehen und suspendirt die Entscheidung, oder sie endet mit einem rein negativen Ergebniss[1]). Im Wesentlichen auf dem de Wette'schen Standpunkte steht auch die „Einleitung in das Neue Testament" von Karl Aug. Credner (Halle 1836), und seine „Geschichte des NTlichen Kanon", die nach seinem Tode G. Volkmar (Berlin 1860) mit Zusätzen herausgab[2]).

---

[2]) Ungleich mehr geht mit einer gewissen Unbefangenheit auf die protestantischen Forschungen ein der katholische Theologe Andr. Benedict Feilmoser (Einl. in die Bücher des neuen Bundes, Innsbruck 1810), besonders in der gänzlich umgearbeiteten und stark vermehrten 2. Aufl., Tübingen 1830.

[1]) Manche früher geäusserte Zweifel (z. B. am 2. Thess.-Brief) hat de Wette in späteren Auflagen zurückgenommen; für das Johannesevangelium, das Lieblingsevangelium der Schleiermacher'schen Schule, die ihm die Apokalypse opferte, ist er immer entschiedener eingetreten; aber über seine Zweifel am Epheserbrief, 1. Petr. u. Jak. ist er nicht hinausgekommen, die Pastoralbriefe u. 2. Petr. hat er für nichtapostolisch erklärt. Die Geschichte des NTlichen Kanon findet sich mit der Gesch. der Einleitungswissenschaft im ersten Theil seines Lehrbuches, welcher speziell die ATliche Einleitung enthält (Berlin 1817). Die Vorlesungen von Schleierm. selbst über die „Einl. ins N. T." sind erst, nachdem sie längst in der protestantischen Theologie wirksam geworden, von G. Wolde 1845 herausgegeben.

[2]) Vgl. noch: Zur Gesch. des Kanon, Halle 1847. Eine höchst schwerfällige Zusammenfassung und Beurtheilung aller neueren Untersuchungen ohne

4. Gegen die de Wette'sche Kritik richtete Heinr. Ernst Ferd. Guericke seine „Beiträge zur historisch-kritischen Einl. ins N. T.“ (Halle 1828. 31), aus denen später seine „Hist.-krit. Einl. in das N. T.“ (Leipz. 1843) hervorging, eine vom altdogmatischen Standpunkte ausgeführte Vertheidigung der gesammten Ueberlieferung über den Kanon. Neben ihm ist vorzugsweise Hermann Olshausen zu nennen, der schon 1823 mit einer Schrift über die Echtheit der vier kanonischen Evangelien und einer über den zweiten Petrusbrief hervortrat und seit 1830 in den Einleitungen zu seinem „Biblischen Commentar“ mit freilich sehr unbedeutenden Bemerkungen die de Wette'sche Kritik abwehrte. Ungleich bedeutender war Aug. Neander's „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“ (Hamburg 1832), in der auch die Entstehung und Echtheit aller Neutestamentlichen Schriften besprochen wird, und deren letzte von ihm selbst besorgte 4. Aufl. (1847, vgl. 5. Aufl. 1862) sich bereits in den Anmerkungen gegen die damals neu auftauchende kritische Schule richtet[1]).

§ 3. Die Tübinger Schule und ihre Gegner.

1. Das Verdienst, die Kritik des NTlichen Kanon in eine fruchtbare Wechselwirkung mit der geschichtlichen Erforschung des Urchristenthums gesetzt zu haben, gebührt dem Prof. zu Tübingen, Ferdinand Christian Baur. Er stellte der Kritik zuerst die Aufgabe, sich nicht dabei zu beruhigen, dass die Echtheit dieser oder jener NTlichen Schrift mit mehr oder weniger Zuversichtlichkeit zu bestreiten sei, sondern jeder Schrift ihre Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Urchristenthums anzuweisen, die Verhältnisse, denen sie ihre Entstehung verdankt, die Zwecke, die sie verfolgt, die Anschauungen, die sie vertritt, festzustellen. So erst wurde die bisher überwiegend literarische Kritik eine eigentlich historische. Es begann eine viel schärfer eindringende, viel objektivere Analyse der einzelnen Schriften nach ihrer Komposition und theologischen Eigenart,

---

selbständigen wissenschaftlichen Werth bietet Ch. Gotthold Neudecker (Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in das N. T., Leipzig 1840). Etwa vom Standpunkte dieser Kritik aus ist das treffliche biblische Realwörterbuch von Benedict Winer gearbeitet (Leipz. 1820. 3. Aufl. 1847. 48).

[1]) Neander hat nur ganz geringe Konzessionen an die Kritik gemacht hinsichtlich 1. Tim. und 2. Petr. Seinen Standpunkt vertritt im Wesentlichen das die Arbeiten der deutschen Wissenschaft in Amerika heimisch machende Werk von Philip Schaff, Apostolic christianity. New-York 1882. 5. Aufl. 1890 (vgl. auch seinen textkritischen Wegweiser: A companion to the Greek testament. New-York 1883). Vgl. noch E. de Pressensé, histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne. Bd. 1. 1858, deutsch von Fabarius 1862. 63. In Neander's Geiste wirkten seit 1828 besonders die „Theologischen Studien und Kritiken“, die später auch anderen Richtungen das Wort gaben.

eine viel tiefer eingehende Prüfung der kirchlichen Tradition, die selbst aus ihrem Zusammenhange mit der Entwicklungsgeschichte der Kirche, in der die NTlichen Schriften wesentliche Factoren bilden, begriffen wurde. Baur begann seine kritischen Arbeiten mit Einzeluntersuchungen in der Tüb. Zeitschr. für Theol. über die Christuspartei in Korinth (1831, 4), in der Schrift über die Pastoralbriefe (1835), sowie in den Abhandlungen über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (1836, 3) und über den Ursprung des Episkopats (1838, 3) in der Tüb. Zeitschrift. Immer schärfer gestaltete sich ihm die Anschauung, dass das apostolische Zeitalter durch den Kampf des urapostolischen Judenchristenthums, das wesentlich ebjonitisch war, und des antijüdischen Universalismus des Paulus bewegt gewesen sei. Wie er jenes in der Apokalypse des Apostels Johannes vertreten sah, so blieben ihm die einzigen Denkmäler dieses die grossen Lehr- und Streitbriefe des Paulus an die Galater, Korinther und Römer. Die Unechtheit aller anderen Paulinen suchte er in seinem grossen Werke über „Paulus" nachzuweisen (1845. 2. Aufl. 66. 67), das zugleich die Ungeschichtlichkeit der Apostelgeschichte, welche mit seiner Auffassung des Urchristenthums aufs Stärkste disharmonirte, darthun sollte. Die kleineren Paulinen konnten nun, ebenso wie die angeblich dem urapostolischen Kreise angehörigen Schriften des N. T., nur Denkmäler des von verschiedenen Seiten her im zweiten Jahrhundert sich allmählig vollziehenden Ausgleichs der Gegensätze sein, der nach der Ueberwindung der Gnosis und der Sicherung der orthodoxen Lehre durch die Herausbildung der hierarchischen Verfassungsform (vgl. die Pastoralbriefe) in der Zusammenfassung des Petrus und Paulus als der Lehrautorität der katholischen Kirche (vgl. 2. Petr.) und in der johanneischen Literatur (c. 170) seinen dogmatischen Abschluss fand. Wie auch unsere Evangelienliteratur sich diesem Entwicklungsgange einordne, legte die Zusammenfassung seiner kritischen Untersuchungen über die Evangelien (1847) dar[1]).

2. Was dies Auftreten Baur's zu einem so eingreifenden machte, war, dass ihm von vorn herein eine Reihe begabter Schüler zur Seite stand, die mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit durch die eindringendsten Detailuntersuchungen für die Durchführung seiner Gesichtspunkte thätig waren, so dass man gewöhnlich von einer Tübinger Schule redet. Der bedeutendste von ihnen, Ed. Zeller, gab seit 1842, später mit Baur ge-

---

[1]) Das Ergebniss aller seiner Forschungen auf diesem Gebiete hat Baur in seinem Werke: „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (Tübing. 1853. 3. Aufl. 1863) zusammengefasst. Vgl. noch Baur: An Herrn Dr. K. Hase, Tübing. 1855; die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübing. 1859. 2. Aufl. 1860; und Uhlhorn, in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1858.

meinsam, die Theologischen Jahrbücher heraus, in welchen diese Arbeiten überhaupt oder zuerst veröffentlicht wurden. Ehe noch der Meister selbst zum Abschluss seiner Resultate kam, gab Albert Schwegler in glänzender Darstellung eine Entwicklungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, in welcher den NTlichen Schriften und der Literatur des zweiten Jahrh. unter Durchführung der Baur'schen Tendenzkritik ihre Rolle angewiesen wurde (das Nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, Tübing. 1846. 47). Es zeigte sich aber bald, dass auch von wesentlich gleichem Standpunkt aus diese Entwicklung und die Stellung der einzelnen Schriften zu ihr noch sehr abweichende Auffassungen zuliessen, wie sie zwei andere Schüler Baur's, C. Planck („Judenthum und Urchristenthum") und C. R. Koestlin („Zur Geschichte des Urchristenthums") in den Theol. Jahrb. von 1847 und 1850 entwickelten, und Albrecht Ritschl in seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" darlegte (Bonn 1850)[1]).

3. Naturgemäss fühlte sich die altgläubige Theologie zur energischen Abwehr einer Kritik herausgefordert, die in ihren Resultaten den Kanon als solchen auflöste und die Mehrzahl seiner Bestandtheile in dem Flusse der Dogmengeschichte unter sehr anderen Schriftwerken sich verlieren liess. Nach der halbironischen Abfertigung Baur's durch Heinr. Böttger (Baur's historische Kritik in ihrer Consequenz, Braunschweig 1840. 41) unternahm es W. O. Dietlein (Das Urchristenthum, Halle 1845), die Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte vielmehr als den Kampf des einheitlichen apostolischen Christenthums mit der jüdisch-heidnischen Gnosis darzustellen. Heinr. W. J. Thiersch vertheidigte in seinem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der NTlichen Schriften" (Erlang. 1845) die Echtheit des gesammten Kanon gegen alle Anfechtungen der neueren Kritik[1]). J. H. A. Ebrard richtete in seiner

[1]) Eine ganz isolirte Stellung nahm neben der Kritik der Tübinger Schule Bruno Bauer ein, der nach der Zusammenfassung seiner kritischen Untersuchungen über die Evangelien, welche den letzten Rest einer geschichtlichen Grundlage in ihnen zertrümmerten (Kritik der Evangelien, Berlin 1850—52), sich an die Kritik der Apostelgeschichte (1850) und der paulinischen Briefe (1850—52) machte und diese sämmtlich für unecht erklärte. Später hat er noch einmal seine Gesammtauffassung des Christenthums darzulegen versucht (Christus und die Caesaren, Berlin 1877 mit einem Nachwort von 1880), in welcher dieselben als ein Erzeugniss der Jahre 130—70 erscheinen. Einen Einfluss auf die wissenschaftliche Bewegung haben seine Arbeiten kaum gehabt. Doch vgl. § 4, 2. not. 2.

[1]) In etwas gemilderterer Gestalt, und nicht ohne von den neueren Forschungen berührt zu sein, hat er seine Anschauungen später im 1. Theil einer Geschichte des christlichen Alterthums (Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der NTlichen Schriften, Frankfurt a. M. 1852. 3. Aufl. 1879) niedergelegt. Wie man auf diesem Standpunkte auch von der neueren Kritik gänzlich unberührt bleiben konnte, zeigen die gelehrten Untersuchungen C. Wiese-

„Wissenschaftlichen Kritik der evangelischen Geschichte“ seit der 2. Aufl. (Erlang. 1850) seine bald giftige, bald spöttische Polemik auch gegen die Tübinger Schule. Er übernahm seit 1850 (Brief an die Hebräer) die Fortführung und Neubearbeitung des Olshausen'schen Biblischen Commentars zusammen mit J. T. A. Wiesinger, der in besonnenerer Weise die Briefe an die Philipper, die Pastoralbriefe, die Briefe Jacobi, Petri und Judae in ausgesprochenem Gegensatz gegen die Tübinger Schule bearbeitete (1850—62). G. V. Lechler suchte die Tübinger Ansicht von der Entwicklung des Urchristenthums durch eine geschichtliche Darstellung zu überwinden, in welche er seine konservativen Anschauungen über den Ursprung der NTlichen Schriften verflocht (Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, Stuttgart 1851. 3. Aufl. 1885). Vgl. noch Joh. Peter Lange, Apostolisches Zeitalter. Braunschweig 1853. 54.

4. Auch die Kritik der Schleiermacher'schen Schule hat sich gegen die Tübinger Kritik überwiegend abwehrend verhalten. So Friedr. Bleek, der schon 1846 mit seinen Beiträgen zur Evangelienkritik förderlich in die Diskussion eingriff, und de Wette in der 5. Aufl. seiner Einleitung (1848)[1]. Vor Allem war es Heinr. Ewald, der in seinen Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft (Göttingen 1849—65) mit schroffster Polemik den Kampf wider die Tübinger Schule führte, seinerseits aber, im Wesentlichen den Standpunkt der Schleiermacher'schen Kritik festhaltend, wenn auch manchmal an die alten Zeiten der Hypothesenkritik erinnernd, in zahlreichen geschichtlichen und exegetischen Arbeiten seine Anschauungen über die Entstehung der NTlichen Schriften und des Kanon niederlegte[2]. Ihm sich vielfach anschliessend, aber mit seiner erprobten Nüchternheit und wissenschaftlichen Objektivität alle Auswüchse der sub-

ler's in seiner Chronologie des apostolischen Zeitalters (Götting. 1848), in der eine Menge wichtiger Einleitungsfragen verhandelt werden (vgl. s. Comm. z. Galaterbrief, Gött. 1859 und Zur Gesch. der NTlichen Schriften, Leipz. 1880).

[1] Eine 6. ist nach seinem Tode von Messner u. Lünemann besorgt worden. Von Bleek wurde die „Einleitung in das N. T.“ erst nach seinem Tode von seinem Sohne herausgegeben, Berlin 1862. Vgl. auch die in Bunsen's Bibelwerk (Band 8, 2) von Holtzmann herausgegebenen „Bibelurkunden“ (Thl. 4. Die Bücher des neuen Bundes, Leipzig 1866).

[2] Der 6. Band seiner Geschichte Israels enthält die Gesch. des apostol. Zeitalters (Gött. 1858. 3. Aufl. 1868), der 7. die des nachapostolischen (1859. 2. Aufl. 1869), in deren Anhang sich eine Gesch. des A.- u. NTlichen Kanon findet. Seine Arbeiten über die synoptischen Evangelien von 1850 sind in der 2. Aufl. auch über die Apostelgeschichte ausgedehnt (Die drei ersten Evangelien u. d. Apostelgesch., Gött. 1871. 72). „Die johanneischen Schriften, übersetzt und erklärt“ (Gött. 1861. 62) enthalten im ersten Theile das Evang. und die Briefe, im 2. die Apokalypse, die er nicht dem Apostel zuschreibt. In seinen „Sendschreiben des Apostels Paulus“ (Gött. 1857) sind von den Gefangenschaftsbriefen nur Phil., Kol., Philem. erklärt. Erst 1870 folgten „Das Sendschreiben an die Hebr. und des Jacobus Rundschreiben“ und „Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes“ (Die Briefe Petri u. Judae, Epheser u. Pastoralbriefe).

jektivistischen Kritik Ewald's abschneidend und selbst an der Echtheit des Epheserbriefs festhaltend, hat H. A. W. Meyer in den Einleitungen zu den einzelnen Abtheilungen seines „Kritisch-exegetischen Kommentars über das N. T." überall die Anschauungen der Tübinger Schule bekämpft im Verein mit seinen Mitarbeitern Lünemann, Düsterdieck und Huther, von denen letzterer sogar die von Meyer aufgegebenen Pastoralbriefe vertheidigte. Eine durchaus selbständige Stellung nahm Eduard Reuss ein, der, obwohl in den Grundanschauungen vielfach mit der Tübinger Schule verwandt, dennoch die eigentliche Tendenzkritik, insbesondere bei den Evangelien, entschieden abwies und hinsichtlich der Entstehung der einzelnen Schriften vielfach zu ungleich positiveren Resultaten gelangte als die Tübinger Schule[3]). Viel entschiedener war der Widerspruch, welchen K. v. Hase (Die Tübinger Schule, Sendschr. an D. v. Baur, Leipz. 1855) der Baur'schen Geschichtsauffassung des apostolischen Zeitalters entgegensetzte. Das bedeutsamste Ereigniss aber in der Geschichte des Kampfes gegen die Tübinger Schule war es, als Albr. Ritschl in der 2. Aufl. seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" (Bonn 1857) entschieden mit den Anschauungen derselben brach und ihr eine selbständige Auffassung von dem Entwicklungsgange des Urchristenthums entgegenstellte, welche für eine viel unbefangenere Würdigung der überlieferten Denkmäler des apostolischen Zeitalters Raum liess.

§ 4. Der gegenwärtige Stand der Wissenschaft.

1. Seit dem Ausgange der fünfziger Jahre haben die älteren Vertreter der Tübinger Schule im Wesentlichen abgeschlossen. In den Vordergrund tritt jetzt der fleissigste Schüler Baur's, Adolf Hilgenfeld, der seit 1858 mit seiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" die Erbschaft der Theologischen Jahrbücher übernahm und in ihnen alle Erscheinungen auf dem Gebiete der NTlichen Einleitungswissenschaft mit unermüdlichem Eifer verfolgt. Er hat den Gegensatz des Paulinismus und des urapósto-

[3]) Seine „Geschichte der heiligen Schriften N. T's" (Braunschweig 1842), seit der 2. Aufl. (1853) um mehr als das Doppelte gewachsen, und noch 1887 in 6. Aufl. erschienen, ist ein erster Versuch, anknüpfend an einen Gedanken Credner's, das gesammte Material der Einleitungswissenschaft in organischer Gestalt als eine Geschichte der Entstehung der NTlichen Schriften, ihrer Sammlung zu kirchlichem Gebrauche (Gesch. des Kanon), ihrer Erhaltung (Textgeschichte), ihrer Verbreitung (Gesch. der Uebersetzungen) und ihres Gebrauchs in der Theologie bis auf die neueste Zeit (Gesch. der Exegese) darzustellen. Hier erscheint im ersten Theile, ähnlich wie bei Schwegler, die Entstehung der kanonischen Schriften des N. T., und derer, die eine Zeit lang mit und neben ihnen kirchliche Geltung beanspruchten, verflochten in die Geschichte des Urchristenthums, dessen Literaturgeschichte Reuss zu geben beabsichtigt. Uebrigens ist Reuss, der früher selbst die Echtheit der Pastoralbriefe vertrat, im Laufe der Zeit skeptischer geworden.

lischen Judenchristenthums, von dem Baur ausging, zu ermässigen gesucht, vindizirte seiner Kritik der Evangelien den Charakter einer literarhistorischen im Gegensatze zu der Tendenzkritik Baur's und ging auch in der Zeitbestimmung der einzelnen Schriften vielfach erheblich höher hinauf[1]). In den Einzelresultaten der Kritik ist der geistvollste und scharfsinnigste Schüler Baur's, Carl Holsten, seinem Lehrer treuer geblieben. In seinen jüngeren Arbeiten tritt aber immer klarer eine noch viel einschneidendere Modifikation der Baur'schen Grundanschauung hervor, als bei Hilgenfeld. Nach ihm ist der ursprüngliche Standpunkt des Petrus ein dem des Paulus wesentlich verwandter, und erst seit dem Konflikt in Antiochien siegt im urapostolischen Kreise das judaistische Evangelium und veranlasst denselben zum erbitterten Kampf wider Paulus[2]). Andrerseits hat Gustav Volkmar, nachdem er das schon von Hilg. u. Holst. verlassene Schema der Tübinger Evangelienansicht durch die Voranstellung des Marcus gänzlich zerbrochen, die Baur'sche Kritik noch an Kühnheit überboten und die NTlichen Schriften vielfach noch tiefer ins zweite Jahrhundert herabgerückt[3]).

2. Allein nicht nur viele Resultate der Tübinger Kritik, sondern auch die ganze Methode ihrer Forschung und so manche ihrer Voraussetzungen sind gegenwärtig keineswegs beschränkt auf den Kreis derer, die sich in engerem Sinne die Schüler Baur's nennen, sondern weit verbreitet in der

---

[1]) Nach einer Reihe älterer Arbeiten entwickelte er seine Grundanschauungen in einer Schrift über „Das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges“ (Jena 1855). Durch seine Vertheidigung der Echtheit von Philem., Phil., 1. Thess., Röm. 15. 16, sowie der Tradition über das Ende des Petrus hat er die augenfälligsten Auswüchse der Tübinger Kritik abzuschneiden gesucht und dadurch ihre Position sichtlich gestärkt (vgl. besonders noch: Der Kanon und die Kritik des N. T., Halle 1863. Hist.-krit. Einleitung in das N. T., Leipz. 1875).

[2]) Nachdem er seine Arbeiten aus den Jahren 1855. 59. 61 vereinigt und vermehrt herausgegeben (Zum Evang. des Petrus u. Paulus, Rostok 1868), hat er sich einer umfassenden exegetischen Begründung seiner Auffassung des Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln zugewandt (Das Evangelium des Paulus, Berlin 1880, vgl. auch: Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evang., Leipz. 1883. Die synoptischen Evangelien, Heidelberg 1886).

[3]) Nach älteren Detailarbeiten hat er in seiner „Religion Jesu“ (Leipz. 1857, vgl. auch die geschichtstreue Theologie, Zür. 1858) die Baursche Grundanschauung weiter zu bilden gesucht. Vgl. noch: die Apokalypse, Zür. 1860. Marcus u. die Synopsis, Leipz. 1870. Jesus Nazarenus, Zür. 1882. Im Auslande waren es besonders der Holländer Scholten (Hist.-krit. Einl. in die Schr. d. N. T. 1853. 2. Aufl., Leyden 1856), der Engländer Sam. Davidson (An introd. to the study of the N. T. 1868. 2. Aufl. 1882) und der Franzose E. Renan (Histoire des origines du christianisme, Paris 1863—82), die sich, letzterer freilich vielfach darüber hinausgehend, die Resultate der Tübinger Schule aneigneten. Den apologetischen Standpunkt vertritt das grosse Einleitungswerk von Horne (1818), das seit der 10. Aufl. von Tregelles bearbeitet ist (14. Aufl. 1877), und gegen Davidson G. Salmon (an historical introduction to the study of the N. T. (1885. 5. Aufl. 1891). Vgl. noch J. Dixon, a general introduction to the sacred scriptures 1852.

neueren kritischen Schule. Zwar ihr Geschichtsbild der apostolischen und nachapostolischen Zeit bis zur Entwicklung der katholischen Kirche, wie sie uns am Ende des zweiten Jahrhunderts entgegentritt, das schon in der Tübinger Schule selbst mancherlei Modifikationen erfuhr, ist in wesentlichen Punkten aufgegeben. Dass über die Differenz zwischen Paulus und den Uraposteln hinaus, wie sie auch formulirt wird, eine breite Basis des Gemeinchristlichen von vorn herein vorhanden gewesen und auch durch die Kämpfe mit extremen Richtungen im apostolischen Zeitalter nicht erschüttert ist; dass nicht durch Kompromisse zwischen dem siegreichen Judenchristenthum und dem nur durch Konzessionen sich mühsam gegen dasselbe erhaltenden Paulinismus die Entwicklung des nachapostolischen Zeitalters bedingt ist, sondern durch eine innerhalb des Paulinismus selbst sich vollziehende Umbildung oder durch eine in heidenchristlichen Kreisen selbständig sich entwickelnde Neubildung, für die das Judenthum höchstens in seiner hellenistischen, insbesondere alexandrinischen Form in Betracht kommt, darf in der neueren kritischen Schule als zugestanden gelten. Immer aber bleiben zahlreiche NTliche Schriften, wenn man sie auch höher hinauf datirt und nicht mehr Unionstendenzen in ihnen sucht, doch lediglich Zeugnisse späterer Entwicklungsphasen des Christenthums; ja der Kreis der als echt geltenden Paulinen wird über den schon von Hilgenfeld zugestandenen kaum erweitert, wenn man auch über Kol. und 2. Thess. zu schwanken beginnt. Das schon in ihrer de Wette'schen Auffassung begründete Misstrauen gegen die katholischen Briefe hat sich immer mehr zu entschiedener Verweisung derselben aus dem apostolischen Zeitalter zugespitzt (vgl. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. 3. Aufl. Freiburg 1894), und ihr Schicksal theilt neuerdings meist der Hebräerbrief. Ja, die Apokalypse, die der Tübinger Schule als das Echteste des Echten galt, wird zu einem Spielball der wunderlichsten Hypothesen. Von der Evangelienkritik ist wohl der Bann der Tendenzkritik genommen; aber in der entschiedenen Verwerfung der Apostolizität des 4. Evang. sieht die neuere kritische Schule das unerlässliche Merkmal dessen, was sie noch für geschichtliche Kritik anerkennt[1]). Der gefeiertste unter den Vertretern der neueren kritischen Schule ist der Nachfolger Baur's in Tübingen, Carl Weizsäcker, welcher, von einem viel durchgreifenderen Gegensatz gegen seinen Vorgänger ausgegangen (Untersuchungen über

[1]) Ihr zu Liebe haben Theodor Keim, der doch in der Frage des Apostelconcils eine entschieden vermittelnde Stellung einnahm (Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878), und Daniel Schenkel, der in s. „Christusbild der Apostel" (Leipz. 1879) von manchen aus der Tübinger Schule überkommenen Anschauungen sich sehr erheblich entfernte, sogar die ganze Tradition über die kleinasiatische Wirksamkeit des Apostels Johannes preisgegeben.

die evang. Geschichte, Gotha 1864. Jahrbücher für deutsche Theologie 1873, 1), sich erst allmählig demselben in der johanneischen Frage wesentlich genähert, in der weitgehendsten Skepsis gegen die Apostelgeschichte ihn noch übertroffen hat (das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Freiburg 1886. 2. Aufl. 92). Otto Pfleiderer hat die in seinem Paulinismus (Leipz. 1873. 2. Aufl. 90) entwickelten Grundanschauungen in ein Gesammtbild zusammengefasst (das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, Berlin 1887), welches die verschiedenen Entwicklungsformen der urchristlichen und altkirchlichen Lehrweise aus der Durchdringung oder Sonderung, der Ueber- oder Unterordnung der paulinischen Christusverkündigung und des vorchristlichen Hellenismus zu erklären versucht. Während er auch jetzt noch sein maassvolles Urtheil über die Apostelgeschichte festhält, ist er in der geschichtlichen Entwerthung der Evangelien zu der extremsten Tendenzkritik zurückgekehrt. Den Standpunkt dieser Kritik repräsentiren Adolf Hausrath in s. Neutestamentlichen Zeitgeschichte (Heidelberg 1868—73, 2. Aufl. 73—77), H. Julius Holtzmann, der nach zahlreichen Einzelarbeiten über NTliche Schriften sein an Materialreichthum und Beherrschung der gesammten Literatur wohl unübertreffliches, vielfach den bis in alle Einzelheiten dargelegten Differenzen der Ansichten gegenüber eine skeptischen Haltung bewahrendes „Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in das N. T.“ (Freiburg 1885. 3. Aufl. 1892) herausgab, sowie die fesselnd geschriebene und trotz grosser Schärfe der Kritik den Radikalismus derselben energisch abwehrende Einleitung in das N. T. von A. Jülicher. Freiburg u. Leipzig 1894[2]).

3. Von apologetischer Seite trat der Tübinger Schule in verschiedenen Arbeiten über Paulus und seine Gegner, wie über die Evangelien sehr nachdrücklich Willibald Beyschlag entgegen, der vielfach an die Schleiermacher-de Wette'sche Kritik anknüpft. Ihm stehen wohl die Ar-

---

[2]) Im Sinne dieser Kritik hat W. Mangold, der sich früher enger an die Geschichtskonstruktion Ritschls anschloss, die Bleeksche Einleitung in 3. u. 4. Aufl. bearbeitet. Derselben Richtung gehören die Einzelarbeiten von Wittichen, Overbeck, Paul Schmidt, W. Brückner, Seuffert, v. Soden u. A. an, die theils in der Hilgenfeld'schen Zeitschrift, theils 1875—92 in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie“ sich zusammenfanden. Vgl. noch Schenkel's Bibellexikon. 5 Bde. Leipz. 1869—75. In Holland erneuerten A. Pierson und S. A. Naber (Verisimilia 1886), A. D. Loman (Quaestiones Paulinae, Theol. Tijdschrift 1882. 83. 86, vgl. v. Manen in d. Jahrb. f. protest. Th. 1883—87) die radikale Kritik B. Bauer's, und R. Steck suchte in seinem Galaterbriefe 1888 ihre Resultate auf deutschen Boden zu verpflanzen. Nach ihr giebt es überhaupt keine echten Schriften im N. T. Mit Recht erklärt Holtzmann als das Motiv dieser Kritik eine ungenügende und capricirte Exegese und eine geschichtsphilosophische Petitio principii. Vgl. dagegen Lindemann, die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe 1888. J. J. Kneuker in d. Protest. Kirchenzeitung 1888. Schmiedel, Handkommentar, Einl. zu Kor. II, 1. Freiburg 1891.

beiten von Wilib. Grimm und Klöpper am nächsten, und Andere, für welche die „Jahrbücher für deutsche Theologie“ (Stuttgart 1857—79) den Mittelpunkt bildeten. Vgl. auch A. Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums, Bielefeld und Leipzig 1873—84. Ueberwiegend zu konservativen Resultaten kommen die auf die gesammte neuere Kritik eingehenden exegetischen, kritischen und biblisch-theologischen Arbeiten von Bernhard Weiss, der seine Resultate in seinem „Lehrbuch der Einleitung in das N. T.“ zuerst 1886 (2. Aufl. 1889) zusammenfasste. Eben dahin gehören die von ihm und Anderen herrührenden Bearbeitungen des Meyer'schen Kommentars, endlich die das N. T. betreffenden Artikel in der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, herausgegeben von Herzog u. Plitt (2. Aufl. Leipz. 1877—88). Dagegen konnte man vom altdogmatischen Standpunkte aus, der den Kanon als solchen für inspirirt erklärt, wohl einzelne Aufstellungen oder Beweisführungen der neueren kritischen Schule widerlegen; für eine fruchtbare Verhandlung mit ihr fehlte es dort an dem gemeinsamen Boden wissenschaftlicher Voraussetzungen. In neuer Form hat erst J. Chr. K. von Hofmann den überlieferten Kanon als ein organisches Schriftganze aufzuweisen gesucht, das als vollständiges Denkmal des Anfangs der Christenheit und als der vollgenügende Wegweiser derselben für die Zwischenzeit zwischen dem Anfange und dem Ende ihrer Geschichte in der Unentbehrlichkeit seiner einzelnen Bestandtheile die Gewähr für die Echtheit derselben trägt[1]). Aber wie jene Grundanschauung schlechtweg von den überlieferten Vorstellungen über die Entstehung des Kanon (bis auf die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes) ausging, deren Vertheidigung gegen alle Kritik über eine unfruchtbare Einzelpolemik nie hinauskam, so konnte es sich bei ihrer Durchführung nur um ein sehr subjektives Raisonnement handeln, das eine selbstkonstruirte Heilsgeschichte an die Stelle wirklicher Geschichtsbetrachtung setzte. Hofmann hat eine zahlreiche Schule hinterlassen, aus welcher die Detailarbeiten von Th. Schott, Luthardt, Klostermann u. A., auch die ersten

[1]) Vgl. die neuen Auflagen von Guericke's Einleitung (Leipz. 1853. 1868), die unter dem etwas anspruchsvollen Titel „Gesammtgeschichte des N. T. oder neutestamentliche Isagogik“ auftraten, die Kommentare von Keil, und den Abriss der NTlichen Einl. von L. Schulze in Zöckler's Handbuch der theol. Wissenschaften Bd. 1, Nördlingen 1883. 3. Aufl. 1889. Hofmann begann 1854 seine isagogischen Arbeiten mit den Abhandlungen zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (Neue Folge Bd. 28 — Bd. 40), und suchte ihnen dann den exegetischen Unterbau zu schaffen in seinem grossen Bibelwerk „die heilige Schrift N. T.'s, Nördlingen“, das seit 1862 erschien, und das er noch mit Ausnahme der Evang. des Mtth. u. Mrk., der Apostelgeschichte und der johanneischen Schriften vollenden konnte. Eine Zusammenfassung seiner Resultate über die einzelnen NTlichen Schriften ist nach seinem Tode als Theil 9 nach Manuskripten und Vorlesungen von W. Volk herausgegeben (Nördlingen 1881).

von Spitta hervorgegangen sind. Namentlich hat der Nachfolger auf seinem Lehrstuhl, Theod. Zahn in Erlangen, nach einer Reihe gelehrter „Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanon und der altkirchlichen Literatur" (5. Theile. Erl. 1881—93) nunmehr seine „Geschichte des NTlichen Kanon" begonnen (Bd. I. 1888. 89. Bd. II. 1890. 92), die, durch eine Fülle von Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgezeichnet, nur der Nachprüfung der daraus gezogenen Schlüsse aufs Dringendste bedarf (vgl. dagegen Harnack, das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg 1889)[2]).

4. Auch über die eigentliche Aufgabe und Methode der sogen. NTlichen Einleitung ist neuerdings viel gestritten worden. Die ältere Einleitungswissenschaft war nicht eine selbständige, aus einem Grundgedanken erwachsene, mit einheitlicher Methode durchgeführte Disziplin, sondern eine Hülfswissenschaft für die Exegese, der sie die Mittel zum rechten Verständniss des N. T. liefern, in zweiter Linie auch für die Dogmatik, sofern sie die Begründung derselben auf den hergebrachten Kanon rechtfertigen wollte. Daher war sie in ihren Ursprüngen mit der Hermeneutik, später besonders mit der Textgeschichte und Textkritik, immer aber mit dogmatischen Untersuchungen über Inspiration, Kanonizität u. dergl. verwoben[1]). Die nach dem Grundgedanken Hupfeld's und Credner's von Reuss unternommene Durchführung der Disziplin als einer rein historischen (§ 3, 4. not. 3) hat zunächst den Gewinn gebracht, Alles von ihr auszuscheiden, was nicht mittelst der historisch-kritischen Methode untersucht und dargestellt werden kann[2]). Allein dieser Versuch wäre doch nur

---

[2]) Aus dieser Schule stammt auch die „Entwicklungsgeschichte des NTlichen Schriftthums, Gütersloh 1871" von Rud. Friedr. Grau, in welcher der Organismus der Neutestamentlichen Literatur durch ihre Entwicklung nach den Stufen der Kindheit, der Jugend und des Mannesalters aller Literatur, die sich durch Epos, Lyrik und Drama charakterisiren, an der kerygmatischen, epistolischen und prophetischen Stufe (Apok. Hebr. Evang. Joh.) des NTlichen Schriftthums nachgewiesen wird. Hier handelt es sich nicht mehr um wissenschaftliche Untersuchung, sondern um ein Spiel des Witzes, das an und mit den NTlichen Schriften geübt wird. Uebrigens vgl. noch Hertwig, Tabellen zur Einl. ins N. T., Berlin 1849. 4. Aufl. von Weingarten 1872. Die zahlreichen und vielfach gelehrten Arbeiten der katholischen Isagogiker haben in die wissenschaftliche Bewegung nicht eingegriffen, weil ihr Resultat durch die kirchliche Autorität ein für allemal gegeben ist. Vgl. besonders D. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung 1850. 4. Aufl. 1876. Adalbert Maier, Einl. in die Schriften des N. T., Freiburg 1852. F. X. Reithmayr, Einl. in die kanonischen Bücher des N. T., Regensb. 1852. Jos. Langen, Grundriss der Einl. ins N. T., Bonn 1868. 2. Aufl. 1873. M. v. Aberle, Einl. in d. N. T., herausgeg. von P. Schanz, Freiburg 1877. F. Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift A. u. N. T.'s, Freiburg 1876—1887.

[1]) Noch Schleiermacher sah in ihr ein buntes Mancherlei von Prolegomenen, welche den gegenwärtigen Leser auf den Standpunkt der ersten Leser versetzen sollen; de Wette eine Zusammenstellung von Vorkenntnissen, welche eines wissenschaftlichen Prinzips und eines nothwendigen Zusammenhanges entbehrt.

[2]) Deshalb aber eine Einleitung ins N. T. als historisch-kritische zu bezeichnen, halte ich für unnötig. Dass sie es sein soll, versteht sich von selbst; ob

berechtigt, wenn es sich in viel weiterem Umfange, als es der Fall ist, dabei um Thatsachen handelte, die sich aus anderweitigen Quellen als aus den Schriften, deren Entstehung eben in Frage steht, ermitteln liessen. Baur hat vollkommen Recht, dass es sich in unserer Disziplin zunächst um eine Reihe von Schriften handelt, über deren Entstehung und Sammlung bestimmte Vorstellungen von vorn herein gegeben sind, welche kritisch geprüft werden sollen. Wie weit diese Prüfung zu einem völlig gesicherten Abschluss geführt, wie weit die hergebrachte Vorstellung, falls sie sich als unhaltbar erweist, durch eine neue mit hinlänglicher Sicherheit ersetzt werden kann, das lässt sich von vorn herein nicht feststellen. Vielfach wird man sich begnügen müssen, den Punkt zu bezeichnen, bis zu welchem die kritische Untersuchung mit Sicherheit fortschreiten kann, während eine nach den antizipirten Resultaten konstruirte Geschichte immer etwas sehr Unsicheres behalten und der kritischen Detailuntersuchung ihr Recht verkürzen wird[3]). Wirklich in der Form einer quellenmässig erforschten Geschichte lässt sich nur die Entstehung des Kanon darstellen, die schon darum nothwendig vorangehen muss, weil die Ueberlieferung über die Entstehung der einzelnen Schriften, von welcher alle Kritik derselben auszugehen hat, nur in ihrem Zusammenhange richtig gewürdigt werden kann[4]). Aber auch die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften lässt sich doch von einem wesentlich geschichtlichen Gesichtspunkte aus anordnen, ohne den Anschluss an die im Kanon überlieferten Schriftengruppen aufzugeben. Schon das Verflochtensein der paulinischen Briefe in die Lebensgeschichte des grossen Heidenapostels führt von selbst zur Erörterung aller noch mit geschichtlicher Sicherheit zu ermittelnden Thatsachen aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, welche für die

sie es wirklich ist, hängt eben von ihrer Behandlung ab. Gegen die ganze, noch neuerdings von Jülicher vertheidigte, Definirung der Einleitung als eines Zweiges der literaturgeschichtlichen Wissenschaft, dessen Gegenstand das N. T. ist, spricht die Thatsache, dass diese 27 Bücher eben nicht vom literarhistorischen Gesichtspunkt aus ein in sich geschlossenes Ganzes bilden, sondern lediglich vom Gesichtspunkt des christlich-kirchlichen Interesses aus. Sucht man dagegen, wie Reuss, wirklich eine Literaturgeschichte des Urchristenthums zu geben, so muss man eine Reihe von Schriften mit hineinziehen, mit denen die Einleitung ins N. T. als solche nichts zu thun hat.

[3]) Vgl. die neueren Verhandlungen darüber bei Hupfeld, Ueber Begriff und Methode der sogen. bibl. Einl., Marburg 1844, Rudelbach in d. Zeitschr. f. luth. Theologie und Kirche 1848, Baur in d. Theol. Jahrb. 1850. 51, Ewald in den Jahrb. der bibl. Wiss. 3. 1851, 4. 1852, Delitzsch in d. Zeitschr. f. Protestantismus und Kirche 1854, Holtzmann, Hupfeld, Riehm in d. Theol. Stud. u. Krit. 1860. 61. 62, Zahn, Realencyklop. IV. 1879.

[4]) Es ist doch nur ein Schein, wenn man meint, die Entstehung der einzelnen Schriften zuerst erörtern zu müssen, ehe man zur Geschichte ihrer Sammlung fortschreiten könne, da in der letzteren dieselben ja nicht als das, was sie nach dem Ergebnisse der Kritik sind, sondern als das, was sie im Sinne der kanonbildenden Zeit waren, in Betracht kommen.

Kritik der übrigen NTlichen Schriften die Voraussetzung bilden; daher wird ihre Behandlung in der sogen. speziellen Einleitung den Ausgangspunkt bilden müssen[5]).

---

[5]) Dass der Geschichte des Kanon gewöhnlich die des Textes angereiht wird, hat ja für die Bedürfnisse des akademischen Unterrichts seinen guten Grund; aber Alles, was hier über die Sprache des N. T., über die Erhaltung des Textes, die Handschriften, Versiouen, Rezensionen und Textausgaben mitgetheilt zu werden pflegt, hat doch mit der Frage nach der Entstehung des Kanon und seiner Bestandtheile keinen inneren und nothwendigen Zusammenhang und ist von einer wissenschaftlichen Darstellung derselben entschieden auszuschliessen. Vollends die Geschichte der Uebersetzungen und der Auslegung im weitesten Umfange lässt sich fruchtbar nur im Zusammenhange mit der allgemeinen Kirchengeschichte behandeln.

Erster Theil.

Entstehungsgeschichte des Neutestamentlichen Kanon.

§ 5. Der Kanon der Herrnworte.

1. Jesus hat nichts Schriftliches hinterlassen. Er fand in seinem Volke eine Sammlung heiliger Schriften vor, aus der dasselbe seine religiöse Erkenntniss und Erbauung schöpfte; und er war nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen (Matth. 5, 17). Was er brachte, war nicht eine Verbesserung oder Ergänzung ihrer Lehren oder Vorschriften, sondern die frohe Botschaft von der Erfüllung der in ihnen gegebenen Verheissung, von der Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals im Gottesreich, wie er sie durch sein Lebenswerk bis zum Tode am Kreuz begründete und durch seine Auferstehung in ihrer Vollendung sicherstellte. Für diesen Zweck wäre irgend eine schriftliche Aufzeichnung ebenso unzureichend als überflüssig gewesen[1]). Zur Fortsetzung seines Werkes auf Erden bedurfte er nur Zeugen von dem, was sie gesehen und gehört hatten, Verkündiger der Botschaft von dem in ihm erschienenen Heil, die aus eigenster Erfahrung bezeugen konnten, dass er der Verheissene sei, in dem sie die Erfüllung ihrer Hoffnung gefunden hatten. Die Apostel, welche Jesus dazu ausgewählt und herangebildet hatte, waren einfache Männer, die weder Neigung noch Fähigkeit zu schriftstellerischer Produktion haben konnten (vgl. Act. 4, 13), die er gewiss nicht mit Rücksicht auf spätere schriftliche Aufzeichnungen ausgesucht hatte. Selbst die Bildung des nachberufenen Paulus war eine schriftgelehrte; sie bestand nicht in schriftstellerischer Kunstfertigkeit, sondern in der Fähigkeit, die Schrift A. T.'s zu verstehen und zu gebrauchen. Der Auftrag der Apostel ging auf mündliche Verkündigung, die Urkunden der apostolischen Zeit wissen nur von

[1]) Der Brief Christi an den König Abgarus von Edessa, den Euseb. h. e. 1, 13 mittheilt, ist natürlich erdichtet. Alle Reflexionen auf den Vorzug des mündlichen vor dem schriftlichen Worte, auf die Gefahren einer Knechtschaft des Buchstabens und dergl. lagen Jesu gewiss ganz fern.

einem Reden und Verkündigen des Wortes, von einem Hören und Annehmen desselben (Röm. 10, 14. 17). An eine Schriftstellerei zu Gunsten späterer Generationeu zu denken, konnte einer Zeit nicht in den Sinn kommen, welche in der Erwartung einer unmittelbar nahen Wiederkunft des Herrn lebte[2]).

2. Erst als das Christenthum sich in weiteren Kreisen verbreitete und die Apostel nicht überall zur Stelle sein konnten, wo eine Ansprache in Sachen der Lehre, der Lebensgestaltung, der Gemeindeverhältnisse, oder wo Tröstung, Stärkuug, Ermahnung Noth that, sah man sich genöthigt, zu schriftlicher Vermittlung zu greifen. So entstand eine epistolische Literatur[1]). Aber auch diese Briefe, die alle augenscheinlich Gelegenheitsschriften waren, wurden wohl meist durch besondere Vertrauensmänner überbracht, die das schriftliche Wort durch mündliche Rede ergänzen und bekräftigen sollten. Auch das einzige prophetische Buch des N. T.'s kleidet sich absichtlich in epistolische Form, um den Gemeinden, für die es bestimmt ist, die Weissagung zu Trost und Vermahnung ans Herz zu legen. Was wir von der Entstehung der ältesten Evangelien wissen, deutet auf den durch Tod oder Weggang der Apostel nothwendig gewordenen Ersatz ihrer mündlichen Verkündigung durch schriftliche Aufzeichnung; die späteren sprechen den lehrhaften und erbaulichen Zweck, zu dem sie bestimmt sind, direkt aus (Luk. 1, 4. Joh. 20, 31). Jedenfalls ist die evangelische Literatur später aufgekommen, als die epistolische[2]). Wenn Paulus in seinem ersten Briefe anordnet, dass derselbe allen Brüdern vorgelesen werde (1. Thess. 5, 27), so konnte das nur in der Gemeindeversammlung geschehen; aber es war das natürlich etwas völlig Anderes, als die regelmässige Lesung des ATlichen Gotteswortes, wie sie aus der

[2]) Erst eine spätere schreibseliger gewordene Zeit wusste sich das nur so zu erklären, dass die Apostel sich von dem Lehrgeschäft und der Vorbereitung darauf keine Zeit zum Schreiben abmüssigen wollten (vgl. Eclog. ex script. prophet. c. 27), und reflektirte auf ihren Mangel an literarischer Bildung, um zu motiviren, weshalb sie sich so wenig mit Bücherschreiben beschäftigt hätten (vgl. Euseb. h. e. 3, 24).

[1]) Ob gerade Paulus, wie gewöhnlich angenommen wird, der Begründer und das Vorbild derselben gewesen ist, kann erst aus der Entstehungsgeschichte der einzelnen NTlichen Schriften entschieden werden. Ein besonderes schriftstellerisches Charisma kennt Paulus unter den Geistesgaben der apostolischen Zeit nicht; und es war keines erforderlich, wenn das Schreiben keinen anderen Zweck hatte als die Ersetzung des mündlichen Wortes. Dann aber bedurfte es dazu für den Einzelnen überhaupt nicht eines besonderen Vorganges.

[2]) Paulus weiss, so nachdrücklich es Resch (Agrapha, in Texte u. Unters. Band 5. Leipzig 1889, vgl. Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien in Bd. 10. 1893. 94. 95) wieder behauptet, von schriftlichen Evangelien sicher noch nichts, sondern beruft sich auf die mündliche Ueberlieferung (1. Kor. 15, 3 ff.). Auch jene waren übrigens ursprünglich, wie die Briefe, für einen engeren Leserkreis bestimmt, die Lukasschriften sind sogar einem einzelnen Manne gewidmet (Luk. 1, 3. Act. 1, 1).

Synagoge in die gottesdienstlichen Versammlungen auch der heidenchristlichen Gemeinden überging. Es sollte dadurch eben nur der Brief der ganzen Gemeinde, für die er bestimmt war, bekannt werden (Vgl. 2. Kor. 1, 13). Gelegentlich ordnet Paulus an, dass zwei Nachbargemeinden ihre Briefe nach der öffentlichen Vorlesung zu gleichem Zwecke austauschen sollen (Kol. 4, 16), woraus aber gerade folgt, dass ihm der Gedanke an eine Verbreitung seiner Briefe über den Kreis der Adressaten hinaus für gewöhnlich ganz fern liegt. Nun sind freilich manche Briefe, insbesondere die sogenannten katholischen, von vorn herein für einen weiteren Gemeindekreis bestimmt, womit eine relative Verbreitung derselben in Abschriften angebahnt war. Aber solange noch die Gemeinden die persönliche Gegenwart der Apostel mehr oder weniger häufig genossen, lag doch der Gedanke an eine geflissentliche Verbreitung ihrer Schriften sehr fern, geschweige denn, dass von ihrer offiziellen Sammlung die Rede sein konnte[3]).

3. Wie von Jesu selbst, so wird auch von den Schriftstellern der apostolischen Zeit auf das Alte Testament als auf die Schrift schlechthin zurückgewiesen. Was geschrieben steht (*γέγραπται, γεγραμμένον ἐστίν*), oder was die Schrift sagt (*ἡ γραφὴ λέγει*), ist als solches unbedingte Autorität (vgl. Weiss, Bibl. Theol. des N. T.'s 6. Aufl. 1895. § 74). Der Grund davon ist, dass in ihr Gott selbst redet, der durch seinen Geist prophetischen Männern sein Wort zu reden gab. Dem Gotteswort in der Schrift tritt natürlich an die Seite, was Christus gesagt hat, der ja von Gott gesandt war, seinen Willen kundzuthun. Die Schriften aus dem urapostolischen Kreise sind durchwoben mit Anspielungen auf ATliche Schriftworte, wie auf Herrnworte, ohne dass die letzteren ausdrücklich als solche angeführt werden, was freilich auch mit ersteren nur selten geschieht. Ausdrücklich wird 2. Petr. 3, 2 ermahnt, *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων*

[3]) Wenn eine spätere Zeit, die alles ihr heilig Gewordene auf die apostolische Zeit zurückführte, den NTlichen Kanon durch Johannes fixirt und abgeschlossen sein liess (Phot. bibl. cod. 254), so ist das ebenso begreiflich, wie es unmöglich ist, bei wissenschaftlicher Betrachtung an dieser Vorstellung festzuhalten (Vgl. noch Augusti, Versuch einer hist.-dogm. Einl. in d. heil. Schrift, 1832.). Wenn aber Tischendorf (Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipz. 1865. 4. Aufl. 66) schon am Ende des 1. Jahrh. die Evangelien, die paul. Briefe, 1. Petr. u. 1. Joh. zum Kanon gesammelt werden liess, oder wenn selbst Ewald von einer Sammlung der Paulussendschreiben c. 100 redete, so sind das völlig geschichtslose Fiktionen. Trotzdem sucht Zahn wieder zu erweisen, dass bereits um 80 oder 85 in Korinth eine Sammlung der paulinischen Briefe veranstaltet sei, und dass durch die Entstehung des 4. Evangeliums unter dem autoritativen Einfluss des letzten Apostels und seines Schülerkreises das Evangelium der Kirche seine vierfache Gestalt gewonnen habe. Wiefern mit Obigem nicht ausgeschlossen ist, dass schon am Ende des 1. Jahrh. hier oder dort mehrere Evangelien gelesen wurden und mehrere paulinische oder auch andere apostolische Briefe bekannt waren, wird sich im Folgenden ergeben.

ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου. Paulus beruft sich wiederholt für seine Aussagen und Anordnungen auf Herrnworte, aber erst die Apostelgeschichte lässt ihn auf ein direkt angeführtes Herrnwort verweisen[1]). Auch in der einzigen ausserkanonischen Schrift, die sicher dem ersten Jahrhundert angehört, in dem Sendschreiben der römischen Gemeinde an die korinthische, dem sogen. ersten Clemensbrief, erscheint zunächst überall die Schrift A. T.'s als die in den mannigfaltigsten Formen citirte Autorität, neben der aber bereits an zwei Stellen ganz in der Weise der Apostelgeschichte Herrnworte citirt werden. In dem sogenannten Barnabasbriefe scheint neben den häufigen ATlichen Citaten ein solches mit dem einfachen φησί angeführt zu werden (7, 11)[2]).

4. Zweifellos hat es bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Kirche keinen anderen Kanon d. h. keine andere normative Autorität, die sich dem Gotteswort der ATlichen Schrift an die Seite stellen durfte, gegeben, als die Herrnworte[1]). In dem Hirten des Hermas und in den Ignatiusbriefen wird dieselbe noch nicht ausdrücklich hervorgehoben, dagegen finden wir bei Polykarp ad Phil. 2, 3 Herrn-

---

[1]) Schon 1. Thess. 4, 15 giebt Paulus eine Weissagung auf Grund eines Herrnwortes (ἐν λόγῳ κυρίου, vgl. Matth. 24, 31; vgl. auch 5, 2 mit Matth. 24, 43), die Zusammenfassung des Gesetzes in das Liebesgebot (Gal. 5, 14, vgl. Matth. 22, 39) bezeichnet er als das Gesetz Christi (Gal. 6, 2), und das Herrnwort über die Ehescheidung, dessen Inhalt er in indirekter Rede giebt (1. Kor. 7, 10, vgl. Mark. 10, 9), unterscheidet er ausdrücklich von seinen eigenen Anordnungen (7, 12. 25). Von dem aus dem A. T. eingehend begründeten Recht der Verkündiger des Evangeliums, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen, sagt er 1. Kor. 9. 14: οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν, weshalb das hier gemeinte Herrnwort Luk. 10, 7 auch unmittelbar dem ATlichen Schriftwort, welches jenes Recht begründet, angereiht werden kann (1. Tim. 5, 18). Vgl. noch die Worte der Abendmahlseinsetzung 1. Kor. 11, 24 f. Erst Act. 20, 35 heisst es in der Abschiedsrede zu Milet: ὑπέδειξα ὑμῖν, ὅτι-δεῖ-μνημονεύειν τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. In unseren schriftlichen Evang. ist dies Herrnwort nicht erhalten. In der Stelle 1. Clem. ad Cor. 2, 1 (ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες), deren ähnliche Wortfassung durch den Kontext bedingt ist, kann ich keine Reminiscenz daran finden.

[2]) In der Stelle 1. Clem. ad Cor. 13, 1 f. heisst es: ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον, worauf mit λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα ἅγιον eine ATliche Stelle angeführt und fortgefahren wird: μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων — οὕτως γὰρ εἶπεν, und Cap. 46, 7 f: μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· εἶπεν γὰρ κτλ. Dass der ursprüngliche Barnabasbrief noch dem ersten Jahrhundert angehört, würde sich ganz sicher feststellen lassen, wenn die Hypothese, dass der vorliegende Text desselben durchgängig interpolirt ist (vgl. Joh. Weiss, der Barnabasbrief, Berlin 1888), sich bewähren sollte.

[1]) Da sich in § 7 zeigen wird, aus welchen Motiven allmählig die Autorität der Herrnworte in die der sie enthaltenden Evangelien übergeht, so lässt sich eine feste Grenze hier nicht angeben. Solange die charismatische Prophetie noch in der Kirche lebendig war, gelten ihre Worte natürlich auch als Gottesworte, da der Geist durch sie redet (1. Kor. 12, 4 ff.; vgl. Apok. 19, 9. 21, 5. 22, 6 und dazu m. Bibl. Theol. des N. T.'s. § 135, d). Doch ist in dieser Zeit von einer schriftlichen Aufzeichnung solcher christlichen Prophetenworte noch nirgends die Rede.

worte mit derselben Formel eingeführt, wie 1. Clem. 13[2]). Besonders deutlich aber tritt dies in der Homilie hervor, welche als zweiter Brief des Clemens an die Korinther bezeichnet zu werden pflegt. Hier sind es immer wieder die *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου*, zu deren Beachtung und Erfüllung ermahnt wird, und die mit *λέγει ὁ κύριος* angeführt werden[3]). Ebenso führt sich die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* ausdrücklich selbst ein als *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων*. Ganz wie eine ATliche Stelle 16, 7 mit *ὡς ἐρρέθη* eingeführt wird (vgl. 14, 3), heisst es 9, 5: *περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος*. Diese Schrift will nichts Anderes als ermahnen zu thun, *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος*. (8, 2). Papias von Hierapolis schreibt zuerst fünf Bücher, *ἃ ἐπιγέγραπται λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* (Euseb. h. e. 3, 39), weil eben auf das Verständniss dieser normativen Herrnworte Alles ankommt. Mit voller prinzipieller Klarheit tritt es bei Justin dem Märtyrer hervor, wie der Autorität des prophetischen Wortes die Autorität Christi zur Seite tritt[4]). Noch für Hegesipp ist es das Kriterium der Rechtgläubigkeit, dass sich Alles so verhält, *ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* (Euseb. h. e. 4, 22), wie das A. T. und der Herr sagt (vgl. bei Steph. Gobar. in Phot. bibl. 232 p. 288: *τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος*). In dem Maasse, in welchem die Kirche des zweiten Jahrhunderts sich gewöhnte, das Christenthum als ein neues Gesetz zu fassen, von dessen Befolgung das Heil abhing, war es nur naturgemäss, dass ihr die Herrnworte, und zwar insbesondere die das Leben des

---

[2]) Dass in der Stelle Herm. Vis. II, 2, 8: *ὤμοσεν κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν* das Herrnwort Matth. 10, 33 gemeint sei, ist ganz unwahrscheinlich. In einer Schrift, die sich als eine apokalyptische giebt, war nach not. 1 ohnehin zu solcher Berufung auf Herrnworte weniger Anlass, wie denn in ihr ausser dem dunkeln *ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδάτ* (Vis. II, 3, 4) auch keine ATliche Citate vorkommen. Bei Ign. ad Smyrn. 3,2 wird ein Ausspruch Christi geschichtlich referirt; dagegen heisst es Pol. 2, 3: *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων*, vgl. auch 7, 2: *καθὼς εἶπεν ὁ κύριος*, wodurch auch das *ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου* etc. (7, 1) seine Deutung empfängt.

[3]) Es heisst 2. Clem. 17, 3: *μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων — πειρώμεθα προκόπτειν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου*, und das sind nach dem Zusammenhange von 3, 4. 6, 7. 8, 4 ohne Zweifel die Gebote Christi. Vgl. die häufigen Citate mit *εἶπεν ὁ κύριος* (4, 5. 9, 11), *λέγει ὁ κύριος* (5, 2. 6,1) u. ähnl.

[4]) So heisst es Apol. I, 6: (*θεὸν*) *καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα — πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν*; vgl. I, 13: *τὸν διδάσκαλον — Ἰησοῦν Χριστὸν — ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει*. Die Christen sind *μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν* (I. 23). Dial. 48 heisst es: *οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι*, vgl. Dial. 139: *ἐγνωκότες τὴν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἀλήθειαν*. Uebrigens werden wir Justin noch in einem anderen Zusammenhange (§ 7) eingehend zu besprechen haben und erwähnen ihn hier nur, sofern sich auch in ihm noch dieser älteste kirchliche Kanon zum Ausdruck gebracht findet.

Christen regelnden Gebote des Herrn als das Normative erschienen. Jedenfalls war das Bedürfniss einer eigentlichen Lehrnorm in unserem Sinne garnicht vorhanden, solange man sich mit den einfachsten Elementen der evangelischen Verkündigung begnügte und ihren Gemeinbesitz als etwas Selbstverständliches voraussetzte.

5. Die Quelle, aus der man diese normgebenden Herrnworte schöpfte, waren keineswegs ausschliesslich oder auch nur zunächst unsere schriftlichen Evangelien. Sicher hat Paulus die, auf welche er sich bezieht, nicht aus ihnen oder, wie Resch will (vgl. No. 2 not. 2), aus einer ihrer Quellen geschöpft, sondern aus der mündlichen Ueberlieferung, die ja unseren Evangelien voranging und sich noch lange neben und nach ihnen erhalten hat[1]). Wie Act. 20, 35, so finden wir darum auch bei Barnabas (7, 11), Ignatius (ad Smyrn. 3, 2), 2. Clemens (12, 2 ff.) Herrnworte, die entweder nirgends sonst erhalten sind, oder, wo sie sich in häretischen Evangelien finden, deren Ursprung und Alter wir nicht kennen, durchaus nicht aus ihnen geschöpft zu sein brauchen. Wenn immerhin die gedächtnissmässige Anführung manche Abweichungen und die Aehnlichkeit der evangelischen Parallelen manche memorielle Vermengung derselben erklären könnte, so rechtfertigt sich doch nur aus der Gewöhnung an die bunte Verschiedenheit, in welcher die mündliche Ueberlieferung noch die Herrnworte reproduzirte, die grosse Willkür in der Wiedergabe, Vermischung und Verknüpfung der Herrnworte in dieser Zeit. So sind gleich die beiden ältesten Clemenscitate aus ganz verschiedenen Herrnworten zusammengewürfelt, von denen kaum eines sich vollständig mit Stellen unserer Evangelien deckt[2]). In der Clemenshomilie werden 5, 2 ff. zwei weit auseinander-

[1]) Gewöhnlich erinnert man dafür an die ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα bei Papias (Euseb. h. e. 3, 39). Allein was Papias mit seinen Auslegungen der Herrnworte zusammenstellen will, können nicht selbst wieder Herrnworte gewesen sein; nicht nach Zeugen der Herrnworte hat er sich umgesehen, sondern nach Lehrern der Wahrheit, die nur als das vom Herrn stammende Gebot charakterisirt wird und nicht was die Apostel von den Worten des Herrn bezeugt, sondern was sie gesagt haben, hat er erfragt. Das schliesst natürlich nicht aus, dass die viva vox dieser mündlichen apostolischen Ueberlieferung auch Erinnerungen an Ereignisse aus dem Leben des Herrn oder an seine Worte enthielt. Die βιβλία aber sind nicht Evangelienschriften, sondern Bücher, in denen apostolische Männer Beiträge zum Verständniss der Herrnworte geliefert haben.

[2]) Die Annahme, dass solche Worte eben darum aus unkanonischen Evangelien oder aus einer Evangelienharmonie herrühren müssten, lässt sich auch dadurch nicht stützen, dass ähnliche Kombinationen und Fassungen auch bei anderen Schriftstellern wiederkehren, da dies ebenso aus stereotypen Ueberlieferungsformen oder aus schriftstellerischer Abhängigkeit sich erklären kann. So ist es zweifellos, dass die übrigens auch nur relative Aehnlichkeit des Citats in Polyk. 2, 3 und 1. Clem. 13, 2 sich daraus erklärt, dass der Verf. des Polykarpbriefes den Clemensbrief kennt, wie schon die Einführungsformel zeigt. Eine sagenhafte Ausschmückung der Erzählung vom Magierstern, wie sie sich bei Ign. ad Eph. 19 findet, setzt gewiss keine evangelische Quelle voraus; und wenn

liegende Aussprüche Christi durch Umgestaltung und durch eine Zwischenfrage des Petrus in Verbindung gebracht und das Citat 4, 5 wird so frei behandelt, dass es kaum mehr zu erkennen ist[3]). Noch die Didache erlaubt sich die wunderlichsten Vermischungen und Kombinationen der Herrnworte (1, 3. 1, 4 f. 16, 1), und bringt gleich im Eingange das Wort Matth. 7, 12 in der negativen Fassung, die dem Volksmunde bei Juden und Heiden ebenso geläufig ist, wie sie den Kern des Gedankens Christi verfehlt. Wenn sie fast ebenso ausschliesslich in Kap. 2—5 Worte des Barnabasbriefes zusammenreiht, wie in Kap. 1 evangelische Aussprüche, so geschieht dies ohne Frage in der Voraussetzung, dass jene Schrift in ihren ermahnenden Spruchreihen wesentlich überlieferte (wenn auch mündlich überlieferte und frei gestaltete) Herrnworte enthalte. Uebrigens dürfte diese Annahme in Betreff mancher Sprüche bei Barnabas, wie bei Clemens und Hermas, auch da, wo dieselben nicht als Herrnworte bezeichnet werden, keineswegs unbegründet sein[4]).

6. Nach alledem kann bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts von einem Evangelienkanon d. h. von einer geschlossenen Sammlung von Evangelienschriften, welche den ATlichen an Ansehen und Bedeutung an die Seite treten, keine Rede sein. Dann aber kann das *ὡς γέγραπται* Barn. 4, 14 unmöglich die kanonische Geltung des Matthäusevangeliums beweisen, und selbst noch 2. Clem. 2, 4 ist es sehr unwahrscheinlich, dass eine Betrachtung der Evangelien als *γραφή* vorliegt[1]). Auch in den Igna-

Eusebius (h. e. 3, 39) die von Papias erzählte Geschichte von der grossen Sünderin im Hebräerevangelium gefunden haben will, so folgt daraus doch keineswegs, dass jener sie aus ihm entlehnt hat.

[3]) Ganz ähnlich hat ja Lukas oft genug ihm in seinen Quellen vorliegende Sprüche und Spruchreihen durch Ueberleitungsfragen verknüpft. Hier aber ist 5, 2 lediglich aus Luk. 10, 3 eine Weissagung gemacht und 5, 4 der Spruch Luk. 12, 4 f., in dessen Fassung freilich auch Matth. 10, 28 anklingt, mit einer Reminiscenz an jenen Bildspruch versehen. Uebrigens erklärt sich auch jene Zwischenfrage des Petrus aus einer Reminiscenz an Matth. 26, 31. 33. Auch 4, 5 ist doch nur eine ganz freie Umgestaltung des Ausspruchs Luk. 13, 26 f., die aus dem hier gesetzten Einzelfall (*ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν*) steigernd die allgegemeine Lehre abstrahirt, dass auch die nächste Verbundenheit mit Christo (*μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου*) vor der Verwerfung nicht schützt.

[4]) Eine Spur eines vorkanonischen Evangeliums glaubte G. Bickell in einem der Papyrusfragmente von Faijum, das er dem Anfang des 3. Jahrh. zuschreibt, entdeckt zu haben (vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1885 und dazu Theol. Literaturztg. 1885. Nr. 12). Harnack (Texte und Unters. V, 4. 1889) vermuthet darin ein Bruchstück der papianischen Logia, verschweigt aber nicht, dass auch manches dagegen spricht. Zahn will darin nur das Bruchstück einer Homilie oder sonstigen Abhandlung sehen, in welcher der Text von Matth. u. Mark. in freier Weise vermischt sei (Bd. 2, IX, 10). Vgl. auch Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1886, 1.

[1]) Wenn bei Barn. wirklich an den Spruch Matth. 22, 14 gedacht ist, so kann das *ὡς γέγραπται* nur die kanonische, der Schrift des A. T.'s gleichkommende Geltung dieses Herrnwortes, aber nicht einer Schrift, der dasselbe entlehnt ist, beweisen, zumal dasselbe garnicht citirt, sondern in den Kontext der Rede ver-

tiusbriefen ist von schriftlichen Evangelien keine Rede, sondern τὸ εὐαγγέλιον bezeichnet ganz in NTlicher Weise die mündliche Verkündigung der Apostel, wie 1. Clem. 47, 2. Barn. 5, 9, von welcher 1. Clem. 42, 1. Barn. 8, 3 εὐαγγελίζεσθαι steht[2]). Erst Papias von Hierapolis erzählt, wie Markus τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα ἀκριβῶς ἔγραψεν, und wie Matthäus in hebräischer Sprache τὰ λόγια sammelte (bei Euseb. h. e. 3, 39). Gerade aus der Art aber, wie er von dem schriftstellerischen Ursprung dieser Evangelienschriften redet und ihre Eigenthümlichkeit beurtheilt, erhellt, wie völlig fern ihm eine Auffassung derselben als inspirirter oder kanonischer Schriften liegt. Ebenso handelt es sich nur um eine geschichtliche Bezeugung evangelischer Thatsachen, wenn Aristides in seiner Apologie sich dem Kaiser gegenüber für die jungfräuliche Geburt auf die bei den Christen sogenannte εὐαγγελικὴ γραφή beruft[3]). Wie weit

---

flochten ist: προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. Ebenso möglich ist freilich, dass der nur gedächtnissmässig angewandte Spruch dem Verf. irrthümlich als ein ATliches Schriftwort vorschwebte, was wohl auch 2. Clem. 2, 4 der Fall ist, wo der Spruch Matth. 9, 13 mit καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει eingeführt wird, da nach dem Zusammenhange mit 2, 5 f. dies als ein Gotteswort gedacht zu sein scheint, das erst in Christo seine Erfüllung gefunden habe. Wird doch auch 13, 4 ein aus Luk. 6, 27. 32 gebildeter Spruch als Gotteswort, d. h. als ATliches Schriftwort angeführt, wie 15, 3. Umgekehrt scheint mir 2. Clem. 3, 5 in Erinnerung an Matth. 15, 8 das dort von Christo gebrauchte Jesajawort diesem selbst zugeschrieben zu sein, und auf solcher Verwechslung mag wohl auch die Bezeichnung ATlicher Citate als Herrnworte (13, 2. 17, 4) beruhen. Auch Barn. 7, 11 (vgl. No. 5) ist eine Verwechslung mit Act. 14, 22 nicht ausgeschlossen. Kommen doch selbst bei einem so viel gewiegteren Schriftkenner wie Justin nicht nur häufig Verwechslungen der angezogenen Propheten vor (Apol. I, 35. 51. 53. Dial. 14, 49), sondern Einmischungen von Herrnworten in ATliche Citate (Apol. I, 48: Jes. 35, 4 ff., vgl. Matth. 11, 5. I, 51: Dan. 7, 13, vgl. Matth. 25, 31) und mitten in einer Reihe von Herrenworten Dial. 35 ein Spruch, der nur aus Reminiscenz an 1. Kor. 11, 18 f. gebildet sein kann (ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις).

[2]) Wenn es Ign. ad Philad. 5, 1 heisst: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας, so sucht man darin ganz vergeblich eine Beziehung auf den schriftlichen Evangelienkanon, wohl gar im Unterschiede von den apostolischen Schriften. Denn wenn unmittelbar darauf gesagt wird, dass die Propheten εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι und dies Evangelium als τὸ εὐαγγέλιον τῆς κοινῆς ἐλπίδος bezeichnet wird (5, 2) und als das ἐξαίρετον desselben die παρουσία, das Leiden und die Auferstehung Christi bezeichnet wird (9, 2, vgl. ad Smyrn. 7, 2), den die Propheten angekündigt haben, so ist klar, dass hier an die mündliche Heilsbotschaft der Apostel gedacht ist. Dann aber wird auch in ad Philad. 8, 2 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nicht Apposition zu ἐν τοῖς ἀρχείοις, also das schriftliche Evangelium sein, sondern der Gegner sagt, er glaube nicht an die Heilsbotschaft, wenn er (was sie verkündigt) nicht in den (ATlichen) Urkunden finde. Das wird aber völlig dadurch sicher gestellt, dass der Verf. ihm sein γέγραπται entgegensetzt, das nach ad Eph. 5, 3. ad Magn. 12 ohne Frage auf die ATliche Schrift geht. Auch Pol. ad Phil. 6, 3 heissen die Apostel noch οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς. Warum im 2. Clemensbrief und in der Didache der Sprachgebrauch bereits ein anderer wird, werden wir später sehen (vgl. § 7, 1. not. 3).

[3]) Die neuaufgefundene Aristidesapologie ist zuerst von Harris in den Texts and Studies ed. Robinson, Vol. I, 1 Cambridge 1891 edirt (vgl. Harnack

sonst unsere schriftlichen Evangelien den Schriftstellern bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts bekannt waren, dafür kommen nicht nur die von ihnen ausdrücklich citirten Herrnworte, sondern auch ihre schriftstellerischen Anspielungen auf solche in Betracht. Da sie aber nirgends auf einen bestimmten Wortlaut Werth legen und jedenfalls neben den schriftlichen Evangelien auch die durch diese vielfach mit bestimmte mündliche Ueberlieferung in Betracht kommt, so lässt sich die Kenntniss einzelner Evangelien schwer mit Sicherheit feststellen. Es lag in der Natur der Sache, dass die beiden Evangelien, welche den grössten Reichthum von Herrnworten enthielten und insbesondere die Bergpredigt, aus der man mit Recht immer zunächst das neue Gesetz, wie es der Herr gegeben (No. 4), entnahm, am meisten anklingen. Bei Clemens liegt noch so überwiegend die Gestalt der Matthäussprüche zu Grunde, dass man mit Recht bezweifeln kann, ob er das Lukasevangelium gekannt hat, während dies bei Barnabas bereits der Fall ist[4]). Bei Ignatius und Polykarp findet sich noch keine sichere Spur des Lukastextes, da die bei Ign. ad Smyrn. 3, 2 erwähnte Christuserscheinung wegen des auch sonst bekannten, aber den Evangelien fremden Herrnworts (Nr. 5) aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft ist[5]). Dagegen tritt in der Clemenshomilie (4, 5. 5, 2. 4. 6, 1, vgl. auch 12, 2) und in der Didache (1, 3. 4. 5. 16, 1) die Einwirkung des Lukasevangeliums auf die Gestaltung der Herrnsprüche ganz zweifel-

in der Theol. Lit. Zeitung 1891, 12. 13) und Hennecke hat in den Texten u. Unters. IV, 3. 1893 eine Rezension und Rekonstruktion des Textes gegeben. Vgl. noch Seeberg, die Apologie des Aristides in Zahn's Forschungen, Erl. u. Leipz. 1893. Aus welchem Evangelium die Angaben Kap. 2 entlehnt sind, erhellt nicht; aus dem *ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς* auf Kenntniss des Johannesevangeliums zu schliessen, ist doch sehr misslich. Doch dürfte Kap. 16 die Anspielung auf Matth. 23, 44 gesichert sein. Auch hier sind es besonders die *ἐντολαί* oder *προστάγματα* Christi (Kap. 15), welche die Christen daraus schöpfen (vgl. Nr. 4).

[4]) Die Erweiterung, welche Matth. 7, 1 f. in 1. Clem. 13, 2 erfahren hat, führt doch im Anfang ebenfalls auf Matth. 5, 7. 6, 14 zurück, und ist in dem *ὡς χρηστεύεσθε* (vgl. 1. Kor. 13, 4), *οὕτως χρηστευθήσεται* eine unseren schriftlichen Evangelien so fremde, dass es durchaus zweifelhaft wird, ob das *ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν* auf Luk. 6, 38 zurückgeführt werden muss. Das Citat 46, 8 erklärt sich völlig aus einer Kombination von Matth. 26, 24 mit 18, 6. Aus der Form des Citats von Jesaj. 29, 13 (1. Clem. 15, 2) auf Kenntniss von Mark. 7, 6 zu schliessen, ist doch sehr misslich. Die Verwandtschaft der echten Grundlage des Barnabasbriefes mit den Lukasschriften hat besonders Joh. Weiss in überzeugender Weise klargestellt (vgl. besonders die Anspielung auf die Apostelberufung in 5, 9 und die Umgestaltung von Luk. 16, 11 f. in 19, 8: *εἰ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς*, die er freilich der Interpolation zuschreibt).

[5]) Dies beweist um so mehr für die Herrschaft des Matthäustypus, weil beide die Apostelgeschichte bereits zu kennen scheinen; denn Ign. ad Smyrn. 3, 3: *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν* erinnert an Act. 10, 41; Pol. ad Phil. 1, 2: *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου* an Act. 2, 24. Viel unsicherer ist der Anklang an Act. 4, 32 in Barn. 19, 8, welcher Spruch Did. 4, 8 wiederkehrt (doch vgl. 7, 11 und dazu not. 1), und an Act. 4, 12 in Herm. Vis. 14, 2, 4. An Act. 15, 10 erinnert auch das *ζυγὸν βαστάζειν* Did. 6, 2.

los hervor. Bei Hermas zeigt sich keine sichere Spur beider Evang., wohl aber ein unverkennbarer Anklang an Mark. 10, 24 f. (Sim. IX, 20, 2 f.; vgl. auch V, 2, 6 mit Mark. 12. 6 f., Mand. IV, 1, 6. 10 mit Mark. 10, 11 f.), und bei Ign. ad Eph. 16, 2 erinnert das *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει* an Mark. 9, 43.

7. Als das im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts, etwa gleichzeitig mit dem ersten Clemensbrief entstandene Johannesevangelium erschien, hatte die mündliche Ueberlieferung der Herrnworte bereits seit etwa 20 Jahren durch die in den Gemeinden verbreiteten älteren Evangelienschriften, insbesondere durch unser Matthäusevangelium, ihr Gepräge erhalten. Weder konnte durch seine vielfach so eigenartige Fassung der Herrnworte die gangbare verdrängt oder modifizirt werden, noch boten die ihm eigenthümlichen so konkrete *ἐντολαί*, wie man sie damals in den Herrnworten suchte. Dennoch sehen wir gerade dies Evangelium zwar nicht durch einzelne Herrnworte, aber in seiner ganzen theologischen und schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und darum mehr oder weniger zusammen mit den gleichzeitigen Johannesbriefen von Anfang an und so allgemein, wie keine andere NTliche Schrift, bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts wirksam werden. Erst aus der Interpolationshypothese von Joh. Weiss (vgl. Nr. 3. not. 2) erklärt sich, wie schon im Barnabasbrief vielfach spezifisch johanneische Lieblingsausdrücke hindurchklingen, da dann alle diese Reminiscenzen dem späteren Bearbeiter des Briefes angehören, während die Grundlage des Briefes vielleicht älter als das Johannesevangelium ist. Selbst in dem Hirten des Hermas ist Christus die *πύλη* und der alleinige Eingang zum Vater, er giebt das Gesetz, das er von seinem Vater empfangen hat, und seine Gebote sind nicht schwer. In ganz johanneischer Weise wird der nothwendige Zusammenhang der Gotteserkenntniss und des *ἀγαθοποιεῖν* entwickelt[1]). In den Ignatius-

[1]) Schon Sim. IX. 12, 1 heisst der Sohn Gottes die *πύλη* vgl. Ev. 10, 9 (*ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι᾽ ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται*), und 12, 5 heisst es: *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος* (vgl. Ev. 3,5) *εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (vgl. auch 16,5 und dazu 1. Joh. 3, 23. 5, 13). Zu 12, 6: *αὕτη μία εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον· ἄλλως οὖν οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτὸν εἰ μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* vgl. Ev. 14, 6. Zu Sim. V. 6, 3: *δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* vgl. Ev. 10, 18: *ταύτην ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου*; zu dem vorhergehenden *καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* vgl. 1. Joh. 1, 7. 9., zu Sim. IX. 24, 4 (*ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε*) vgl. 1. Joh. 4, 3. Zu Mand. XII, 3, 5 (*τὰς ἐντολὰς ταύτας*) *φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί* vgl. 1. Joh. 5, 3: *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσιν* und zu dem Ausdruck *σκληρός* Ev. 6, 60. Zu Sim. IX. 18, 1 f. vgl. 1. Joh. 2, 3 f., und zu dem Ausdruck *κόλασις* 1. Joh. 4, 18, zu *ἀγαθοποιεῖν* 3. Joh. 11. Näheres bei Zahn (Der Hirt des Hermas, Gotha 1868) und Holtzmann, der aber geneigt ist, auch hier dem Hermas die Priorität zuzusprechen, wie er es bei Barnabas entschieden thut (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871, 3). Vgl. aber bei Barnabas das *ἐλθεῖν ἐν σαρκί* (5, 10 f.) mit 1. Joh. 4, 2, das *φανεροῦσθαι* Christi (6, 7. 9. 12, 10) mit 1. Joh. 1, 2. 3, 5. 8,

briefen klingt nicht nur die Logosvorstellung im Zusammenhange mit charakteristischen Aussagen über Christus und seine Fleichwerdung an, sondern auch andere Eigenthümlichkeiten des johanneischen Sprachgebrauchs[2]). Während im Polykarpbrief sich keine Reminiscenzen an das Evangelium finden, beginnt 7, 1 mit einem Satze, von dem fast jedes Wort in 1. Joh. 4, 2 f. (vgl. 2. Joh. 7) sich wiederfindet und der ein so charakteristisch johanneisches Gepräge hat, dass die Ausflucht, es handle sich hier um einen locus communis oder um eine Entlehnung des Johannesbriefes aus Polykarp, von vorn herein ausgeschlossen ist. Auch Papias hat nach Euseb. (h. e. 3, 39) Stellen aus dem ersten Johannesbrief angewandt, er bezeichnet in dem ebendaselbst erhaltenen Fragment seines Vorworts Christum als *αὐτὴ ἡ ἀλήθεια* (vgl. Ev. 14, 6), er nennt unter den dort aufgezählten Aposteln zuerst die drei, welche im Eingange des Johannesevangeliums (1, 41. 44) genannt werden, zusammen mit Thomas, der nur in ihm eine Rolle spielt; und wenn er unter den Aposteln, nach deren Aussagen er sich erkundigte, Johannes und Matthäus zuletzt nennt, so wird er eben von jenem, wie nachweislich von diesem, schriftliche Aufzeichnungen der Herrnworte gekannt, und darum der Erkundigung nach ihren mündlichen Aussagen weniger bedurft haben[3]). In der Clemenshomilie finden wir das

sein *κατοικεῖν ἐν ἡμῖν* (6, 14) mit Ev. 1, 14, sein *κατακεντεῖσθαι* (7, 9) mit Ev. 19, 34. 37, den Vergleich mit der ehernen Schlange (12, 5 ff.) mit Ev. 3, 14, das *ἀναβαίνειν* nach der *φανέρωσις* am Auferstehungstage (15, 9) mit Ev. 20, 17. 21, 1, auch das *ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν εἰς οὓς ἐργάσησθε* (21, 2) mit Ev. 12, 8. Was Zahn und Holtzmann von Berührungen des ersten Clemensbriefes mit dem Johannesevangelium gefunden haben wollen, ist völlig unhaltbar.

[2]) Der Sohn Gottes heisst bereits *αὐτοῦ λόγος — ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν* (ad. Magn. 8, 2, vgl. Ev. 1, 1. 8, 29), er war *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί* (ad Magn. 6, 1, vgl. Ev. 1, 2. 17, 5), er that nichts ohne den Vater, *ἡνωμένος ὤν* (ad Magn. 7, 1, vgl. Ev. 5, 19. 10, 30. 17, 22). Auch hier heisst er *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* und *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή* (ad Eph. 7, 2, vgl. Ev. 1, 1. 14.. 1. Joh. 5, 20), auch hier *θύρα τοῦ πατρός* (ad Philad. 9, 1, vgl. Ev. 10, 9). Wie ad Rom. 7, 3 die *σὰρξ Ἰησ. Χρ. ἄρτος* heisst (vgl. Ev. 6, 33. 51), so sein Blut ein *πόμα* (Ev. 6, 55). Vgl. noch die stehende, ganz johanneische Bezeichnung des Teufels als *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*, das echt johanneische *ὕδωρ ζῶν* (ad Rom. 7, 2) und *μένειν ἐν Χριστῷ* (ad Eph. 10, 3, vgl. ad Magn. 13, 1: *ἐν υἱῷ καὶ πατρί*), sowie die offenbare Reminiscenz an Joh. 3, 8 (ad Philad. 7, 1, wo auch das joh. *ἐλέγχειν* sich findet). E. v. d. Goltz (Ignatius v. Ant. als Christ und Theologe, in Texte u. Unters. XII, 3. 1894) bestreitet die literarische Abhängigkeit des Ign. von Joh. und will bei „starker geistiger Verwandtschaft“ stehen bleiben.

[3]) Dass er auch über den Ursprung des Johannesevangeliums Mittheilungen gebracht hat, wie über Matth. und Mark., lässt sich weder mit Zahn aus dem Vorwort einer Evangelienhandschrift des 9. Jahrh. (vgl. Aberle, Theol. Quartalschr. 1864) erweisen, noch aus dem Schweigen des Eusebius, der den Ursprung desselben für allgemein bekannt und anerkannt hält, bestreiten; ist aber wenig wahrscheinlich, da derselbe in seinem Kreise sicher hinlänglich bekannt war. Dass er aber in seinen Exegesen der Herrnworte keine johanneischen Christusworte erklärt oder gebraucht hat, lässt sich aus Euseb. nicht schliessen, der es nirgends für nöthig hält, den frühen Gebrauch des Johannesevangeliums nachzu-

σάρξ ἐγένετο aus Joh. 1, 14 (9, 5), und das *ἀρνεῖσθαι δι' οὗ ἔγνωμεν αὐτὸν (τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας)* 3, 1 erinnert umsomehr an 1. Joh. 2, 23, als dort echt johanneisch die *γινώσκοντες τὸν θεόν* als *οἱ ζῶντες* bezeichnet werden (vgl. auch 17, 1 nud dazu Ev. 17, 3[4]). Während endlich die Herrnworte der Didache nirgends dem Johannesevangelium entlehnt sind, sind die eucharistischen Gebete in Kap. 9. 10. gesättigt mit johanneischen Anschauungen und Ausdrücken. Je wahrscheinlicher es ist, dass diese Gebete nicht frei kompouirt sind, sondern auf einen bereits festgewordenen liturgischen Gebrauch hinweisen, um so sicherer beweisen sie, wie früh und wie umfassend bereits die johanneischen Schriften in dem Leben der Gemeinde wirksam geworden sind.

6. Die ältesten Spuren der Neutestamentlichen Briefe.

1. Paulus hat wohl gelegentlich in den Anfängen seiner Schriftstellerei darauf hingewiesen, dass seine Gemeinden zu halten hätten, wozu er sie im Namen und im Geiste Christi lehrhaft angewiesen, ob dies nun mündlich oder schriftlich geschehen sei (2. Thess. 2, 15), und hat später vom Gehorsam gegen seine brieflichen Anordnungen geredet (2 Kor. 2, 9. 7, 15). Auf eine mündliche Weissagung der Apostel unseres Herrn verweist Judas v. 17. Aber nur einmal wird im N. T. von apostolischen (paulinischen) Briefen geredet, wo es sich um Abwehr ihrer Missdeutung handelt (2. Petr. 3, 15 f.). Auch in der ganzen vorjustinischen Zeit begegnen wir einer Erwähnung apostolischer (paulinischer) Briefe als solcher nur, wo ein Schreiben an die Gemeinden, die dieselben empfangen hatten, dazu spezielle Gelegenheit bot. So wird 1. Clem. 47, 2 ein Korintherbrief, Pol. 3, 2 der Philipperbrief erwähnt. Es erhellt daraus, wie diese Briefe noch ganz als das Eigenthum einzelner Gemeinden betrachtet werden, und schon

---

weisen, während es für ihn wichtig war, die frühe Bezeugung der beiden Homo-
logumenen unter den katholischen Briefen nachzuweisen. Wenn aber Irenaeus
aus dem Munde der dem Papias gleichzeitigen Presbyter eine Erklärung von
Joh. 14, 2 bringt und eine Ansicht über das Lebensalter Jesu, die, wenn sie
durch das Evang. bezeugt sein soll, sich nur auf eine Missdeutung von Joh. 8, 57
stützen kann (adv. haer. V, 36, 2. II, 22, 6), so beweist auch dies für die Kennt-
niss und den Gebrauch des Johannesevangeliums zu Papias' Zeit.

[4]) Aber auch sonst erinnert der Gebrauch von *ζωή* und *φῶς, θάνατος* und *ὁ κόσμος οὗτος, νικᾶν* und *μισεῖν* vielfach an die johanneische Lehrsprache und der *παράκλητος* 6, 9 an 1. Joh. 2, 1. Zu dem über die Didache Gesagten vgl. noch Wohlenberg, die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verh. zum NTlichen Schriftthum. Erlangen 1888. An das Johevg. erinnern besonders Ausdrücke, wie *ζωὴ καὶ γνῶσις* (9, 3), *γνῶσις καὶ πίστις καὶ ἀθανασία* (10, 2), *ἄμπελος Δαβίδ* (9, 2, vgl. Ev. 15), insbesondere an das Gebet Joh. 17 *πάτερ ἅγιε, τὸ ὄνομά σου, ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ* (10, 2, vgl. 9, 2 f.), *τελειῶσαι, ἁγιασθῆναι* (10, 5) und *ἐγένετο ἕν* (9, 4).

darum kann von einer normativen Geltung derselben in der Kirche oder von ihrer offiziellen Sammlung keine Rede sein. Wenn 1. Clem. 47, 1 die Korinther aufgefordert werden, den Brief des Paulus wieder vorzunehmen (ἀναλάβετε), weil er von ähnlichen Missständen handelt, wie sie damals die Gemeinden verwirrten (47, 3 ff.); wenn Polykarp 3, 2 sagt: εἰς ἃς ἐὰν (nicht ὅταν) ἐγκύπτητε, δυνήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι, so folgt daraus gerade, dass an eine regelmässige (kirchliche) Lesung apostolischer Briefe damals noch nicht zu denken war[1]). Erst in dem Polykarpbriefe, und in ihm allein, wird, wenigstens nach der latein. Uebersetzung, eine epistolische Stelle angeführt (1. Kor. 6, 2), aber mit dem ganz unverfänglichen „sicut Paulus docet,“ das sie noch keineswegs als eine dem Schriftwort analoge Autorität erscheinen lässt (11, 2)[2]). Noch in der Didache findet sich nirgends eine Berufung auf apostolische Schriften. Das Alles ist um so bedeutsamer, als ja über die einzigartige Bedeutung der Apostel auf Grund ihrer Beziehung zu Christo von Anfang an kein Zweifel ist. Nicht anders wie die Sendung Christi von Gott rührt ihre Betrauung mit der Heilsbotschaft von Christo her (1. Clem. 42, 1 f.). Auf ihrer Erwählung zur Verkündigung der Heilsbotschaft (Barn. 5, 9) ruht die einzigartige Vollmacht der Zwölfe dazu (8, 3). Allein so sehr auch im Clemensbrief ihre Geistesausrüstung dazu hervorgehoben wird, so nachdrücklich wird doch daneben die allgemeine Geistesmittheilung festgehalten, die jeden geisterfüllten

[1]) Wenn Zahn daraus, dass Clemens sagt, Paulus habe ihnen zuerst geschrieben ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, erschliesst, dass er eine Sammlung paulinischer Briefe vor sich habe, in der die Korintherbriefe die ersten waren, woraus er entnehmen zu können glaubte, dass sie zeitlich zuerst geschrieben seien, so widerspricht dies einfach dem Wortlaut. Denn er redet nicht von einer Sammlung, in der sie den Brief des Paulus aufschlagen sollen, sondern von einem Brief desselben, den sie zur Hand nehmen sollen, weil in ihm Paulus vor allen Dingen, d. h. als erstes Stück aller seiner Ermahnungen, sie vor Spaltungen warnt, und zwar in der Gründungszeit der Gemeinde, um sie von vorn herein gerade vor diesem Uebel zu bewahren. Uebrigens scheint der alte Lateiner (quemadmodum) nicht τί πρῶτον, sondern τίνα τρόπον gelesen zu haben. Wenn aber Zahn aus dem Plural ἐπιστολάς bei Pol. erschliesst, dass in seiner Sammlung der Paulusbriefe der Philipperbrief mit den Thessalonicherbriefen eine Gruppe für sich bildete, so sind doch die dafür angeführten Gründe kaum ernst zu nehmen; vielmehr ist klar, dass, wenn der Plural wirklich eigentlich zu nehmen ist, Polykarp, wie viele Ausleger und Zahn selbst, aus Phil. 3, 1 den falschen Schluss gezogen hat, dass Paulus mehr als einmal an die Gemeinde geschrieben habe. Wenn er aber mit Lightfoot aus dem εἰδότες (1, 3. 4, 1. 5, 1) schliesst, dass die Philipper die von ihm benutzten paulinischen Briefe ebenfalls kannten, so folgt daraus doch höchstens, dass Polykarp die Kenntniss dieser ihm geläufigen Paulusworte bei den Philippern voraussetzt.

[2]) Pol. 12, 1, wo es, ebenfalls nur beim Uebersetzer, heisst: ut his scripturis dictum est, ist jedenfalls nicht die Stelle Eph. 4, 26 gemeint, da das dazwischen geschobene et zeigt, dass der Verfasser an zwei verschiedene Schriftstellen denkt. Dann aber wird er, wie die erste Hälfte wirklich ein ATliches Schriftwort ist (Psalm 4, 5), auch die zweite in Erinnerung an Deut. 24, 15 für ein solches gehalten haben. Vgl. § 5, 6 not. 1.

Lehrer zu gleich autoritativem Ermahnen befähigt[3]). Auch die Briefe des Ignatius erbittet sich die Gemeinde zu Philippi, und Polykarp sendet sie mit den seinigen (13, 2); die Gesichte des Hermas aber soll Clemens ausdrücklich auch nach auswärts senden (Vis. II, 4, 3).

2. In dem Maasse freilich, in dem sich die Kirche von schweren Verirrungen in Leben und Lehre bedroht sah, und die einfachen Herrnworte zur Bekämpfung derselben nicht ausreichten, gewöhnte man sich, diesen die Autorität der Apostel zur Seite zu stellen (Ign. ad Magn. 13, 1: *τὰ δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*, vgl. ad Trall. 7, 1: *ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰησ. Χρ. καὶ τ. ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τ. ἀποστ.*, Pol. ad Phil. 6, 3: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται*), ja dieselbe tritt nun geradezu der des A. T.'s zur Seite, wie sonst nur die Christi selbst (2. Clem. 14, 2: *τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι*)[1]). Natürlich ist dabei nicht an eine selbständig neben dem Herrn stehende Autorität gedacht, sondern die Apostel sind von ihm bevollmächtigt und befähigt, aber andrerseits haben sie keineswegs bloss das vom Herrn selbst während seines Erdenlebens Gebotene weiter einzuschärfen, sondern dürfen auch selbst ihrerseits Anordnungen treffen. Wenn eine Schrift sich als *διδαχὴ τοῦ κυριου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* giebt, die so tief in die Details späterer Gemeindeverhältnisse und Kultussitten eingeht, so kann sie nicht daran denken, alle ihre Anordnungen für direkte Herrnworte auszugeben, sondern nur zeigen wollen, wie die Apostel diese Dinge

---

[3]) Auf den Befehl Christi und mit einer vom heil. Geiste gewirkten Glaubensfreudigkeit sind die Apostel ausgezogen, um die Nähe des Gottesreiches zu verkündigen (1. Clem. 42, 3), durch denselben Geist sind sie befähigt, die Gemeindeangelegenheiten zu ordnen (42, 4: *δοκιμάσαντες πνεύματι*); und was Paulus den Korinthern *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν* (47, 3), muss immer wieder gehört werden. Aber eine *πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο* (2, 2, vgl. 46, 6); daher bezeichnet der Clemensbrief seine Worte noch ganz unbefangen als *τὰ ὑπ' αὐτοῦ (τ. θεοῦ) δι' ἡμῶν εἰρημένα* (59, 1, vgl. *τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* 63, 2). Auch der Barnabasbrief weiss von einem Wohnen des göttlichen Logos oder des Geistes in allen Gläubigen (16, 8 f., 19, 7) und ähnlich Hermas (Mand. III, 1 f.). Noch Hermas fasst die Apostel mit der ersten Generation der Lehrer zusammen als die 40, welche zuerst den heiligen Geist empfangen haben und dadurch zu ihrem Werke tüchtig gemacht sind (Sim. IX, 15, 4. 6). Auch in der Didache wird das Apostelamt als ein noch fortgehendes betrachtet.

[1]) Damit hängt es zusammen, dass nun die Personen der Apostel sich herausheben über alle geisterfüllten Lehrer der Gegenwart. Wohl redet auch Ignatius als Bischof noch *θεοῦ φωνῇ* (ad Philad. 7, 1, vgl. ad Trall. 7, 1), aber doch heisst es schon ad Rom. 4, 3: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν*, vgl. ad Trall. 3, 3; Pol. ad Phil. 3, 2: *οὔτε ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τ. μακ. κ. ἐνδ. Παύλου*), und die Epheser werden glücklich gepriesen, die Apostel immer in ihrer Mitte gehabt zu haben, besonders den Märtyrer Paulus (Ign. ad Eph. 11, 2. 12, 2). In der Stelle der Clemenshomilie bei *οἱ ἀπόστολοι* an apostolische Briefe zu denken, scheint doch durch die Unterscheidung von *τὰ βιβλία* ausgeschlossen.

im Namen und im Geiste Christi geordnet haben. Allein jene apostolische Autorität ist doch, so zu sagen, noch eine rein ideelle Grösse. Es wird eben, was in den Anschauungen und Lebensgestaltungen der Kirche geworden, einfach als von den Aposteln und durch sie von Christo herstammend gedacht, als *ὁ ἐξ ἀρχῆς παραδοθεὶς ἡμῖν λόγος* (Pol. ad Phil. 7, 2). Aber das Bedürfniss nach einer urkundlichen Feststellung dessen, was von den Aposteln überliefert sei, wird noch nicht gefühlt. Darum die eigenthümliche Erscheinung, dass nur ganz gelegentlich (vgl. Nr. 1) auf die Briefe der Apostel zurückgegangen, dass an ihre Benutzung als autoritativer Schriften noch nicht gedacht wird. Soweit dieselben bekannt sind, sind sie sichtlich viel gelesen, ihre Gedanken und Ausdrucksweise werden in steigendem Maasse schriftstellerisch verwerthet, wie wir es bereits von den johanneischen Schriften gesehen haben (§ 5, 7), und wie es vielfach auch mit ausserkanonischen Schriften geschieht; citirt werden sie nicht[2]).

3. Immerhin ist es von hohem Interesse, den schriftstellerischen Beziehungen zwischen den sogen. apostolischen Vätern und den NTlichen Schriften nachzugehen. Auch wo solche sicher nachweisbar sind, beweisen sie natürlich nichts für die Echtheit oder gar für die Kanonizität dieser Schriften; aber sie zeugen von ihrem Vorhandensein und lassen einen Blick thun in den Umfang ihrer Verbreitung und Benutzung. Nur folgt freilich daraus, dass wir die Benutzung einer Schrift nicht nachweisen können, noch lange nicht, dass sie nicht vorhanden und nicht bekannt war. Der erste Clemensbrief weist direkt auf den Brief des Paulus an die Korinther mit seinen Ausführungen über das Parteiwesen hin (Kap. 47) und enthält Kap. 49 eine offenbare Nachbildung des paulinischen Lobgesangs auf die Liebe (1. Kor. 13). Um so auffallender ist es, dass 1. Clem. 47, 1 von dem Brief an die Korinther redet, als gäbe es keinen zweiten, und dass auch in der That keine sichere Reminiscenz an denselben sich zeigt, so wenig wie an den Galaterbrief. Die Kenntniss des Römerbriefs beweist ausreichend die Nachbildung des Lasterkatalogs 1, 29—32 in 35, 5 f., obwohl an den ganzen übrigen Inhalt desselben nur vereinzelte Phrasen erinnern[1]). Von den Gefangenschaftsbriefen kennt Clemens den

[2]) Es ist sehr schwierig, aus den mannigfachen Berührungen der nachapostolischen Literatur mit der NTlichen festzustellen, wo mit Sicherheit eine schriftstellerische Beziehung anzunehmen ist. Die Kollektaneen der Editoren und die eigens darüber angelegten Sammelwerke ermangeln gar sehr der kritischen Sichtung. Vgl. Lardner, Die Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. Aus dem Engl. 1750. 71. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des NTlichen Kanon, Zürich 1844. Westcott, a general survey of the history of the canon. 6. Aufl. 1889.

[1]) Vgl. 51, 3; *ὧν τὸ κρίμα πρόδηλον ἐγενήθη* mit Röm. 3, 8; 3, 4: *θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* mit 5, 12; 32, 2: *ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα* mit 9, 5; 40, 1: *τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως* mit 11, 33; 46, 7: *μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων* mit 12, 5 und die freilich wieder ganz anders angewandte Phrase *ὑποθεῖναι τὸν τρά-*

Epheser- und Philipperbrief, obwohl sich an jeden nur ein sicherer Anklang findet, von den Pastoralbriefen den ersten Timoth.- und Titusbrief[2]). Am stärksten ist die Anlehnung an den Hebräerbrief, aus dem 1, 3—13. 4, 15 f. in 36, 1—4, Kap. 11 in Kap. 9—12. 17 f. (vgl. auch Kap. 45), 12, 1 in 19, 1 f. nachgebildet sind, sodass man von Einzelanklängen, wie 27, 2 an Hebr. 6, 18 oder 46, 6 an Hebr. 10, 29, wohl absehen kann. Ganz unzweifelhaft ist endlich die Bekanntschaft mit dem ersten Petrusbrief in dem *ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς* 59, 2 (vgl. 2, 9. 36, 2: *τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς*), in Phrasen, wie *τιμὴν ἀπονέμειν* (1, 3), *τίμιον αἷμα* (7, 4), *κραταιὰ χείρ* (28, 2. 60, 3), *παντὸς πνεύματος ἐπίσκοπον* (59, 3, vgl. 1. Petr. 2, 25), in den Petruscitaten aus Prov. 3, 34. 10, 12 (30, 2. 49, 4), in dem *πληθυνθείη* des Eingangsgrusses und manchen dem Petrusbriefe allein eigenthümlichen Ausdrücken wie *ἀγαθοποιΐα, ἀπροσωπολήπτως, ἀδελφότης ὑπογραμμός*, das 16, 17 wie dort im Blick auf Jes. 53 gebraucht wird[3]).

4. Sehr dürftig sind die paulinischen Anklänge bei Barnabas. Doch beweist das *πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας* (13, 7), sowie die Betrachtung der *περιτομή* als *σφραγίς* 9, 6 die Kenntniss des Römerbriefs (4, 11); das *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* 3, 6, die *ἡμέραι πονηραί*

χηλον 63, 1 mit 16, 4. Immerhin will Clem. 32, 3 f. die paulinische Rechtferti-
gungslehre reproduziren, so fern im Grunde ihr eigentlicher Kern ihm geblieben ist. Viel stärker blickt immer wieder die Benutzung von 1. Kor. hindurch. An die Aufzählung der Gaben 1. Kor. 12, 8 ff. erinnert 48, 5, noch bestimmter an die Allegorie vom Leib und den Gliedern 12, 21 ff. die Ausführung 37, 4 f. Wie frei auch das Bild vom Samenkorn als Allegorie der Auferstehung 24, 4 f. ausgeführt ist, so zeigt doch schon die Bezeichnung Christi als die *ἀπαρχή* der Auferstehung (24, 1) und die wiederholte, wenn auch ganz selbständige Verwendung des *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* (37, 3. 41, 1) die Reminiscenz an 1. Kor. 15, zumal Clemens 63, 1 auch die Phrase *τὸν τόπον ἀναπληροῦν* 1. Kor. 14, 16 ganz eigenthümlich verwendet. Vgl. noch das *ζητεῖν τὸ ἑαυτοῦ* 48, 6 mit 1. Kor. 10, 24.

[2]) Clem. 46, 6 wird als constituirend für die Einheit der Kirche neben dem Einen Gott, Einen Christus und Einen Geist auch *μία κλῆσις* genannt (Eph. 4, 4—6), und 47, 2 findet sich das *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* aus Phil. 4. 15. Doch erinnert immerhin der Gedanke von 16, 2 an Phil. 2, 6 und das der sonstigen Ausdrucksweise des Briefes widersprechende *εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους* (42, 2) an Phil. 1, 1, auch von den Anklängen an den Epheserbrief, die Zahn gesammelt (Bd. 1. III, 2), dürfte noch manches der Erwägung werth sein. Offenbar ist das *ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν* 29, 1 Nachbildung von 1. Tim. 2, 8 (vgl. noch das *ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ* 60, 4 mit 2, 7), die Schilderung des Weibes 1, 3 berührt sich in einer Fülle von Einzelheiten (*ἁγνῇ — στεργούσας τ. ἄνδρ. — οἰκουργεῖν — ὑποταγῆς — σωφρονούσας*) aufs Engste mit Tit. 2, 4 f., und *ἕτοιμον εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν* 2, 7 ist aus Tit. 3, 1 (vgl. noch das *εὐσεβῶς καὶ δικαίως* 62, 1 mit Tit. 2, 12, und *ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν* 32, 4 mit Tit. 3, 5). Aber auch sonst sind Lieblingsausdrücke, wie *σεμνός, σώφρων, εὐσεβής* mit ihren Derivatis ihm mit den Pastoralbriefen gemein, und eine Menge von Eigenheiten der letzteren wie *ἀναζωπυρεῖν, πιστωθείς, πρόσκλισις, ἀγωγή, ἀνόσιος, βδέλυκτος* u. A. Ewald hielt die Pastoralbriefe für abhängig vom Clemensbrief.

[3]) Vom 2. Petrusbrief findet sich keine greifbare Spur, auch nicht in der *μεγαλοπρεπὴς δόξα* 9, 2 oder gar in 11, 1, vgl. mit 2. Petri 2, 9, ebensowenig von Jakobus und Judas.

und die *ἐξουσία τοῦ ἐνεργοῦντος* 2, 1 erinnern an Eph. 1, 6. 5, 16. 2, 2 und das *ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν* 12, 7 an Kol. 1, 16[1]). Aus den Pastoralbriefen ist der Anklang an Tit. 2, 14 (14, 6: *λυτρωσάμενον ἡμᾶς — ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον*) so auffallend, dass dadurch auch das *ἐν σαρκὶ φανερωθῆναι* (5, 6. 6, 7. 9. 12, 10, vgl. 1. Tim. 3, 16) Bedeutung gewinnt, obwohl an sich die johanneischen Anklänge zur Erklärung genügen (vgl. § 5, 7), und ebenso das *καταργῆσαι τὸν θάνατον* (5, 6) aus 2. Tim. 1, 10, das *ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις* (4, 6) aus 2. Tim. 4, 3. 3, 6 und der Schlusssegen *ὁ κύριος — μετὰ τοῦ πνεύματός σου* 21, 9 aus 2. Tim. 4, 22. An den Hebräerbrief (9, 13. 19) erinnern Angaben über Ritualien in Cap. 8, die vom A. T. abweichen, aber freilich auch so gut wie dort der Tradition entnommen sein können, wie die Erörterung über den Sabbat (Barn. 11, 5) an Hebr. 4, 3—10, und die *γεῦσις τῶν μελλόντων* Barn. 1, 7 an Hebr. 6, 5. Vollends bei Hermas finden sich aus den Paulinen sichere Anklänge nur an den Epheserbrief, wie das Mand. X, 2, 2 ff. kommentirte *λυπεῖν τὸ πνεῦμα* aus Eph. 4, 30, das *ἓν πνεῦμα, ἓν σῶμα* Sim. IX, 13, 5, welches an Eph. 4, 4 f. erinnert, weil 18, 4 *μία πίστις* hinzutritt, und das *δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια* Sim. IX, 25, 2 (vgl. Eph. 5, 9). Dagegen lehnt er sich sehr stark an den Jakobusbrief an[2]). An den Hebräerbrief erinnert das *ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* Vis. II, 3, 2 (Hebr. 3, 12), das *κατηρτίσθη* von der Weltschöpfung Vis. II, 4, 1 (Hebr. 11, 3) und die *διδαχαὶ ξέναι* Sim. VIII, 6, 5 (Hebr. 13, 9). Auch zeigt sich trotz mancher ähnlicher Bilder und Symbole nirgends ein greifbarer Anklang an die Apokalypse.

5. In den Ignatianischen Briefen ist am meisten benutzt der erste

[1]) Eine mit den Grundgedanken des Briefes so zusammenhängende Idee, wie die Betrachtung der Gemeinde als eines Tempels (Kap. 16) darf man nicht aus dem Korintherbriefe ableiten wollen, so wenig wie das technische *συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό* (4, 10); die *καινὴ κτίσις* aber findet sich doch 4, 10 nur der Sache, nicht dem Ausdruck nach.

[2]) Die Ausführung über die Gebetserhörung (1, 6 ff.) liegt offenbar Mand. IX, 1 ff., Sim. V, 4, 3 f. zu Grunde und klingt noch häufig an (z. B. IV, 6, vgl. das *ἀνονειδίστως* Sim. IX, 24 und die immer wiederkehrende Warnung vor der *διψυχία*), ebenso das *δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν* 1, 21 in Sim. VI, 1, 1, das *ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας* 1, 27 in Sim. I, 8. Mand. VIII, 10, das *τὸ ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς* 2, 7 in Sim. VIII, 6, 4, das *ἀκατάστατον κακόν* 3, 8 in Mand. II, 3, der Gegensatz des *ἄνωθεν* und *ἐπίγειον* 3, 15 in Mand. IX, 11, das *τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν* 4, 5 in Mand. III, 1, das *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν* 4, 7 in Mand. XII, 2, 4. 4, 7. 5, 2, das Verbot der *καταλαλιά* 4, 11 in Mand. II, 2 f. und öfters, das *ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι* 4, 12 in Mand. XII, 6, 3. Sim. IX, 23, 4, die Seufzer der Uebervortheilten wider die Reichen 5, 4 (vgl. 5, 9) in Vis. III, 9, 6, das *ἐτρυφήσατε καὶ ἐσπαταλήσατε* 5, 5 in Sim. VI, 1, 6. 2, 6. Vgl. dazu Spitta, Zur Gesch. d. Lit. des Urchristenthums II, 382 ff. Die Anklänge an die petrinischen Briefe sind ganz unsicher, höchstens das *πορεύονται ἀπάταις καὶ τρυφαῖς* Sim. VI, 2, 2 (vgl. 2. Petr. 2, 13) hat etwas Frappantes, das aber bei der Betrachtung des beiderseitigen Zusammenhangs schwindet.

Korintherbrief, nemlich 1, 18. 20. 23, vgl. ad Eph. 18, 1; 4, 4 ad Rom. 5, 1; 6, 9 ad Eph. 16, 1. ad Philad. 3, 3; 9, 1 ad Rom. 4, 3; 9, 27 ad Trall. 12, 3; 15, 8 ad Rom. 9, 2, wozu noch Ausdrücke wie *περίψημα, οἰκοδομὴ θεοῦ, ἑδραῖος, ἀπελεύθερος Ἰησ.* u. A. kommen. Dagegen findet sich nur je ein Anklang aus dem Galaterbrief (ad Smyrn. 9, 1: *ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν*, vgl. Gal. 6, 10), aus dem Philipperbrief (ad Philad. 8, 2: *μηδὲν κατ' ἐρίθειαν πράσσετε, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν*, vgl. Phil. 2, 3. 5), aus dem ersten Thessalonicherbrief (ad Eph. 10, 1: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*, vgl. 1. Thess. 5, 17), und aus dem zweiten (ad. Eph. 8, 1: *μή τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω*, vgl. 2. Thess. 2, 3). Etwas mehr ist der Epheserbrief benutzt in der Vergleichung der ehelichen Liebe mit der Liebe Christi zur Gemeinde (ad Pol. 5, 1, vgl. Eph. 5, 25. 29) und in der Schilderung der christlichen Waffenrüstung (ad Pol. 6, 2, vgl. Eph. 6, 13. 17), zumal auch die *μιμηταὶ θεοῦ* (ad Eph. 1, 1. ad Trall. 1, 2) wohl aus Eph. 5, 1 herrühren[1]). An die Pastoralbriefe erinnern eine Reihe von Ausdrücken, wie *ἀναζωπυρεῖν, ἀναψύχειν, αἰχμαλωτίζειν, ἐπαγγέλλεσθαι, ἑτεροδιδασκαλεῖν, κατάστημα, μυθεύματα*, und die häufige Bezeichnung Christi als *ἡ ἐλπὶς ἡμῶν* (vgl. 1. Tim. 1, 1); aber eine sichere Anwendung einer einzelnen Stelle ist doch nicht nachzuweisen. Im Polykarpbrief ist am stärksten benutzt der erste Petrusbrief, und zwar bereits theilweise mit ausgedehntem Anschluss an seinen Wortlaut, nemlich 1, 8 in 1, 3; 1, 13. 21 in 2, 1; 2, 11 in 5, 3; 2, 12 in 10, 2; 2, 24. 22 in 8, 1; 3, 9 in 2, 2; 4, 7 in 7, 2. Dagegen erinnern an den Philipperbrief trotz seiner Erwähnung in 3, 2 nur die inimici crucis 12, 3 (vgl. Phil. 3, 18) und aus dem Römerbrief (14, 10. 12) findet sich nur 6, 2 eine Entlehnung, während 11, 2 die Stelle 1. Kor. 6, 2 citirt wird und 5, 3 die Reminiscenz an 1. Kor. 6, 9 ebenso unzweifelhaft ist, wie 5, 1 die an Gal. 6, 7, 1, 3 die an Eph. 2, 8 f., 11, 4 die an 2. Thess. 3, 15. In den Ermahnungen an die Weiber und Diakonen (Kap. 4. 5) liegen wohl Erinnerungen an die Pastoralbriefe zu Grunde, da die Benutzung von 1. Tim. 6, 10. 7 in 4, 1 und von 2. Tim. 4, 10 in 9, 2 keinem Zweifel unterliegt[2]).

[1]) Wie auch das wunderliche *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν* (ad Eph. 12, 2) zu erklären sein mag, so folgt daraus nicht, wie Zahn beweisen will, dass Ignatius eine Sammlung der paulinischen Briefe besass, in der fälschlich bereits einer die Adresse *πρὸς Ἐφεσίους* führte, sondern genau das Umgekehrte, da, wenn er einen an sie gerichteten Brief vor sich hatte, er wohl wirksamer von ihrer Auszeichnung durch Paulus reden konnte, als durch diese trotz aller Uebertreibung recht unerhebliche Bemerkung. Der Anklang an Röm. 1, 3 f. (ad Smyrn. 1, 1. Eph. 18, 2) ist doch ganz unsicher. E. v. d. Goltz, der a. a. O. in ausführlichen Tabellen alles irgend Vergleichbare zusammengestellt hat, kommt freilich zu dem Resultat, dass eine literarische Benutzung nur für 1. Kor. u. Phil. beweisbar, alles Uebrige christliches Gemeingut sei, das nur indirekt paulinischen Einfluss voraussetze.

[2]) Vgl. noch 3, 3. 9, 2 mit Gal. 4, 26. 2, 2; 10, 2 mit Eph. 5, 21: 12, 3 mit

6. Sehr dürftig ist die Benutzung der apostolischen Schriften in der Clemenshomilie. Aber 7, 1 f. liegt wohl sicher 1. Kor. 9, 24 f. zu Grunde, und 14, 2 setzt selbst bei den Lesern Bekanntschaft mit Ausführungen wie Eph. 5, 23 ff. 29 ff. voraus (vgl. 19, 2: *ἐσκοτίσμεθα τὴν διάνοιαν* mit Eph. 4, 18). Mit den Pastoralbriefen berührt sie sich nur in Ausdrücken wie *μόνος θεὸς ἀόρατος*, *ἐπιφάνεια*, *θεοσέβεια*, *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*, *διώκειν τὴν δικαιοσύνην* und *κοπιᾶν καὶ ἀγωνίζεσθαι*. An Hebr. 10, 23 erinnert das *πιστὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐπαγγειλάμενος* 11, 6; an 1. Petr. 1, 20 das *ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* 14, 2; an Jak. 4, 11 die Betrachtung des *καταλαλεῖν ἀλλήλων* als eines Verbotes Christi 4, 3 (vgl. noch das *ἐκδέχεσθαι καρπόν* aus Jak. 5, 7, bildlich gewandt 20, 3). Vollends in der Didache erhellt nirgends die Benutzung einer einzelnen Stelle, wenn nicht etwa der *σημεῖα καὶ τέρατα* thuende Antichrist 16, 4 aus 2. Thess. 2, 9 stammt oder das *ἅρπαξ* 2, 6 dem *πλεονέκτης* nach 1. Kor. 5, 10 hinzugefügt ist. Doch erinnert das *εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς* 4, 8 an Röm. 15, 27; Did. 4, 10. 11 an Eph. 6, 9. 5, 7; Did. 4, 1 an Hebr. 12, 7. Nur zeigt sich, wie immer mehr auch ganz vereinzelte Ausdrücke des N. T.'s in den kirchlichen Sprachgebrauch übergehen, so die geistliche Nahrung und Tränkung aus 1. Kor. 10, 3 f. (Did. 10, 3), das *μαρὰν ἀθά* aus 1. Kor. 16, 22 (10, 6, vgl. das *ἐπιθυμητής* aus 10, 6 in 3, 3), *κακοήθης* aus Röm. 1, 29 (2, 6), *κολλώμενοι ἀγαθῷ* aus Röm. 12, 9 (5, 2), *κενόδοξος* aus Gal. 5, 26 (3, 5), *αἰσχρόλογος* nach Kol. 3, 8 (3, 3), *φιλάργυρος* und *ἀφιλάργυρος* aus 1. Tim. 3, 3. 2. Tim. 3, 2 (3, 5. 15, 1), *ἀστοχεῖν* aus 1. Tim. 1, 6. 2. Tim. 2, 18 (15, 3), *ὀργίλος* und *αὐθάδης* aus Tit. 1, 7 (3, 2. 6), *ἀπέχεσθαι σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν* aus 1. Petr. 2, 11 (1, 4). Auch unter den *βιβλία* oder *γραφαί* der Christen, auf die sich Aristides in seiner Apologie als auf Zeugnisse für seine Behauptungen wiederholt beruft (Kap. 15. 16. 17), müssen paulinische Briefe gewesen sein, da Kap. 3. 4. 8 sich Anspielungen auf Röm. 1, 22 ff. finden, und selbst Kap. 16 ist eine Reminiscenz an 1. Tim. 6, 13 nicht unwahrscheinlich. Doch scheinen zu ihnen auch die Didache und das Kerygma Petri gehört zu haben.

7. Hieraus erhellt, dass die theologisch gehaltvollste Schrift des Apostels Paulus, der Römerbrief, keineswegs am meisten auf die Literatur der nachapostolischen Zeit eingewirkt hat. Clemens, der noch am meisten Bekanntschaft mit ihm verräth, hat doch nur eine theologisch

1. Tim. 2, 2 und die Polemik gegen die *ματαιολογία* 2, 1. Dass 6, 1 aus 2. Kor. 8, 21 herrührt und nicht aus Prov. 3, 4, ist ganz unerweislich. Die unverhältnissmässige Bevorzugung des Petrusbriefes zeigt klar, wie dies alles schriftstellerische Reminiscenzen sind, die für einen gemeindlichen Gebrauch der Paulusbriefe garnichts beweisen können (vgl. No. 1).

ganz indifferente Stelle aus ihm nachgebildet, Barnabas, Polykarp und die Didache zeigen nur ganz unerhebliche Reminiscenzen an ihn; doch ist er auch von Aristides benutzt. Viel stärker benutzt ist der erste Korintherbrief bei Clemens und Ignatius, sicher auch bei Polykarp und in der Clemenshomilie, vielleicht selbst in der Didache. Man sollte meinen, wo der erste Korintherbrief bekannt war, müsste auch der zweite bekannt gewesen sein, und doch zeigt sich von ihm nirgends eine Spur. Er scheint in der That bis zu der Zeit, wo man geflissentlich die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit sammelte, Privatbesitz der Adressaten geblieben zu sein. Auch dem Galaterbriefe begegnen wir zuerst bei Ignatius und Polykarp. Viel bekannter ist der Epheserbrief, dem vielleicht sein ursprünglicher Charakter als Cirkularbrief, der von vorn herein mehrfach abgeschrieben wurde, eine weitere Verbreitung verschaffte; denn Spuren der Bekanntschaft mit ihm finden wir bei Clemens, Barnabas, in der Didache und selbst bei Hermas, der keine anderen paulinischen Briefe zu kennen scheint. Unzweifelhaft benutzt ist er bei Ignatius, Polykarp und selbst in der Clemenshomilie. Dagegen findet sich von dem ihm so nahe verwandten Kolosserbrief nur eine schwache Spur bei Barnabas. Dass der kurze und rein persönliche Philemonbrief nirgends zu finden ist, kann natürlich nicht Wunder nehmen. Sicher bekannt ist der Philipperbrief schon bei Clemens, benutzt wird er von Ignatius und Polykarp. Von beiden Thessalonicherbriefen finden sich Anklänge nur bei Ignatius, vom zweiten auch bei Polykarp und vielleicht selbst in der Didache. Die Pastoralbriefe gehören aber sichtlich zu den bekanntesten. Bei Clemens, Barnabas und Polykarp sind Anklänge an einzelne Stellen nicht zu verkennen, und zwar bei dem ersten an 1. Tim. und Tit., bei dem zweiten an 2. Tim. und Tit., bei dem dritten an die beiden Timotheusbriefe; aber überall klingt die eigenthümliche Terminologie der Briefe überhaupt an, auch bei Ignatius, in der Clemenshomilie und selbst in der Didache. Von den Schriften aus dem urapostolischen Kreise ist der Hebräerbrief fast am stärksten bei Clemens benutzt, selbst bei Barnabas, Hermas und in der Clemenshomilie zeigen sich Anklänge an ihn. Ebenfalls sehr stark benutzt ist bei Hermas der Jakobusbrief, an den wir sonst nur noch in der Clemenshomilie einen Anklang finden, vor Allem aber der erste Petrusbrief, der schon dem Clemens zweifellos bekannt ist, bei Polykarp. Uebrigens hat ihn nach Euseb. 3, 39 auch Papias gebraucht und ein Anklang an ihn findet sich noch in der Clemenshomilie und in der Didache. Die Spuren des zweiten Briefes sind ganz unsicher. Dass auch vom ersten Johannesbriefe sich überall Kenntniss zeigt, haben wir bereits oben gesehen (vgl. § 5, 7). Wenn sich von den beiden kleinen, sowie von

dem Judasbriefe keine Spur zeigt, so kann das sicher nicht befremden[1]). Viel auffälliger ist, dass sich die Apokalypse nirgends bekannt zeigt; ihr konnte, solange noch die Gabe der Prophetie in der Kirche lebendig war, ein einzigartiges Gewicht nicht beigelegt werden. Papias muss sich aber für seinen Chiliasmus nach Euseb. h. e. 3, 39 auf apostolische Autorität berufen haben, da dieser vermuthet, er habe das in den apostolischen Diegesen bildlich Gemeinte grob buchstäblich missverstanden. Dass Eusebius bei diesem Ausdruck an die Johannesapokalypse dachte, die er nicht für apostolisch hielt, ist sicher sehr unwahrscheinlich; aber aus Herrnworten, wie Papias nach Iren. adv. haer. V, 33, 3 f. eines anführt, hat er doch höchstens ein irdisches Herrlichkeitsreich erschliessen können, seine tausendjährige Dauer dagegen wird er sicher aus Apok. 20, 1 f. entnommen haben[2]).

§ 7. Der Evangelienkanon.

1. Bei Justin dem Märtyrer in der Mitte des zweiten Jahrhunderts tritt noch der Autorität des prophetischen Wortes prinzipiell ausschliesslich die des Herrn selbst zur Seite (§ 5, 4 not. 4). Immer wieder sind es neben der ATlichen Schrift die Herrnworte, durch welche er seine Aussagen belegt; aber in ganz anderer Weise, als bisher, werden ihm schon um seines Weissagungsbeweises willen daneben die Details der Lebensgeschichte Jesu von Bedeutung, und beides schöpft er bereits aus den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*[1]). Schon diese an Xenophon's Memora-

---

[1]) Wie wenig diese schriftstellerischen Berührungen irgendwo feste Sammlungen im gemeindlichen Gebrauch erweisen, ergiebt sich daraus, dass von den beiden römischen Schriftstellern der eine nur den Petrusbrief, der andere nur den Jakobusbrief benutzt, der eine 6 Paulinen verwerthet, der andere nur den Epheserbrief, beide aber den Hebräerbrief, der sicher in keiner römischen Sammlung paulinischer Briefe stand. Auffallen kann ja, dass in Kleinasien und Syrien gleichmässig mindestens 5 Paulusbriefe gebraucht werden; aber dass von dem Römerbriefe in den umfangreichen Ignatiusbriefen so wenig eine Spur zu finden ist, wie von dem bei Polykarp so stark ausgebeuteten Petrusbrief, bleibt doch, wenn es sich hier um eine Sammlung von Briefen handeln sollte, ebenso schwer erklärlich, wie dass in derselben neben dem ersten Korintherbrief der zweite, neben dem Epheserbrief der Kolosserbrief fehlte.

[2]) Woraus Andreas von Cäsarea in Kappadokien gegen Ende des 5. Jahrh. und der spätere Arethas ersehen haben, dass Papias sie für ein inspirirtes und glaubwürdiges Buch hielt (vgl. Rettig, Stud. u. Krit. 1831, 4), wissen wir nicht. Was Zahn von Spuren der Apok. bei Barnabas und v. d. Goltz bei Ignatius gefunden haben wollen, ist ganz unsicher.

[1]) So beruft er sich für die Verkündigung des Engels von der wunderbaren Empfängniss und Geburt der Jungfrau ausdrücklich auf *οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* Apol. I, 33 und für die Abendmahlseinsetzung auf die Ueberlieferung der Apostel *ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* (I, 66). Im Dialog mit dem Tryphon heisst es Kap. 88, die Apostel Christi hätten geschrieben, dass der heilige Geist wie eine Taube auf ihn herabgeflogen sei, und Kap. 100 wird das Herrnwort Matth. 11, 27 einge-

bilien erinnernde Bezeichnung der Evangelien zeigt, dass dieselben nicht als heilige Schriften, wie die prophetischen, sondern als geschichtliche Urkunden in Betracht kommen, deren Zuverlässigkeit durch ihren Ursprung sicher gestellt ist[2]). Was den Justin veranlasst, auf diese schriftliche Beurkundung zurückzugehen, ist nicht bloss das Bedürfniss seiner Verhandlung mit Heiden und Juden, sondern die Thatsache, dass die Generation, welche noch aus dem Munde der Apostel und ihrer Schüler die Ueberlieferung von dem Leben und den Worten des Herrn gehört hatte, allmählig ausgestorben war. Der deutlichste Beweis dafür ist, dass wir von ihm zuerst erfahren, es seien in den sonntäglichen Versammlungen die *ἀπομνημονεύματα* der Apostel oder die Schriften der Propheten gelesen worden (Apol. I, 67). Unstreitig hat diese gottesdienstliche Lesung evangelischer Schriften ursprünglich nur die Absicht gehabt, die allmählig aussterbende oder unsicher werdende mündliche evangelische Ueberlieferung, an der es wohl nie im Gottesdienste gefehlt hatte, zu ersetzen[3]). Erst in Folge der gottesdienstlichen Lesung evangelischer Schriften ist es gebräuchlich geworden, sich auf diese ausdrücklich zu berufen.

---

führt: *καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών* und bald darauf gesagt, es sei in den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* geschrieben, dass Christus Gottes Sohn sei. Auf diese Apomnemoneumata beruft sich Justin bis Kap. 107 noch zwölfmal in verschiedenen Wendungen für Thatsachen aus dem Leben Jesu, viermal auch für Worte Christi (Dial. 103. 105. 107).

[2]) So wenig treten diese Schriften damit den prophetischen an die Seite, dass Justin ausdrücklich sagt, er glaube ihren Verfassern, weil der prophetische Geist dasselbe sage, wie sie (Apol. I, 33, vgl. Dial. 53). Eben darum kann das *γέγραπται*, mit welchem Dial. 49 eine geschichtliche Notiz aus Matth. 17, 13 eingeführt wird, unmöglich im technischen Sinne eines Schriftcitats gebraucht sein, sondern nur wie das *γεγρ. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* Dial. 100. Auch der Jude Tryphon hat sich um die *παραγγέλματα* der Christen *ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ* bekümmert, in dem er die darin enthaltenen Herrngebote las (Dial. 10. 18).

[3]) Nun erst erklärt sich auch, woher in der Clemenshomilie (2 Clem. 8, 5) zum ersten Male ein Herrnwort eingeführt wird mit: *λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, also bereits eine Schrift, in welcher Herrnworte standen, als das Evangelium bezeichnet wird, und ebenso in der Didache (8, 2: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*). Ja, wenn dieselbe ihre Leser auffordert, zu thun *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* (11, 3), oder *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν* (15, 4, vgl. 15, 3), ohne einzelne Stellen anzuführen, so zeigt sie, dass denselben der Inhalt einer solchen Schrift (aus der gottesdienstlichen Lesung) bekannt und geläufig war. Wenn christliche Schriftsteller mehrere unsrer Evangelien kennen und gebrauchen, so folgt daraus durchaus nicht, dass dieselben bereits in allen Gemeinden bekannt waren und gelesen wurden. Vielmehr wird man sich häufig genug mit einem Evangelium beholfen haben, und gewiss sind viele der stereotyp gewordenen Textmischungen (§ 5, 5) dadurch entstanden, dass solche, welche die Herrnworte aus anderen Evangelien kannten, das bei ihnen geläufige danach änderten oder ergänzten. Aber welche Evangelienschrift es auch war, die in der einzelnen Gemeinde gebraucht wurde, es war immer das Evangelium von Christo. In dem Gen. obj. zeigt sich noch deutlich, wie erst von der mündlichen Verkündigung von Christo (de Christo) der Name auf Schriften, in denen dieselbe fixirt war, übergegangen ist (vgl. § 5, 6 not. 2).

Während man früher als selbstverständlich voraussetzte, dass die apostolischen Denkwürdigkeiten, auf welche sich Justin beruft, unsere vier Evangelien seien, wurde dies zuerst von dem älteren Rationalismus bestritten; aber seine Hypothesen konnten durch die eingehenden Untersuchungen von Winer und Olshausen als beseitigt gelten. Aufs Neue wurde die Frage angeregt durch Credner; aber durch die Widerlegungen von Bindemann und Semisch konnte die hergebrachte Ansicht für neu befestigt gelten[4]). Zum dritten Male wurde die Frage aufgenommen durch die Tübinger Schule, deren Grundanschauung es entsprach, unsere vier kanonischen Evangelien möglichst tief herabzurücken und als den letzten Niederschlag einer älteren Evangelienliteratur anzusehen, die erst durch die sich bildende katholische Kirche aus dem Gebrauch der Gemeinden verdrängt sei. So ging Schwegler in s. nachapostol. Zeitalter (1846) noch über Credner hinaus, indem er dem Justin jede Kenntniss der kanonischen Evangelien absprach und ihn nur das mit dem Hebräerev. identische Petrusevangelium benutzen liess. Allein schon Hilgenfeld, der zuerst von Justin noch vorzugsweise das Petrusev. gebraucht sein liess, das er als eine Uebergangsstufe zwischen Matth. und Lukas und als die Grundschrift unseres Markus dachte, hat je länger je bestimmter die Benutzung unserer vier Evang. zugestanden. Endlich hat Credner in s. „Geschichte des Kanon“ das von Justin benutzte Petrusevangelium aus einer älteren harmonistischen Zusammenstellung der evangelischen Geschichte im Sinne und Geiste des Petrus erwachsen lassen. Engelhardt aber lässt den Justin bereits eine zum kirchlichen Gebrauche zusammengestellte Harmonie unserer drei ersten Evangelien benutzen. Umgekehrt sucht Bousset nachzuweisen, dass Justin in seinen Herrnworten vielfach die unserm Matth. und Lukas zu Grunde liegenden Logia benutzt habe[5]).

---

[4]) Die Hypothese Stroth's in Eichhorn's Repertorium Bd. 1, 1777, der in den justinischen Citaten nur Fragmente des Hebräerevangeliums entdeckte, fand bei den Führern des Rationalismus, wie Semler, Weber, Rosenmüller, Wegscheider, grossen Anklang, weil sie ihrer Tendenz, die späte Bildung des Kanon und die Priorität häretischer Evangelien nachzuweisen, entsprach. Eichhorn empfahl sich die Ansicht, dass Justin eine dem Hebräerevangelium verwandte Bearbeitung des schriftlichen Urevangeliums benutze, im Zusammenhange mit seiner Evangelienhypothese (Vgl. Gratz, kritische Untersuchungen über Just.'s apost. Denkw. Stuttgart 1814). Paulus (in s. exeg.-krit. Abhandlungen 1784) dachte an eine Evangelienharmonie aus Markus und Lukas. Gegen alle drei vgl. Winer, Just. Mart. evang. canon. usum fuisse ostenditur. Lips. 1819. Olshausen, Echtheit der vier kanonischen Evangelien. Königsb. 1823. Credner (Beiträge zur Einl. I. Halle 1832), dem Mayerhoff u. A. beitraten, gab zwar zu, dass Justin unsre vier Evangelien gekannt habe, liess ihn aber hauptsächlich das judenchristliche Petrusevangelium, das er Dial. 106 fand, gebrauchen. Vgl. dagegen Bindemann in den Theol. Stud. u. Krit. 1842, 2. Semisch, die apost. Denkw. Justin's, Hamb. u. Gotha 1848. De Wette, Reuss und Bleek wollten höchstens das Hebräer- oder Petrusev. neben unseren vier benutzt sein lassen.

[5]) Die ältere Position der Tübinger Schule vertritt noch Scholten (Die ältesten Zeugnisse betr. die Schriften des N. T. Bremen 1867), und Volkmar wusste sie nur zu halten, indem er das 4. Evangel. den Justin benutzen liess (Ueber Justin und sein Verhältniss zu unsern Evang., Zürich 1853, vgl. Theol. Jahrb. 1855). Vgl. Hilgenfeld, Krit. Untersuchungen über die Evang. Justins, Halle 1850 und dagegen Ritschl, Theol. Jahrb. 1851. Engelhardt, Das Christenthum Justin's des Märtyrers, Erlangen 1878. Bousset, Die Evangeliencitate Justin's, Göttingen 1891, und dazu Schürer in der Theol.-Lit. Ztg. 1891, No. 3. L. Paul

2. Dass unter den Apomnemoneumata Justins sich auch ein ausserkanonisches Evangelium befunden habe, ist bei der verschwindenden Geringfügigkeit der Züge, die sich nicht auf unsere Evangelien zurückführen lassen, im Verhältniss zu dem reichen Material, welches auf die gegenwärtige Gestalt der letzteren führt, wenig wahrscheinlich[1]). Dass Justin sich eines einzelnen Evangeliums bedient habe, wird trotz der gelegentlichen Verweisung auf das Evangelium schlechthin (Dial. 100, vgl. 10) dadurch, dass er von den ἀπομνημονεύματα sagt: ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (Apol. I, 66) und ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι (Dial. 103), offenbar ausgeschlossen (vgl. auch Nr. 1 not. 3). Die Freiheit, mit welcher die Herrnworte noch vielfach wiedergegeben werden, entspricht ganz dem, was wir in den älteren Urkunden des 2. Jahrhunderts gefunden haben (§ 5, 5), nur dass bei dem geflissentlichen Rückgang Justin's auf schriftliche Evangelien daneben auch schon umfangreichere wörtliche Citate sich finden, und, wo der Wortlaut abweicht, sicher vielfach Justin noch anders las, als wir heute nach den besten Textzeugen lesen (vgl. z. B. Matth. 11, 27 in Dial. 100. Apol. I, 63). Dass namentlich die Mittheilungen aus der evangelischen Erzählung vielfach ganz frei und unabhängig von dem Wortlaut einzelner Evangelien wiedergegeben werden, zeigt nur, wie fern für Justin noch eine Heilighaltung der evangelischen Schriften als solcher liegt; und darum braucht auch die naturgemässe Mischung von Zügen oder Herrnworten aus verschiedenen Evangelien nicht auf die Benutzung einer Evangelienharmonie zu führen[2]).

(Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1887) sucht wieder zu beweisen, dass Justin keines unserer kanonischen Evangelien gekannt habe.

[1]) Eine ganz andere Frage ist, ob derartige Züge, wie die Geburt Jesu in der Höhle, die Aufzählung seiner Zimmermannsarbeiten und die Feuererscheinung bei der Taufe im Jordan (Dial. 78. 88), die Ergänzung der Gottesstimme bei der Taufe aus Psalm 2, 7 (Dial. 88. 103) oder das einzige unbekannte Herrnwort (Dial. 47. Zu Dial. 35 vgl. § 5, 6. not. 1) ihm aus der mündlichen Ueberlieferung oder aus einem apokryphen Evangelium zugeflossen sind. Ersteres kann durch ein kontextwidriges Pressen des πάντα Apol. 1, 33 (No. 1. not. 1) nicht ausgeschlossen werden, letzteres folgt daraus noch keineswegs, dass dieselben auch in apokryphe Evangelien, oft in sehr verschiedener Fassung, übergegangen sind. Doch nimmt selbst Zahn an, dass das Protevangelium Jacobi und wohl auch das Evang. Thomae ihm bekannt gewesen seien. Harnack (Texte u. Unters. IX, 2) sucht zu erweisen, dass er das Petrusevangelium, dessen Bruchstücke jüngst bekannt geworden, benutzt hat. Ob ihm die Apol. I, 35. 48 erwähnten Pilatusakten wirklich vorgelegen haben, und in welcher Gestalt, ist sehr zweifelhaft. Manche derartige Züge sind wohl freie Ausmalung Justins, wie das Anbinden des Esels am Weinstock (Apol. I, 32) oder die Beschuldigung magischer Künste (Dial. 69), die wohl eine Ausdeutung von Matth. 9, 34 ist.

[2]) An sich wäre es nicht unmöglich, dass es schon vor Tatian derartige Versuche gegeben hätte, da die beginnende kirchliche Lesung der schriftlichen Evangelien sehr leicht zu dergleichen führen konnte. Aber auch wo solche Mischcitate bei Justin selbst oder bei anderen Schriftstellern wiederkehren, beweisen sie so wenig die Benutzung einer Evangelienharmonie, wie die eines un-

Es entspricht ganz den Thatsachen der vorjustinischen Zeit (§ 5, 6), dass die eigentliche Hauptmasse der justinischen Citate immer noch dem Matthäusevangelium entstammt[3]). Allein daneben zeigt sich Justin mit unserem Lukasevangelium bekannt[4]). Es erhellt, dass neben diesen beiden Evangelien das Markusevangelium, das so wenig Eigenthümliches hat, kaum in Betracht kommen konnte; aber jeden Zweifel an seiner Kenntniss schliesst die Erwähnung der Namengebung an die Zebedäiden (Mark. 3, 16 f.) aus, welche ausdrücklich auf die Apomnemoneumata des Petrus d. h. auf das Markusevangelium zurückgeführt wird (Dial. 106)[5]). Dass also

kanonischen Evangeliums, da dergleichen Mischungen sich schon in der mündlichen Ueberlieferung verfestigen oder einem Schriftsteller geläufig werden und von ihm auf andere übergehen konnten (vgl. 5, 5 not. 2). Dieselbe wird aber dadurch ausgeschlossen, dass viele dieser Textmischungen, auch wo sie wiederkehren, doch mehr oder weniger verschieden lauten, dass andere zu unerheblich sind oder zu Fremdartiges verknüpfen, um auf absichtliche Harmonistik zurückgeführt werden zu können. Vgl. z. B. das Citat von Matth. 3, 11 (Dial. 49), das nur eine ganz unerhebliche Aenderung nach den Parallelen, oder von Luk. 12, 4 (Apol. I, 19), das nur eine einzige Einmischung aus Matth. zeigt, und die wiederholte Einmischung aus Luk. 13, 26 in Matth. 7, 22 (Apol. I, 16. Dial. 76). So gewiss eine Textmischung wie Matth. 24, 5 mit 7, 15 (Dial. 35) nur eine rein memorielle sein kann, so gewiss auch Kombinationen, wie die von Matth. 4, 10 mit Mark. 12, 30 (Luk. 10, 27) oder Luk. 13, 26 mit Matth. 13, 42 (Apol. I, 16).

[3]) Es ist aber unser griechisches Evangelium, das Justin kennt und benutzt von der Magiergeschichte (Dial. 78) bis zu der Erfindung des Leichendiebstahls (Dial. 108), da er selbst Jesum die Jünger nach der Eselin mit dem Füllen schicken lässt (Dial. 53, vgl. Matth. 21, 2). Vgl. noch die vom Grundtext, wie von den LXX abweichenden Citate desselben, die gelegentlich mit der gleichen Citationsformel, wie bei Matth., eingeführt werden, die Fülle von Herrnworten, die nur das erste Evangelium kennt, oder von Fassungen derselben, die ihm ausschliesslich eigen sind, bis auf die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und den *πατὴρ ὁ οὐράνιος*.

[4]) Es findet sich bei ihm bereits eine Reihe von Herrnworten, die nur Lukas hat (Dial. 76, vgl. Luk. 10, 19; Apol. I, 17, vgl. Luk. 12, 48; Dial. 105, vgl. Luk. 23, 46) oder die in der spezifisch-lukanischen Fassung gegeben werden (Apol. I, 15, 16, vgl. Luk. 5, 32. 6, 27 f. 29. 34; I, 19, vgl. Luk. 12, 4. 18, 27; I, 66, vgl. Luk. 22, 19; Dial. 81, vgl. Luk. 20, 36). Die erzählenden Partien des Lukasevangeliums kennt Justin von der Kindheitsgeschichte, die er überall mit der des Matth. zusammenflicht, bis zur Leidensgeschichte, aus der er die Sendung Jesu zu Herodes (Dial. 103, vgl. Luk. 23, 7 f.), und zur Auferstehungsgeschichte, aus der er wiederholt die Belehrungen der Jünger aus der Schrift erwähnt (Apol. I, 50. Dial. 106, vgl. Luk. 24, 25 ff., 44 ff.). Ja selbst die Perikope vom Blutschweiss (Luc. 22, 44) kennt er schon aus den Apomnemoneumata, von denen er gerade an dieser Stelle bemerkt, dass sie nicht nur von Aposteln, sondern auch *ὑπὸ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων* (Luk. 1, 3) herrühren (Dial. 103).

[5]) Allerdings gehört auch dies Evangelium zu denen, welche von den *παρακολουθήσαντες* der Apostel verfasst sind (Dial. 103: *συντετάχθαι*); aber Justin weiss offenbar, dass es in der That die *ἀπομνημονεύματα* des Petrus sind, welche es enthält, wenn sie auch von einem Apostelschüler aufgezeichnet sind. Alle textkritischen Quälereien dieser Stelle sind hiernach ganz unnütz, die Beziehung des *αὐτοῦ* auf Christus ist unmöglich und dem ganzen Sprachgebrauch des Justin zuwider; alle Versuche aber, hier ein besonderes häretisches Petrusevangelium zu finden (Nr. 1), sind doch der Thatsache gegenüber, dass gerade hier auf eine lediglich bei Markus sich findende Notiz Bezug genommen wird, sehr aussichtslos. Uebrigens beruht auch die Angabe, dass Jesus ein *τέκτων νομιζόμενος* war

Justin unsere drei ersten Evangelien gekannt und benutzt hat, steht über jeden Zweifel fest.

3. Seit den Untersuchungen von Thoma über Justin's literarisches Verhältniss zum Johannesev. (Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, 3. 4) muss die einst von der Tübinger Schule so hartnäckig festgehaltene Behauptung, dass Justin das vierte Ev. noch nicht kenne, als definitiv beseitigt gelten. Seine ganze Logoslehre stammt ohne Frage aus dem Johannesevangelium, und manche der seiner Erzählung eigenthümlichen Züge hat Justin aufbewahrt[1]). Nur ein Herrnwort freilich wird aus ihm angeführt; und zwar nicht ohne eine durch Justin's Kontext veranlasste Aenderung und nicht ohne Einmischung einer Matthäusphrase (Apol. I, 61); dennoch zeigt die darauf folgende Reminiscenz an das Nikodemusmissverständniss unzweideutig, dass dem Apologeten Joh. 3, 3 f. vorschwebt. Wenn Justin aber gerade die Lehren von der Präexistenz und Gottheit Christi den Gegnern gegenüber aufrecht erhalten will, weil er *τοῖς δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι* folgen müsse, und sich für die Menschwerdung des *μονογενὴς τῷ πατρὶ* und des *ἐξ αὐτοῦ λόγος* auf die Apomnemoneumata beruft (Dial. 48. 105), so muss er das Johannesev. zu diesen gerechnet haben, zumal doch auch Dial. 103 darauf hinweist, dass mehr als eine Schrift unter ihnen war, die direkt von Aposteln herrührte. Immerhin bleibt es auffallend, dass er für das höhere Wesen Christi nur Matth. 11, 27 (Dial. 100) und keine der johanneischen Selbstaussagen anzieht, dass überhaupt gegen den reichlichen Gebrauch des 1. und 3. Ev. der des vierten sehr zurücktritt. Aber daraus folgt doch nur, dass Justin noch aus der Zeit herstammt, in welcher der Gebrauch der älteren, besonders des Matthäusevangeliums, ungleich verbreiteter war als der des Johannesevangeliums, und deren Kenntniss von

---

(Dial. 88), auf Mark. 6, 3, die wiederholte Angabe über den Ort, wo die Jünger das Füllen angebunden fanden (Apol. I, 32. Dial. 53), auf Mark. 11,4.

[1]) Justin handelt von dem *μονογενής* (Dial. 105), der vor allen Geschöpfen mit dem Vater beisammen war und durch den Alles geschaffen (Apol. II, 6), von dem *σαρκοποιηθείς* (Apol. I, 32. 66), der den Herzen lebendiges Wasser giebt (Dial. 114, vgl. 69), von dem *γεγεννημένος οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ* (Dial. 63, vgl. Joh. 1, 13). Er sagt, dass uns durch ihn gegeben sei, *τὰ τοῦ πατρὸς ἐπιγνῶναι πάντα* (Dial. 121), dass wir durch ihn *ἐπὶ τὸν πατέρα προσχωροῦμεν* (Dial. 17) und nun *προσκυνοῦμεν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ* (Apol. I, 6). Vgl. das Wort des Täufers, der auch bei ihm stets nur Joh. genannt wird (Dial. 88, vgl. Joh. I, 20. 23), das *ἐκ γενετῆς* Apol. I, 22. Dial. 69 (vgl. Joh. 9, 1) und den *λαόπλανος* Dial. 69 (vgl. Joh. 7, 12). Nach Apol. I, 63 hat Jesus die Juden überführt, *ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν* (Joh. 8, 19), nach Dial. 106 wusste er, *τὸν πατέρα αυτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ* (Joh. 13, 3). Vgl. noch die Beziehung auf die Vollziehung der Beschneidung am Sabbat (Dial. 12, vgl. Joh. 7, 22 f.) und die Fassung des Citats aus Sacharja 12, 10 (Apol. I, 52, vgl. Joh. 19, 37). Selbst an 1. Joh. 3, 1 erinnert das *θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμεν* (Dial. 123) und an 1. Joh. 3, 8, dass Christus Mensch geworden sei *ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμονίων* (Apol. II, 6).

den Herrnsprüchen und der Herrngeschichte sich wesentlich auf Grund der aus ihnen stammenden Gemeinüberlieferung gebildet hatte (vgl. § 5, 7)[2]).

4. In dem Maasse, in welchem Justin für die Herrnworte und die Geschichte des Herrn auf die schriftlichen Denkwürdigkeiten der Apostel zurückgeht, treten diese als die spezifischen Träger der Heilsbotschaft bedeutsam hervor. Immer wieder erzählt er, wie die Apostel in Folge des Kreuzestodes Christi abgefallen waren und sich zerstreut hatten, bis der Auferstandene ihnen erschien und sie überzeugte, dass sein Leiden in der Schrift geweissagt sei (Apol. I, 67, Dial. 53. 76. 106), wie sie dann aber, mit einer von ihm gesandten göttlichen Kraft ausgerüstet (Apol. I, 50. Dial. 42), von Jerusalem aus in alle Welt ausgezogen seien als seine Gesandten (Apol. I, 39. 45. 49), um den gekreuzigten und erhöhten Christus als die Erfüllung aller Prophetie zu verkündigen[1]). Mit ihrer Verkündigung von Christo ging aber Hand in Hand die Verkündigung seiner Lehre (Apol. I, 40. 42) oder des Wortes Gottes (Apol. I, 39. Dial. 109), d. h. des neuen, von ihm gegebenen Gottesgesetzes, weshalb der Glaube an ihre Lehre immer zugleich die Sinnes- und Lebensänderung, eine neue Herzensbeschneidung zur Folge haben muss (Apol. I, 53. Dial. 114)[2]). Aber noch immer weiss sich die Gemeinde im Vollbesitz dieser lebendigen mündlichen Verkündigung der Apostel (vgl. § 6, 2); an einen Rückgang auf die schrift-

---

[2]) Was seiner eingehenderen Beschäftigung mit dem Lukasev. entstammt, konnte sich mit dem aus Matth. Ueberkommenen leichter amalgamiren, als was er im Johannesevangelium las. Dieses konnte die Entwicklung seiner theologischen Anschauung fördern und bestimmen, aber den Kreis der ihm geläufigen Herrnworte nicht erweitern. Dass er bewusster Weise einen Unterschied zwischen den älteren Evangelien als geschichtlichen Urkunden und dem vierten als einer Lehrschrift gemacht habe, muss entschieden abgelehnt werden; aber die Thatsache, dass das Bild des geschichtlichen Lebens und Lehrens Christi, das in der Gemeinde lebte, sich aus den älteren Evangelien gestaltet hatte, ist auch für seinen Gebrauch der Apomnemoneumata noch maassgebend geblieben.

[1]) Wenn sie wiederholt als die Zwölfe bezeichnet werden (Apol. I, 39. Dial. 42), so sucht die Tübinger Schule darin sicher mit Unrecht eine Antithese gegen den Apostel Paulus, da es ja Justin überall darauf ankommt, den Ursprung der apostolischen Verkündigung in seinem unmittelbaren Zusammenhange mit der Geschichte Jesu zu verbürgen. Offenbar rühren diese Darstellungen aus der ebenfalls als Urkunde gebrauchten Apostelgeschichte her (vgl. Apol. I, 50 mit Act. 1, 8. 2, 3), deren Kenntniss schon die Anwendung von Psalm 2 auf Herodes und Pilatus (Apol. I, 40, vgl. Act. 4, 26) und manche andere Anklänge (vgl. Apol. I, 49 mit Act. 13, 27. 48. Dial. 16 mit Act. 7, 52, Dial. 36. 76 mit Act. 26, 22 f.) verbürgen.

[2]) Auch dabei ist keineswegs bloss an eine Wiederholung der Herrnworte aus ihrer Erinnerung gedacht (vgl. § 6, 2), da ja die göttliche Kraft Christi, mit der sie ausgerüstet, sie befähigte, überhaupt das Leben der Heiden neu zu regeln, wie denn auch die näheren Details über den Taufritus auf ihre Lehre zurückgeführt werden (Apol. I, 61). Nun kann ihr Wort, das die Heiden die rechte *θεοσέβεια* lehrt, geradezu dem *νόμος* an die Seite gestellt werden (Dial. 100), es ist dieselbe *φωνὴ τοῦ θεοῦ*, welche durch sie wieder redet, wie sie durch die Propheten geredet hat, und die Abwendung von allem weltlichen Wesen wirkt (Dial. 119).

lichen Urkunden derselben ist um so weniger zu denken, als zur Widerlegung der in der Gemeinde aufgetauchten Irrlehren die Berufung auf das A. T. und die nun auch in ihrem geschichtlichen Gehalt (vgl. N. 1) stärker ausgebeuteten Apomnemoneumata in ihrer vollkommenen Uebereinstimmung mit jenem wesentlich genügte. Die einzige apostolische Schrift, die ausser diesen bei Justin erwähnt wird, ist die Apokalypse des Apostels Johannes, die aber nicht wegen der darin enthaltenen apostolischen Lehre in Betracht kommt, sondern wegen ihrer Weissagung vom tausendjährigen Reiche (Dial. 81) und sich so von selbst den ATlichen Propheten anreiht[3]. Von einer Sammlung apostolischer Briefe oder ihrer kanonischen Geltung und Gleichstellung mit der ATlichen Schrift oder auch nur mit den Evangelien kann also noch gar keine Rede sein.

Dass trotzdem Justin auch paulinische Briefe kennt und von ihnen beeinflusst ist, steht unbedingt fest. Es ist durchaus charakteristisch, dass es vor Allem die Verwendung des A. T.'s im christlichen Sinne ist, welche er sich aus dem Römerbrief angeeignet hat, wie die vielen in Fassung, Verknüpfung und Deutung beiden gemeinsamen Citate (vgl. Röm. 3, 11—17 und Dial. 27; 9, 27 ff. und Dial. 55; 10, 16 und Dial. 42; 11, 2 ff. und Dial. 39. 46; 14, 11 und Apol. I, 52) und die wiederholten Ausführungen über die Rechtfertigung Abr.'s als des Vaters der gläubigen Heiden aus Röm. 4 (Dial. 11. 23. 119) zeigen. Aus dem ersten Korintherbrief stammt der ATliche Typus des Passahlammes (Dial. 111: ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθείς und Dial. 14: τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα, vgl. 1. Kor. 5, 7. 8), das Bild von dem Leibe mit den vielen Gliedern (Dial. 42, vgl. 1. Kor. 12), das Bild vom Samenkorn für das Auferstehen mit dem ἀφθαρσίαν ἐνδύσασθαι (Apol. I, 19, vgl. 1. Kor. 15), die ἀνάμνησις τοῦ πάθους, die Christus παρέδωκεν (Dial. 41. 70, vgl. 1. Kor. 11) und die σχίσματα καὶ αἱρέσεις (Dial. 35, vgl. 1. Kor. 11, 18 f.). Vgl. noch den Gegensatz der σοφία ἀνθρώπεια und der δύναμις θεοῦ 1. Kor. 2, 5 und Apol. I, 60. An den Galaterbrief erinnern wieder vorzugsweise die Citate von dem Fluch des Gesetzes und des am Kreuze Hängenden nach ihrer Fassung und Anwendung auf das Erlösungswerk (3, 10. 13) in Dial. 95. 96. Dasselbe gilt von dem Citat des Epheserbriefs (4, 8, vgl. Dial. 39. 87) und von der Verwendung des Typus der Beschneidung im Kolosserbrief (2, 11 f. vgl. Dial. 41. 43), doch erinnert

---

[3] Nur dafür, dass in ihr der Oberste der Dämonen als ὄφις, σατᾶν, διάβολος bezeichnet wird (Apok. 20, 2), beruft sich Justin auf τὰ ἡμέτερα συγγράμματα (Apol. I, 28), und die freie Verwendung des Citats aus Sacharja 12, 10 in Dial. 14 klingt offenbar an Apok. 1, 7 an. Die Stelle Justin's über die Johannesapokalypse hat Rettig (Ueber das erweislich älteste Zeugn. f. d. Echth. d. Apok. Leipz. 1829) mit ganz unhaltbaren Gründen für unecht erklärt. Ueber Justin's Verhältniss zur Apostelgeschichte vgl. Overbeck, Ztschr. f. wiss. Theol. 1872. 3; über sein Verhältniss zu Paulus (vgl. Otto in d. Ztschr. für hist. Theol. 1842, 1. 43, 1. Thoma in d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, 3. 4) wäre Bestimmteres auszusagen, wenn das Fragment de resurrectione (Otto, Corpus Apolog. III, App.) von Justin herrührte, wie Zahn (Zeitschrift für Kirchengesch. VIII, 1) zu beweisen sucht. Doch sind noch nicht alle Zweifel gehoben (vgl. Bousset, die Evangeliencitate Justin's), und muss daher bis auf Weiteres von dem Gebrauch des merkwürdigen Fragments abgesehen werden.

an letzteren noch der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und sein *πρὸ πάντων εἶναι* (1, 15. 17, vgl. Dial. 85. 96. 138), wie an den zweiten Thessalonicherbrief der *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* und *τῆς ἀποστασίας* (Dial. 32. 110, vgl. 2. Thess. 2, 3. 7) und das *δίκας τίνειν διὰ πυρὸς αἰωνίου* (Apol. I, 17, vgl. 2. Thess. 1, 8 f.). An die Pastoralbriefe erinnert der häufige Ausdruck *ἐπιφάνεια τοῦ Χριστοῦ*, sowie *τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια* (Dial. 7. vgl. 1. Tim. 4, 1) und *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ* (Dial. 47, vgl. Tit. 3, 4)[4]. Nach dem Hebräerbrief heisst Christus wiederholt *ἀπόστολος* (3, 1), vielleicht auch *πρωτότοκος* und *ἄγγελος* (1, 6. 9), am wahrscheinlichsten *ὁ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισ. βασιλεὺς Σαλὴμ καὶ αἰώνιος ἱερεὺς ὑψίστου* (7, 1 ff., vgl. Dial. 113) und der *ἀρχιερεύς* (vgl. noch Dial. 13 mit Hebr. 9, 13 f.). Diese Benutzung apostolischer Briefe entspricht ganz der der johanneischen Schriften (Nr. 3).

5. Auch Justin kennt also noch keinen Kanon apostolischer Schriften, nicht einmal einen Evangelienkanon; denn wenn es auch thatsächlich wahrscheinlich nur unsere vier Evangelien sind, die er benutzt, so gebraucht er sie doch als geschichtliche Urkunden, aber nicht als heilige Schriften[1]. Dennoch musste die von ihm zuerst bezeugte gottesdienstliche Lesung der Evangelienbücher sehr bald von selbst dazu führen, dass dieselben den heiligen Schriften des A. T.'s gleichgeachtet wurden. So wird bereits bei Tatian, dem Schüler Justin's, ein Wort des johannneischen Prologs (Ev. 1, 5) ganz wie ein ATliches Schriftcitat eingeführt (Orat. ad Gr. 13: *τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον*). Prinzipiell ist es freilich immer noch der in den Evangelien redende Herr, der eigentlich die kanonische Autorität bildet, die Herrnworte sind die *λόγοι οἷς ἐντρεφόμεθα* (Athenag. leg. 11), und noch der Brief der Gemeinden zu Lyon und Vienne (bei Euseb. h. e. 5, 2) citirt ganz in der alten Weise ein Herrnwort (*ἐπληροῦτο τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου*

[4]) Auch hier fehlt also neben dem 1. Korintherbrief der zweite, für dessen Kenntniss die *ψευδαπόστολοι* Dial. 35 nichts beweisen können, neben dem 2. Thessalonicherbrief der erste, wie bei Polykarp, und von den Gefangenschaftsbriefen der an die Philipper, da das *ἐδούλευσεν καὶ τὴν μέχρι σταυροῦ δουλείαν* Dial. 134 noch keine sichere Reminiscenz an Phil. 2, 7 f. ist. Dagegen erinnert der Weltuntergang durch Feuer im Gegensatz zur Sündfluth Apol. II, 7 an 2. Petr. 3, 6 ff.

[1]) Der bei Justin nachgewiesene Thatbestand wird durch die etwa gleichzeitigen Quellenschriften der sogen. apostolischen Kirchenordnung (vgl. Harnack, Texte u. Unters. II, 5) bestätigt, in denen nur eine ATliche Stelle mit *γέγραπται* angeführt wird (§ 4). Daneben erscheinen die Herrnworte „des Lehrers" oder „unseres Lehrers" als Autorität (§ 6. 8), darunter ein in unseren Evangelien nicht vorkommendes (§ 8: *προέλεγεν γὰρ ἡμῖν ὅτε ἐδίδασκεν, ὅτι τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται*). Auch die Apok. wird § 2 als maassgebende Schrift vorausgesetzt, sofern die *πρεσβύτεροι* derselben (Kap. 4) für die kirchlichen Presbyter vorbildlich sind. Dagegen werden die Paulusbriefe noch nicht als normgebend citirt, obwohl der Verfasser 1. Kor. und Thess. kennt und ein grosser Theil seiner Anordnungen auf den Pastoralbriefen ruht. Auch in den Acta Pauli et Theclae, die derselben Zeit angehören mögen und sich vielfach an die Apostelgeschichte anlehnen, finden sich Anklänge an Matth. (Kap. 5) und vielleicht selbst an Joh. 17, 9 (Kap. 24). Von den Paulinen ist 1. Kor. zweifellos bekannt, wahrscheinlich auch Gal.; manche Personalien der Dichtung scheinen den Pastoralbriefen entnommen zu sein. Vgl. Zahn, Gesch. des NTl. Kanon Bd. 2. X, 8.

ἡμῶν εἰρημένον: Joh. 16, 2). Allein thatsächlich sind es doch wesentlich unsere Evangelien, aus denen dieselben geschöpft werden[2]), und die nun, weil sie diese Herrnworte enthalten, als *κυριακαὶ γραφαί* den ATlichen an die Seite treten, wie aus den bei Euseb. h. e. 4, 23 erhaltenen Worten des Dionysius v. Korinth (c. 170) erhellt. Den drei älteren reiht sich aber seit Justin immer entschiedener das vierte als völlig gleichwerthig an[3]). Dass dies sich freilich keineswegs gleichzeitig überall vollzog, zeigt die Thatsache, dass es in gut kirchlichen Kreisen Kleinasiens noch um 160 bis 170 Leute gab, welche das Johannesevangelium entschieden ablehnten. Allerdings giebt Iren. (ad. haer. III, 11, 9) als Motiv nur ihr antimontanistisches Interesse an, das sich an der Parakletverheissung stiess; aber da alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass dieselben mit den Alogern des Epiphanius (haer. 51), der auf ihrer Bestreitung durch Hippolyt fusst, identisch sind, so wird ihre Abneigung gegen die Christologie des Evangeliums, um deretwillen sie dasselbe dem Kerinth zuschrieben, doch wohl von vorn herein mit maassgebend gewesen sein, wie sie sich denn auch auf die

---

[2]) Von Hegesipp, der in der Jakobuslegende das Wort Luk. 22, 34 verwerthet (Euseb. h. e. 2, 23), erwähnt Eusebius, dass er *ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου (καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου) τινὰ τίθησιν καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει* (h. e. 4, 22). Aber dass er das Hebräerevang. für die spezifische oder auch nur eine wesentliche Quelle der ihm maassgebenden Herrnworte ansah, liegt darin doch durchaus nicht. Dagegen hören wir noch gegen Ende des Jahrh., dass man in der Gemeinde zu Rhossus das nach seinen jetzt entdeckten Fragmenten wahrscheinlich unsere vier Evang. voraussetzende Petrusevangelium (vgl. v. Schubert, Die Composition des pseudopetr. Evangelienfragments. Berlin 1893) las, und dass sogar der Bischof Serapion von Antiochien diesen Gebrauch gestattete, bis er sich überzeugte, dass dasselbe doketische Irrthümer enthielt, und es aus seinem Sprengel entfernte (Vgl. Euseb. h. e. 6, 12).

[3]) Tatian, in dessen Griechenrede sich keine deutliche Anspielung auf eine synoptische Stelle findet, zeigt ausser dem bereits erwähnten Citat wiederholt Anklänge an dasselbe (orat. 4, vgl. Joh. 4, 24; 5, vgl. Joh. 1, 1; 13, vgl. Joh. 1, 5; 19, vgl. Joh. 1, 3), und Athenagoras schöpft seine Logoslehre offenbar aus Johannes. Vgl. die Anspielung auf Joh. 1, 3 (leg. 4. 10) und in letzterer Stelle das Sein des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne (vgl. auch die *κοινωνία τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν* leg. 12 mit 1. Joh. 1, 3). Ausserdem erscheinen bei Athenagoras neben dem *φησὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα* (leg. 18) mit dem *φησί* schlechthin eingeführt Herrnworte aus Matth. 5, 28, Mark. 10, 11, Luk. 18, 27 (leg. 32. 33. de resurr. 9), und in freier Anwendung Sprüche, deren Text aus Matth. und Luk. gemischt ist (leg. 1. 11. 12). Ob der in ganz eigenthümlicher Weise als Rede des Logos eingeführte, auf eine spätere Gemeindesitte bezügliche Spruch leg. 32 ein geschichtliches Herrnwort sein soll, lässt sich billig bezweifeln. Auch in dem Gemeindebriefe bei Euseb. h. e. 5, 2 finden sich neben dem ausdrücklichen Citat aus Joh. 16, 2 ausser einer Reminiscenz an Luk. 1, 5 nur Anklänge an das Johannesevangelium (vgl. die *πηγὴ ὕδατος ζῶντος*, den *παράκλητος* und *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, das *ψυχὴν ὑπὲρ τ. ἀδελφῶν*). Ganz ähnlich steht es mit den wohl in die Zeit Marc. Aurel's gehörigen Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike. Neben Reminiscenzen an Matth. u. Luk. wird ausser mancherlei Anklängen an johanneische Ausdrucksweise ausdrücklich mit *κατὰ τὴν θείαν ὑπόμνησιν κυρίου* Joh. 4, 23 citirt (v. 7). Vgl. noch v. 17 mit Joh. 8, 44. 1. Joh. 3, 8 und v. 39 mit Act. 7, 55. Joh. 8, 56, während alle Anklänge an NTliche Briefe ganz unsicher sind. Vgl. Harnack in Text. u. Unters. III, 3. 4.

Widersprüche des Evangeliums mit den Synoptikern beriefen. Freilich beginnt gerade in Kleinasien jetzt umgekehrt auch der geschichtliche Theil des Johannesevangeliums neben der aus den älteren Evangelien stammenden Vorstellung von der Geschichte Jesu gewürdigt zu werden. Melito von Sardes berechnet in einem Fragment (vgl. Otto, Corp. Apol. IX, p. 416) die öffentliche Wirksamkeit Christi auf eine *τριετία*, was nur auf Grund des Johannesev. möglich ist, während er vor der Taufe nach Luk. 3, 23 30 Jahre zählt; Polykrates von Ephesus (bei Euseb. 5, 24) bezeichnet den Johannes nach Joh. 13, 25 als *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*, und Apollinaris von Hierapolis spielt in einem Fragment in der Passahchronik (ed. Dindorf p. 14) nicht nur zweifellos auf Joh. 19, 34 an, sondern verwirft die richtige Auffassung von dem Todestage Christi bei den Synoptikern wegen der abweichenden Darstellung bei Johannes, sofern dann *στασιάζειν δοκεῖ τὰ εὐαγγέλια*. Ihm bilden also die Evangelien bereits ein geschlossenes, gleich heiliges Ganzes, in dem von einem Widerspruch nicht die Rede sein kann.

6. Erst als immer allgemeiner zum Bewusstsein gekommen war, dass es vier und nur vier Evangelien gebe, die hin und her in den Gemeinden gelesen wurden und damit anerkannt waren, konnte man auf den Gedanken kommen, aus denselben eine Evangelienharmonie für den kirchlichen Gebrauch zusammenzustellen, da das Markusevangelium viel zu wenig ihm allein Eignendes hat und das Johannesevangelium einem solchen Versuche viel zu grosse Schwierigkeiten entgegenstellt, als dass man etwa aus einer Menge anderer gerade diese vier für einen solchen ausgesucht hätte. Dass nun Tatian eine solche Evangelienharmonie veranstaltet hat (*συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθείς*) und dieselbe *τὸ διὰ τεσσάρων* nannte, erzählt Eusebius (h. e. 4, 29). Er sagt, dass es zu seiner Zeit noch hie und da im Gebrauch sei; thatsächlich ist es in der Kirche von Edessa und in anderen syrischen Kirchen noch bis ins 5. Jahrhundert hinein das Evangelium gewesen, das allein im Gottesdienst gelesen wurde. Noch c. 450 hat Theodoret von Kyros über 200 Exemplare desselben in seiner Diözese vorgefunden und, weil er manche Auslassungen in ihm für Verstümmlungen in häretischem Interesse hielt, entfernt, um es durch die vollständigen vier Evangelien zu ersetzen (haer. fab. 1, 20).

Die im Zusammenhange mit den Hypothesen über das Ev. Justin's (Nr. 1) ausgebildeten Ansichten, dass das sogenannte Diatessaron das Petrusevangelium oder eine Gestalt des Hebräerev. gewesen sei, hatten immer eine starke Instanz gegen sich an dem Zeugniss des Dionysius Bar Salibi im 12. Jahrh., dass das von Ephraim dem Syrer kommentirte Diatessaron Tatian's mit den Eingangsworten des Johannesevangeliums begonnen habe (vgl. Daniel, Tatian, der Apologet. Halle 1837. Semisch, Tat. Diatessaron. Vratisl. 1856),

sind aber definitiv beseitigt durch eine armenische Uebersetzung jenes Kommentars, welche von A. Aucher ins Lateinische übertragen und von G. Moesinger verbessert, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben ist (Venedig 1876). Vgl. darüber A. Harnack in der Zeitschr. für Kirchengeschichte 1881, 4. Th. Zahn, Tatian's Diatessaron. Erlangen 1881, Geschichte des NTl. Kanon Bd. 1. I, 8. Bd. 2. VI. und Neue kirchl. Zeitschr. 1894, 2. Hemphill, the Diatessaron of Tatian. London 1888. R. Harris, Fragments of the commentary of Ephrem Syrus upon the Diat. 1895. Hill, the Diatessaron of Tatian. Edinburg 1894. Hiernach bleibt kein Zweifel übrig, dass Tatian unsere vier Evangelien in ein Ganzes verarbeitet hat. Es ist in ihr der Wortlaut derselben noch sehr frei behandelt und stark verkürzt, was doch nur geschehen konnte, ehe die Evangelienbücher als solche ein geheiligtes Ansehen in den Gemeinden besassen. Selbst Auslassungen, wie die der Genealogien, waren vielleicht ursprünglich ganz unverfänglich und hatten ihren Grund nur darin, dass diese für die kirchliche Vorlesung nicht geeignet erschienen. Dass hier auch solche Züge, wie die Lichterscheinung am Jordan, noch aufgenommen sind, beweist nur aufs Neue, wie wenig Grund man hat, bei Justin dafür auf ein besonderes Ev. zurückzugehen (vgl. Nr. 2 not. 1). Die seltsame Nachricht des Epiph. (haer. 46, 1), wonach Einige das Diatessaron *καθ' Ἑβραίους* nennen, hat Zahn dadurch zu erklären versucht, dass er das Diatessaron syrisch abgefasst sein lässt; sie erklärt sich aber freilich auch, wenn der Irrthum nur aus dem, was man von einer syrischen Uebersetzung desselben wusste, entstanden ist.

Freilich wird es auch nicht allzulange gedauert haben, bis sich daneben das Bedürfniss nach einem „Evangelium der Getrennten“ in der syrischen Kirche geltend machte, und die beiden uns erhaltenen Uebersetzungen (Cureton, Remains a of very ancient recension of the four gospels in Syriac. London 1858, vgl. Fr. Baethgen, der griech. Text des cureton. Syrers. Leipzig 1885. The four gospels in syriac. Cambridge 1894 und dazu Nestle in Theol. Lit. Zeitung 1894, Nr. 25) umfassen ebenfalls unsere vier Evangelien und zeigen wohl noch den Einfluss des syrischen Diatessaron. Das gleiche Bedürfniss wird früher bereits zu Uebersetzungen geführt haben, welche unsere vier Evangelien den lateinisch redenden Gemeinden zugänglich machten und ebenfalls zeigen, dass der Gebrauch der einzelnen Gemeinden sich allmählig ausgeglichen hatte und jede alle vier besitzen wollte[1]). Selbst in den pseudoklementinischen Homilien sind nach dem 1853 aufgefundenen Schlusse (vgl. 19, 22 mit Joh. 9, 2 f.) unsere vier Evangelien gebraucht worden, und die gnostischen Johannesakten des Leucius Charinus, die wohl noch vor 160 entstanden sind, schliessen sich aufs Engste an das Johannesevangelium an (vgl. Zahn, Acta Joannis. Erlangen

---

[1]) Vgl. Ziegler, Die lat. Bibelübersetzungen vor Hieronymus, München 1879. In den zahlreichen nach Ziegler erschienenen Einzelpublikationen zur Geschichte und den Rezensionen der Itala ist das Material noch nicht umfassend genug untersucht, um für die Kanonsgeschichte verwerthet werden zu können.

1880)[2]. So bildete sich allmählig ein fester Evangelienkanon, d. h. die ausschliessliche kirchliche Geltung unserer vier Evangelien. Wann dieselbe eine feste und allgemeine geworden ist, lässt sich natürlich nicht mehr bestimmen; gewiss ist, dass Irenäus, als er in den achtziger Jahren sein grosses Werk gegen die Ketzer schrieb, es als eine feststehende Thatsache betrachtet, dass der Logos uns *τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον* gegeben hat, und dies als eine providentielle Fügung aus der Bedeutsamkeit der Vierzahl zu erweisen sucht (adv. haer. III, 11, 8). Ebenso gewiss ist es für Tertullian, dass die autoritas ecclesiarum apostolicarum unseren vier Evangelien zur Seite steht (adv. Marc. 4, 5), und Klemens v. Alex. bezeichnet die vier Evangelien als *τὰ παραδεδομένα ἡμῖν* (Strom. 3, 13)[3]. Wenn er aber in seinen Hypotyposen eine *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* mittheilt über die Ordnung, in welcher die Evangelien geschrieben seien (bei Euseb. h. e. 6, 14), so ist klar, dass schon bei jenen *πρεσβύτεροι* diese vier Evangelien als die kirchlich allein gültigen angesehen wurden[4]. Damit war die erste Grundlage

---

[2]) Auch den Heiden galten nur die schriftlichen Evangelien als die *συγγράμματα* der Christen. Wir sehen aus der Schrift des Origenes gegen den Celsus, dass derselbe aus ihnen die Christen als aus den von ihnen selbst anerkannten Urkunden widerlegen will (2, 74), und dass er darunter wesentlich unsere vier Evangelien versteht. Wenn er denselben vorwirft, dass sie *τὸ εὐαγγέλιον* drei und viermal und öfter geändert hätten (2, 27), so war das offenbar der Eindruck, den er von der Mischung des Gleichen und Verschiedenen in den Evangelien empfing; doch scheint er neben unseren Evangelien auch häretische Umbildungen derselben gekannt zu haben. Aus seiner Polemik erhellt, dass auch er hauptsächlich Matth., aber auch Luk. und Joh. benutzt; und aus seiner Hinweisung darauf, dass in der Auferstehungsgeschichte Einige von zwei Engeln erzählen (Luk., Joh.) und Einige von Einem (Matth., Mark.), sehen wir, dass er unsere vier Evangelien als die *συγγράμματα* der Christen kennt (5, 52. 56).

[3]) Wenn Klemens daneben häufig (vgl. Resch, der 16 zählt) Worte Christi anführt, die sich in den Evangelien nicht finden, so stammen dieselben wohl meist aus der mündlichen Ueberlieferung, wie die freie Umbildung von Matth. 6, 33 (Strom. 1, 24), selbst da, wo sie als *γραφή* angeführt (1, 8. 28. 5, 5) oder auf ein Evangelium zurückgeführt werden (5, 10), was einfach auf Verwechslung beruhen wird, wie ohne Frage der Christo 3, 15 zugeschriebene Ausspruch (vgl. § 5, 6 not. 1). Dass Klemens das Hebräerevangelium anerkannt hat, lässt sich aus 2, 9, wo ein Spruch aus ihm neben Plato's Theaetet und den *παραδόσεις* des Matthias (vgl. darüber Zahn, Bd. 2, IX, 6) angeführt wird, nicht erweisen, und das Aegypterevangelium (vgl. Zahn, Bd. 2. IX, 2) schliesst er ausdrücklich von den überlieferten Evangelien aus (3, 13), woraus freilich nicht folgt, dass er nicht auch aus einem derartigen sich ein ihm echt erscheinendes Wort Christi angeeignet haben könnte. Auch in dem pseudocyprianischen Traktat „de aleatoribus“, den Harnack (Texte u. Untersuchungen Bd. V, 1. Leipz. 1888) dem Bischof Victor von Rom (189—99) zuschreibt, finden sich Kap. 3 zwei unbekannte Herrnworte, die er freilich auch nur mit einem dicit dominus einführt, während er sonst stets in evangelio hinzufügt.

[4]) Auch Theophilus v. Ant. kennt nach seiner Schrift ad Autol. sicher die Evangelien des Matthäus (3, 13), des Lukas (2, 13) und des Johannes (2, 22). Hieronymus las nach de viris ill. 25 einen commentarius in evangelium unter seinem Namen, dessen Echtheit er dort zwar zu bezweifeln scheint, den er aber

eines NTlichen Kanon gelegt. Es wird namentlich bei Tertullian klar werden, wie sich die Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts bereits durch das kirchliche Herkommen in Betreff der Evangelien gebunden fühlte. Um so mehr wird man annehmen können, dass schon wenigstens zwei Dezennien vergangen waren, seit dieses Herkommen sich gebildet hatte und mehr oder weniger fest geworden war.

7. Je klarer man erkennt, unter welchen Verhältnissen sich im dritten Viertel des zweiten Jahrh. die Sammlung der vier Evangelien kirchliche Geltung errang, um so weniger ist daran zu denken, dass in dieser Zeit schon eine Sammlung NTlicher Briefe mit gleichem kirchlichen Ansehen existirte. Melito von Sardes verschafft sich und giebt genaue Kunde von Zahl und Ordnung der Bücher des alten Bundes (Euseb. h. e. 4, 26), von einem gleichen Bemühen um NTliche Schriften hören wir nichts. Es kann neueren Verdunklungen des Thatbestandes gegenüber nicht scharf genug hervorgehoben werden, dass Alles, was man von offiziellen Sammlungen und von gottesdienstlicher Lesung apostolischer Briefe vor der Zeit des Irenaeus voraussetzt, auch nicht die leiseste Spur eines urkundlichen Beweises für sich hat[1]). Anders stand es ja mit der Apokalypse, die als ein Werk prophetischen Geistes schon von Justin als Beweismittel angezogen wird (Nr. 4)[2]). Wenn es aber bei Athenagoras heisst: δεῖ κατὰ

später ohne solche Bedenken erwähnt (vgl. praef. in Matth.), und der nach der epist. 121 ad Algas. quattuor evangelistarum dicta irgendwie harmonistisch verarbeitete. Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des NTlichen Kanon. 2. Erlangen 1883. Harnack, Texte u. Unters. I, 4. 1883. Bornemann, zur Theophilusfrage in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. X, 2.

[1]) Wenn Eusebius aus einem Brief des Dionysius von Korinth erschliesst, dass sogar der sogen. erste Clemensbrief ἐξ ἀρχαίου ἔθους in seiner Kirche gelesen werde (h. e. 4, 23), so sagt doch die von ihm dafür angeführte Stelle nur, dass die Korinther einen von den Römern empfangenen Brief am Sonntage, also in der ordentlichen Gemeindeversammlung, gelesen haben und dies immer wieder einmal zu ihrer Vermahnung thun werden, wie auch mit dem durch Clemens geschriebenen. Es handelt sich also um eine gelegentliche Lesung solcher Gemeindebriefe, die mit der gottesdienstlichen Lesung heiliger Schriften garnicht zu vergleichen ist. Wenn man sagt, dass ohne vorangegangene Partikularsammlungen das Erscheinen einer festen Sammlung von 13 Paulinen um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts unerklärlich sei, so ist doch nicht zu übersehen, dass sich in Korinth ohne absichtliche oder gar offizielle Sammlung leicht genug die dorthin gerichteten Briefe mit den an die mazedonischen Gemeinden geschriebenen (Phil. Thess.) zusammenfanden, und ebenso in Ephesus die nach Kleinasien gerichteten (Eph. Kol. Philem. Gal.) mit dem Römerbrief, der ja nur dort mit dem Empfehlungsschreiben für die Phoebe (§ 23, 7) verbunden sein kann. Nach Ephesus waren auch die beiden Briefe an Tim. gekommen, denen sich leicht der an Titus zugesellte. Erwachte einmal das Bedürfniss nach einer umfassenden Sammlung der apostolischen Urkunden, so lag nichts näher, als von diesen beiden Hauptzentren der paulinischen Wirksamkeit her die dort allmählig bekannt gewordenen Briefe des Apostels zu erfragen, und dann hatte man eben jene 13 beisammen.

[2]) Ueber sie hat nach Euseb. h. e. 4, 26 auch Melito v. Sardes geschrieben. Athenagoras (leg. 36) denkt an sie bei dem ἀποδώσειν τὴν γῆν τοὺς ἰδίους νεκροὺς

τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτὸν τοῦτο — ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν (de resurr. 18), so ist zu erwägen, dass es sich auch hier nicht um die Belehrung oder Ermahnung eines Apostels als solchen handelt, sondern um eine Stelle, wo Paulus im prophetischen Geiste redend sagt: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω (1. Kor. 15, 51. 53). Im Uebrigen finden sich in den zuverlässig dieser Zeit angehörigen Schriftstücken[3]) keine Citate aus NTlichen Briefen, sondern nur mehr oder weniger deutliche Anklänge an solche, welche von schriftstellerischer Verwerthung einzelner Worte oder Ausdrücke aus ihnen zeugen, wie bei Justin (Nr. 4).

So klingt der Römerbrief schon bei Tatian an (orat. 4: τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα, vgl. Röm. 1, 20; orat. 11: δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν, vgl. Röm. 7, 15); bei Athenagoras findet sich die λογικὴ λατρεία aus Röm. 12, 1 (leg. 13) und eine offenbare Nachbildung von Röm. 1, 27 (leg. 34); in dem Gemeindebrief bei Euseb. h. e. 5, 2 das ζέων τῷ πνεύματι aus Röm. 12, 11 und eine wörtliche Benutzung von Röm. 8, 18; im Martyrium des Polykarp (Kap. 10) eine Anspielung auf Röm. 13, 1. 7. An den ersten Korintherbrief finden sich in der Griechenrede und dem Martyrium nur schwache Anklänge (vgl. das Bild vom ναός und die ψυχικοί in orat. 15 und Mart. Pol. 1 mit 1. Kor. 10, 33. 11, 1), bei Athenag. de resurr. ausser dem oben erwähnten Citate die Lehre von der Verwandlung der Ueberlebenden (Kap. 12. 16) und ein so eigenthümlicher Ausdruck wie das δουλαγωγεῖν (Kap. 19). Auch von dem zweiten Korintherbrief (2, 14 f.) findet sich endlich eine Spur in dem,

(Apok. 20, 13), und in dem Brief der Gemeinden zu Lyon und Vienne, der jedenfalls die Apokalypse kannte, da unzweifelhaft in ihm auf 14, 4 angespielt wird (vgl. auch den πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς und den πρωτότοκος τῶν νεκρῶν aus Apok. 3, 14. 1, 5 bei Euseb. 5, 3), wird aus ihr eine Stelle (22, 11) citirt mit ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ (Euseb. h. e. 5, 2), wenn hier nicht eine Verwechslung mit Dan. 12, 10 vorliegt.

[3]) Dahin gehört aber sicher nicht die Ep. ad Diogn. in ihren Schlusskapiteln, wo es Kap. 11 heisst: εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται, καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ, und Kap. 12 mit ὁ ἀπόστολος λέγει 1. Kor. 8, 1 angeführt wird. Auch wenn die jüngst veröffentlichten Akten des Apollonius (vgl. Harnack in den Sitzungsberichten der Akad. der Wiss. Berlin 1893, 37) aus den ersten achtziger Jahren stammen, gehören sie bereits in die Zeit des Irenäus hinein. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn hier auf die dem Verf. zweifellos bekannten Paulusbriefe (vgl. v. 28 mit Röm. 14, 8) als auf göttliche Schriften (v. 26), wie v. 39 die ATlichen heissen, verwiesen und auf 1. Tim. 2, 1 als einen Befehl des göttlichen Gebots angespielt (v. 9) wird. Dagegen antworten die scillitanischen Märtyrer um 180 auf die Frage: „quae res sunt in capsa vestra?“: libri et epistulae Pauli viri justi (vgl. Robinson in Texts and Studies II, 2. 1891). Dass hier die Paulusbriefe noch von den heiligen Schriften, zu denen sicher das A. T. und die Evangelien gehören, unterschieden werden, ist so klar, dass die Ausflüchte Zahn's (Kanongesch. I, p. 102 f.) sich selbst verurtheilen. Auch im Traktat de aleatoribus (§ 7, 6 not. 3), wo nur das A.T. und die Apokalypsen als scriptura divina citirt werden, heben sich noch die Citate aus den apostolischen Briefen, die stets als Worte eines (fast ausschliesslich benannten) Apostels eingeführt und sehr frei wiedergegeben werden, von den meist sehr treuen Citaten der scriptura divina und des Evangeliums ab, in denen der Herr redet.

θριαμβεύειν und der εὐωδία Χριστοῦ (bei Euseb. 5, 2, 29. 35) und eine offenbare Anspielung auf 5, 10 bei Athen. de resurr. 18. Letzterer kennt auch die πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα aus Gal. 4, 3 (leg. 16). Von den kleineren Paulinen findet sich eine zweifellose Anspielung an Phil. 2, 6 in dem Gemeindebrief, sowie eine Reminiscenz an den ἀντικείμενος des zweiten Thessalonicherbriefes und seine Parusie (Euseb. 5, 2. 3); von den Pastoralbriefen ist der erste an Tim. dem Athenagoras wohl bekannt (vgl. 2, 2. 2, 8 mit Kap. 13. 37 und das φῶς ἀπρόσιτον Kap. 16), und im Gemeindebriefe bei Euseb. 5, 2 findet sich das στῦλος καὶ ἑδραίωμα aus 1. Tim. 3, 15. Dagegen findet sich keine sichere Spur vom Hebräerbriefe, da in dem ἀπαύγασμα Tatian's (orat. 16) und den ἄγγελοι λειτουργοί (Athen. leg. 10) eine solche so wenig vorliegt, wie in den Ausdrücken ἀσωτία (orat. 17) oder σκήνωμα (orat. 15) eine Spur der Petrusbriefe. Wohl aber liegt eine Anspielung auf 1. Petr. 5, 6 klar vor in dem Gemeindebriefe (Euseb. 5, 3, vgl. auch das τιμὴν ἀπονέμειν Athenag. leg. 32), der auch sicher die Apostelgeschichte kennt (vgl. den ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς und die Erwähnung des Stephanusgebets bei Euseb. 5, 3), aus der bei Tatian nur einige seltene Ausdrücke vorkommen (σπερμολόγος, θεομάχοι orat. 6. 13).

Dass, abgesehen von etwaigen Weissagungsworten, noch nirgends das Bedürfniss vorhanden ist, auf die Schriften der Apostel als Beweismittel für die Lehre zurückzuweisen, zeigt klar, wie noch bis über das dritte Viertel des 2. Jahrh. hinaus die Bedingungen für die Sammlung eines epistolischen Kanon gänzlich fehlen. Um so auffallender muss es erscheinen, wenn es die Tübinger Schule für eine dem Geiste der Zeit angemessene, völlig unverfängliche schriftstellerische Form erklärt, dass in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. zahlreiche Schriften unter apostolischem Namen in Umlauf gesetzt wurden (vgl. Koestlin, Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche. Theol. Jahrb. 1851, 2), während man doch nicht absieht, was diese Form für einen Zweck hatte in einer Zeit, in welcher man noch gar kein Bedürfniss einer schriftlichen Beurkundung der Apostellehre fühlte, und der Name eines Apostels an der Spitze einer Schrift ihr noch keineswegs eine einzigartige Autorität verlieh. Dagegen zeigen diese angeblichen Urkunden des 2. Jahrh. gerade von dem, was den wirklichen Urkunden desselben charakteristisch ist, von der Berufung auf die Herrnworte und die schriftlichen Evangelien, noch keine Spur. Seltsam genug bleibt es ohnehin, dass die geistig jedenfalls bedeutendsten und theologisch tiefsten Produkte dieser Zeit sich alle mit erborgten Apostelnamen schmücken, während nur die ungleich schwächeren und unbedeutenderen unter eigenem Namen oder dem Namen von Zeitgenossen aufzutreten wagen. Offenbar können es nur dieselben Zeitverhältnisse gewesen sein, welche das Bedürfniss eines Rückganges auf die apostolischen Schriften einerseits und die Entstehung einer pseudonymen apostolischen Literatur andrerseits veranlasst haben.

8. Der Kanon der apostolischen Lehrüberlieferung.

1. Von weittragender Bedeutung für die Entwicklung des Kanon ist der Kampf mit dem Gnostizismus geworden. Hier konnte weder die heilige Schrift A. T.'s ausreichen, deren Autorität vielfach selbst bestritten wurde, und aus der mittelst der allegorischen Auslegung auch in der Kirche das Verschiedenste herausgedeutet wurde, noch der ihr immer mehr zur Seite tretende Evangelienkanon, der als eine neue heilige Schrift aufs Neue der allegorischen Auslegung einen schrankenlosen Spielraum bot. So ergab sich von selbst der Rückgang auf die Lehre der Apostel, die ja die letzte Quelle aller Kunde von den Herrnworten gewesen und von ihm selbst als Verkündiger des neuen christlichen Lebensgesetzes berufen waren (§ 6, 2. 7, 4), die nun also auch die in Betreff der Lehre kontrovers gewordenen Fragen autoritativ entscheiden mussten. Sie hatten ja nichts Anderes überliefert, als was der Herr ihnen überliefert hatte, oder bekannt, als was er selbst bezeugt hatte (Iren. adv. haer. III, 9, 1. 17, 4, vgl. Tertull. de praescr. haer. 6: acceptam a Christo disciplinam fideliter assignaverunt, vgl. Kap. 21). Ihre Lehre, wie sie in den Gemeinden überliefert war, tritt nun immer bedeutsamer neben die normative Autorität des A. T.'s und der Herrnworte, oder geradezu an die Stelle der letzteren[1]). Noch lebt das Bewusstsein davon, dass ihre Verkündigung ursprünglich eine mündliche gewesen sei, die sie erst später in Schriften überliefert haben (Iren. adv. haer. III, 1, 1, vgl. Tert. de praescr. haer. 21). Auch wenn sie keine Schriften hinterlassen hätten, wäre ihre Ueberlieferung in den Gemeinden ebenso sicher zu finden, wie denn thatsächlich viele Gemeinden unter den Barbaren auch ohne Schriften sie treu bewahren (III, 4, 1 f.). So wird mehr und mehr die von den Aposteln stammende, in den Gemeinden lebendige Lehrüberlieferung der Kanon, d. h. die normative Autorität, nach welcher zu beurtheilen ist, was rechte Lehre sei.

Das Wort *κανών* bezeichnet ursprünglich eine Richtschnur, Regel, Norm (Gal. 6, 16. 2. Kor. 10, 13. 15, vgl. 1. Clem. 1, 3 *ἐν τῷ κανόνι τ. ὑποταγῆς*, 41, 1: *τὸν*

---

[1]) Immer wieder wird bei Irenäus jene dreifache Norm aufgezählt: *προφῆται ἐκήρυξαν, ὁ κύριος ἐδίδαξεν, ἀπόστολοι παρέδωκαν* (adv. haer. I, 8, 1) oder ausführlicher: lex annuntiat, prophetae praeconant, Christus revelat, apostoli tradunt, ecclesia credit (II, 30, 9). Allein schon Serapion sagt bei Euseb. 6, 12: *τοὺς ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν*; daher kann es auch einfach heissen, die Verkündigung der Kirche habe ihr Zeugniss a prophetis et ab apostolis et ab omnibus discipulis (III, 24, 1, vgl. Tert. adv. Hermog. 45: prophetae et apostoli non ita tradunt). Die *ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις* rührt von den heiligen Aposteln her, das von ihnen und den Lehrern Ueberlieferte ist eine *θεία παράδοσις* (Klem. Strom. 1, 1. 7, 16), weshalb auch die Apostel unmittelbar mit den Propheten zusammengestellt werden (1, 9), das durch sie vermittelte Gesetz mit dem durch Moses gegebenen (Paedag. 3, 12).

ὡρισμένον τῆς λειτουργίας κανόνα). Schon 1. Clem. 7, 2 ist der σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανών die uns überlieferte Norm, nach welcher zu bestimmen ist, was gut und wohlgefällig sei in Gottes Augen. Bei Polykrates v. Ephes. (Euseb. h. e. 5, 24) ist der κανὼν τῆς πίστεως noch nicht die Norm, nach welcher zu bestimmen ist, was zu glauben sei, sondern die dem Glauben d. h. den Gläubigen eigene Norm, welche die kirchliche Sitte lediglich nach dem Evangelium bestimmt. Erst später wird der Ausdruck auf die Lehrnorm angewandt. In ea regula incedimus, sagt Tertullian, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit (de praescr. 37); dies ist die regula fidei, a Christo instituta cap. 13 (vgl. de carne Chr. 2: si christianus es, crede, quod traditum est ab eis, quorum fuit tradere). Auch bei Irenäus ist der κανὼν τ. ἀληθείας der Glaube, welchen die Kirche von den Aposteln und ihren Schülern erhalten hat (adv. haer. I, 9, 4, vgl. 10, 1), und bei Klemens ist ὁ σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανών der κανὼν τ. ἐκκλησίας (Strom. 1, 1. 7, 17), der κανὼν τ. πίστεως (4, 15). Schon dieser Sprachgebrauch sagt es aufs Deutlichste, dass ursprünglich nicht eine Sammlung von Schriften der Kanon gewesen ist, sondern die in der Gemeinde überlieferte Lehre, die durch die Apostel auf Christum zurückgeht, dass man erst allmählig, wie von den überlieferten Herrnworten auf die Evangelien, so von der überlieferten Apostellehre auf die Apostelschriften zurückgegangen ist.

2. Wenn die Gnosis ihre neuen, den herrschenden kirchlichen fremden, ja vielfach entgegengesetzten Anschauungen als christliche, d. h. mit dem Urchristenthum im Einklang stehende erweisen wollte, so lag es am nächsten, dass auch sie sich auf eine von den Aposteln herstammende, aber in ihren Kreisen allein erhaltene mündliche Ueberlieferung berief[1]). Demgegenüber war es freilich den Kirchenvätern leicht, für die in der Gemeinde lebende Ueberlieferung allein den nachweislich apostolischen Ursprung in Anspruch zu nehmen. Irenaeus stützt die Gewissheit der echten Ueberlieferung der apostolischen Lehre in der Kirche auf die successiones presbyterorum, die man bis auf die Apostel hinauf verfolgen könne (adv. haer. III, 2, 2. 3, 1), Tertullian auf das Zeugniss der von den Aposteln gegründeten Gemeinden, die den tradux fidei et semina doctrinae haben,

---

[1]) Ptolemäus beruft sich in dem Brief an die Flora auf die ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν und will πάντας τοὺς λόγους κανονίσαι τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ (Epiph. haer. 33, 7). So berief sich Basilides auf seinen Lehrer Glaukias, der als ἑρμηνεύς des Petrus ihm dessen Lehre überliefert habe, oder auf den Apostel Matthias (Philosoph. 7, 20), Valentin auf einen gewissen Theodas, der ein γνώριμος des Paulus gewesen sein sollte (Klem. Strom. 7, 17), die Ophiten auf eine Frau Namens Mariamne, die ihre Lehre von Jakobus, dem Bruder des Herrn, empfangen habe (Philosoph. 5, 7. 10, 9). Sie behaupteten, dass die Apostel non omnia omnibus revelasse, quaedam secreto et paucis demandasse (Tert. de praescr. haer. 25), oder beriefen sich, wie die gnostische πίστις σοφία, auf eine Geheimtradition, die auf Christum selbst zurückgehen sollte (Iren. adv. haer. I, 25, 5. II, 27, 2 f. III, 2, 1). Sagt doch auch ein Klemens von Alex., dass die wahre Gnosis ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν (Strom. 6, 7).

und ihrer weiteren Pflanzungen (de praescr. haer. 20, vgl. adv. Marc. 1, 21. 4, 5). Immer wieder aber beriefen sie sich auf die Einmüthigkeit der kirchlichen Ueberlieferung im Gegensatz zu der bunten Mannigfaltigkeit der Irrlehren (Iren. adv. haer. I, 10, 1 f. II, 27, 1. Tert. de praescr. haer. 20. 28. 32. Klem. Strom. 7, 17: *μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις*), und auf das höhere Alter derselben im Gegensatz zu der erst später aufgekommenen Abweichung von ihr. Die Irrlehrer sind viel später aufgetreten als die Bischöfe, denen die Apostel die Gemeinden übergaben (Iren. adv. haer. V, 20, 1), sie können den apostolischen Ursprung ihrer Gemeinden nicht nachweisen (Tert. praescr. haer. 32); die Wahrheit ist das Frühere, die Häresie das Spätere (de praescr. haer. 30. adv. Marc. 1, 1., vgl. Klem. Strom. 7, 16, Iren. adv. haer. I, 21, 5)[2].

3. So sind die Häretiker zuerst dazu gedrängt worden, auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückzugehen in der Hoffnung, durch ihre Umdeutung die Lehren, in welchen sie von der Lehrüberlieferung der Kirche abwichen, aus ihnen als apostolische Lehren nachweisen zu können. Sie brauchten ja nur die in der Kirche selbst übliche allegorische Interpretation des A. T.'s auf die Evangelien und die apostolischen Schriften zu übertragen. Die Thatsache, dass sie zuerst die apostolischen Schriften als solche citirt und auf sie als normative Lehrautorität ihre Anschauungen gegründet haben, erklärt sich völlig ausreichend daraus, dass die Kirche in dem vollen Bewusstsein, aus der mündlichen Ueberlieferung her im Besitz der apostolischen Lehre zu sein, eine Bewährung derselben durch den Rückgang auf einzelne überlieferte Schriften der Apostel durchaus nicht bedurfte, dass die Häretiker aber gerade ihre Abweichung von der Lehrtradition der Kirche nur rechtfertigen konnten, wenn sie eine Begründung dafür in diesen Schriftdenkmälern suchten. Diese Thatsache selbst aber steht unbedingt fest durch die den ATlichen ganz analogen NTlichen Schriftcitate in den Philosophumena, in den Exzerpten aus den Werken des Theodotus (hinter den Werken des Klemens v. Alex.) und in dem Brief des Ptolemäus an die Flora

---

[2]) Wieviel Selbsttäuschung auch immerhin bei dieser Vertheidigung der apostolischen Lehrüberlieferung mit unterlief, da ja die straffere Gemeindeorganisation, welche ihr Recht auf die apostolische Succession der Bischöfe stützte, selbst erst im Kampfe wider die Häresie und als eine Waffe für denselben entstanden war; darüber konnte doch kein Zweifel sein, dass die häretischen Richtungen sich im Gegensatze befanden zu dem, was in den Gemeinden von Alters her als apostolische Lehre galt, und dass ihre Berufung auf Sonder- und Geheimtraditionen nicht im Stande war, die Gewissheit der Kirche zu erschüttern, dass die in ihr geltenden Lehranschauungen auf die mündliche Ueberlieferung der Apostellehre zurückgingen.

(bei Epiph. haer. 33)[1]). Es wird aber dieselbe auch dadurch bestätigt, dass zuerst in häretischen Kreisen ein Interesse an der Exegese erwacht. Nur wenn die apostolischen Schriften, als welche jetzt auch die einst nur als Quelle der Herrnworte und Herrngeschichte gewürdigten Evangelien (§ 7, 1) in Betracht kamen, als normative Urkunden zur Entscheidung von Lehrfragen gebraucht wurden, konnte sich das Bedürfniss herausstellen, den Sinn ihrer Aussprüche exegetisch festzustellen oder die Lehren, die man durch sie legitimiren wollte, auf exegetischem Wege in ihnen nachzuweisen. Wie Basilides 24 Bücher *ἐξηγητικά* über das Evangelium und der Valentinianer Herakleon den ersten Kommentar über das Johannesevangelium schrieb (vgl. noch Harnack, Marcion's Kommentar zum Evangelium in Brieger's Zeitschr. f. Kirchengesch. IV, 4.), so werden dem Tatian, der in seiner Griechenrede nur dürftige Anklänge an die apostolischen Schriften zeigt (§ 7, 7), aus seiner häretischen Zeit wiederholt Umdeutungen apostolischer Worte im Sinne seiner Irrlehren nachgewiesen (vgl. seine Deutung von Gal. 6, 8 bei Hieron. z. d. St. u. von 1. Kor. 15, 22 bei Iren. adv. haer. III, 23, 8). Immer wieder wird ihnen von den Kirchenvätern vorgeworfen, wie sie durch willkürliche Exegese den Schriftworten einen Sinn aufzwingen, der ihren Lehren entspricht[2]). Demgegenüber hatte Irenaeus doch Recht, wenn er behauptete, dass nur *ὁ τὸν κανόνα*

---

[1]) Es ist dafür völlig unerheblich, wie weit sich mit Sicherheit erweisen lässt, ob die Auszüge in den Philosophumena aus unmittelbaren Werken des Basilides, Valentin und anderer ältesten Gnostiker herrühren, da auch die Blüthe ihrer Schüler und darum die diesen angehörigen Schriften in eine Zeit fallen, in welcher bei den Kirchenschriftstellern an einen gleichen Gebrauch der NTlichen Schriften noch nicht zu denken ist. Vgl. hierüber Jacobi in der deutschen Zeitschrift f. christl. Wiss. 1851, 28 f. 1853, 24 f., Scholten, Die ältesten Zeugn., betr. die Schriften des N. T.'s, übers. von Manchot. Bremen 1867. Hofstede de Groot, Basilides als erster Zeuge für Alter und Autorität der NTlichen Schriften. Leipz. 1868. G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Berlin 1871. Salmon, the Cross-References in the Philosophumena in der Zeitschrift Hermathena 1885. Stähelin, die gnostischen Quellen Hippolyts (Texte u. Unters. VI, 3. Leipz. 1890).

[2]) Vgl. Iren. adv. haer. I, 3, 6: *ἐφορμίζειν βιαζόμενοι τὰ καλῶς εἰρημένα τοῖς κακῶς ἐπινενοημένοις ὑπ' αὐτῶν. — ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας καὶ ῥᾳδιουργήσαντες τὰς ἐξηγήσεις*, vgl. 8, 1. Gerade so wirft ihnen Klem. v. Alex. vor, dass sie *διαστρέφουσι τὰς γραφὰς πρὸς τὰς ἰδίας ἡδονὰς — βιαζόμενοι πρὸς ἡδυπαθείας τὰς ἑαυτῶν* (Strom. 3, 4, vgl. 7, 16: *τὰ ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδεδομένα σοφίζονται δι' ἑτέρων περιεγχειρήσεων ἀνθρωπείας διδασκαλίας*). Mit Recht sagt Tert. de praescr. haer. 38: Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae. So heisst es von ihnen, dass sie scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt (Iren. adv. haer. III, 12, 12, vgl. Tert. de praesc. haer. 17). Daher erklärt es Tertullian für einen blossen Schein, wenn Valentinus integro instrumento uti videtur, während er in Wahrheit plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum (de praescr. haer. 38).

τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων auch den wahren Sinn der Schrift verstehen könne (adv. haer. V, 9, 4), oder Klemens, wenn er den *ἐκκλησιαστικὸς κανών*, der die *ἐξήγησις τῶν γραφῶν* bestimmen müsse, in der *συνῳδία καὶ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδεδομένῃ διαθήκῃ* findet (Strom. 6, 15), oder Tertullian, wenn er sagt, dass nur wo die veritas fidei Christianae, auch die veritas expositionum (de praescr. haer. 19) sei. Denn so gewiss dieser Grundsatz als allgemeiner exegetischer Kanon irreführen muss, so gewiss hatte eine Zeit, deren Glaubensbewusstsein noch auf der lebendigen apostolischen Lehrüberlieferung beruhte, ein Recht, dasselbe zum Maassstabe für das Verständniss der apostolischen Schriftdenkmäler zu machen. Dann aber war freilich klar, dass damit wenig gewonnen war, wenn man von der mündlichen Lehrüberlieferung auf die schriftlichen Urkunden der Apostelzeit zurückging. Der Streit verwandelte sich nur in einen Streit um die rechte Auslegung der letzteren, und dieser Streit konnte zuletzt doch nur wieder entschieden werden aus der ersteren[3]).

4. Mussten sich die Häretiker bald überzeugen, dass sie mit ihrer Schriftumdeutung nicht weit kamen, so schritten sie zur Schriftverfälschung[1]). So entstanden die häretischen Umbildungen kanonischer Evangelien, wie das *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* (§ 7, 6, not. 3) und das Petrusevangelium (vgl. § 7, 5, not. 2). Auch das Hebräerevang. zeigt in seinen späteren Formen gnostische Einflüsse. Wie weit das *εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην* oder das evang. veritatis der späteren Valentinianer solche Umbildungen waren oder ganz eigene Erdichtungen, wie die sogen. apokryphischen Evangelien, wissen wir nicht. Dass es auch an solchen nicht fehlte, sagt schon Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22 und zeigt Irenäus, der von einem *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν* redet (adv. haer. I, 20, 1, vgl. Epiph. haer. 30, 23). Dahin gehört ohne Frage die sogen. pseudoklementinische Literatur, nicht nur

---

[3]) Daher will Tertullian die Häretiker garnicht zur disputatio de scripturis zulassen, weil ihnen die possessio scripturarum garnicht zukommt (de praescr. haer. 15. 16): non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est (Kap. 19). Gerade weil die Berufung auf die apostolischen Schriftdenkmäler von den Häretikern ausgegangen war, ist ihnen die Kirche noch nicht ohne weiteres auf diesen Boden gefolgt.

[1]) Dionysius v. Korinth klagt bei Euseb. 4, 23 über das Verfälschen (*ῥαδιουργῆσαι*) der Evangelien durch Weglassungen und Zusätze, wie Klem. v. Alex. über ihr *μετατιθέναι* (Strom. 4, 6, vgl. die Klage des Origenes über das *μεταχαράσσειν* der Valentinianer contra Cels. 2, 27, wie über Apelles, der evangelia purgavit, was ihm auch Epiph. haer. 44, 4 vorwirft). Von Tatian wird erzählt, dass er *τινὰς φωνὰς τοῦ ἀποστόλου μεταφράσαι, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν* (Euseb. h. e. 4, 29), und Tertullian klagt ganz allgemein über die adjectiones und detractationes der Häretiker (de praescr. haer. 17. 38). Vgl. noch das Citat bei Euseb. h. e. 5, 28.

in den jetzt noch vorhandenen Gestalten derselben, sondern auch in ihren nur vermuthungsweise festzustellenden Grundlagen. Hier haben wir einen kühnen Versuch, den κανὼν τῆς ἐκκλησίας oder τῆς ἀληθείας, von dem schon hier immer die Rede ist, dadurch zu fälschen, dass unter genau präzisirter Verbürgung des Ursprungs dieser Ueberlieferung Reden des Petrus mitgetheilt werden, dem die eigenthümlichen Lehranschauungen des Verfassers oder der Richtung, welcher er angehört, in den Mund gelegt sind. Wie diese Literatur schon selbst eine Art Nachbildung der Apostelgeschichte ist, so schliessen sich an sie apokryphische Apostelgeschichten an, wie die gnostischen Johannes-, Petrus- und Andreas-Akten, die theilweise freilich auch mehr den Charakter der sogen. apokryphischen Evangelien tragen, in denen doch die Lust am Fabuliren die Haupttendenz ist (vgl. darüber Zahn, Bd. 2. X, 5. 6). Von einer Erdichtung von Lehrschriften unter dem Namen von Aposteln werden wir im muratorischen Kanon hören (§ 10, 2, vgl. auch Serapion bei Euseb. 6, 12). Allein diese ganze Schriftstellerei konnte auf die Kirche wenig Einfluss gewinnen, die sich bewusst war, die veritas scripturarum zu besitzen, die authenticae litterae, von denen aus sie diese adulteratio scripturarum zurückwies (Tert. de praescr. haer. 19. 36. 38)[2]). Wie ernstlich die Kirche darüber wachte, dass nicht Unechtes unter diese Schriften eingemischt wurde, zeigt das Beispiel jenes asiatischen Presbyters, der die Acta Pauli et Theclae verfasst hatte und doch, obwohl er es aus Liebe zu Paulus gethan zu haben behauptete, abgesetzt wurde (Tert. de bapt. 17).

5. Freilich erkannte die Kirche selbst von jeher neben der apostolischen Autorität immer auch die prophetische an (§ 5, 4, not. 1). Die Gabe der Prophetie war ja nicht beschränkt auf die Gottesmänner des alten Bundes,

---

[2]) Höchstens leichtere Umbildungen der Evangelien, die schwerer zu bemerken waren, konnten in der Kirche sich eine Zeit lang behaupten, wie die Geschichte des Petrusevangeliums zeigt (bei Eus. h. e. 6, 12, vgl. § 7, 5, not. 2), um so mehr, weil sie aus einer Zeit stammten, wo auch die Kirche noch keineswegs an eine bestimmte Form der Herrnworte sich gebunden wusste, wo neben der schriftlichen Ueberlieferung derselben noch die mündliche herging mit ihrer freien lebendigen Gestaltungsfähigkeit, die auch selbst manchen Zug arglos dem Lebensbilde des Herrn hinzufügte, welcher lediglich der späteren Vorstellung von demselben entsprach. Aber sobald eben diese häretische Umbildung dazu fortschritt, ihre Sonderanschauungen, die mit dem in der Kirche lebenden Bilde ihres Herrn und seiner durch die Apostel überlieferten Lehre in Widerspruch standen, in dasselbe einzutragen, oder sobald den neuen Erdichtungen von vorn herein dieser fremdartige Stempel aufgeprägt war, musste die Kirche sie zurückweisen. Dass die häretischen Anschauungen in angeblich alten Schriftdenkmälern vorlagen, konnte ihr den Blick nicht trüben für das Fremdartige und Widersprechende in ihnen, eben weil die Kirche die ihrigen keineswegs erst aus schriftlichen Denkmälern abgeleitet hatte, sondern aus einer lebendigen mündlichen Ueberlieferung, die ihr vielmehr der Maassstab wurde für Alles, was sich als echtes Schriftdenkmal der Apostelzeit ausgeben wollte.

deren Weissagungen in der Schrift A. T.'s niedergelegt waren, sie lebte in der Gemeinde. Ihretwegen war die Apokalypse ja die erste Schrift gewesen, auf die Justin sich berief (§ 7, 4), prophetische Aussprüche des Paulus waren die ersten gewesen, die man citirt hatte (§ 7, 7); und auch der Hirte des Hermas war ja ein prophetisches Buch. So konnte die Gnosis auch auf diesem Wege versuchen, ihren neuen Lehren Eingang zu verschaffen[1]). Aber an dem Auftreten des Montanismus hatte die Kirche gesehen, wohin eine schrankenlose Anerkennung der prophetischen Autorität führe. Die phrygischen Propheten hatten mit Berufung auf den verheissenen Paraklet im Namen Gottes eine strengere Lebensordnung geben wollen, welche die in die Welt sich einbürgernde Kirche nicht mehr vertrug, und die enthusiastische Erwartung des Urchristenthums von dem unmittelbaren Bevorstehen der Endvollendung erneuert, auf die man längst verzichtet hatte. Im Kampf mit dem Montanismus war die Kirche genöthigt worden, nach einem festen Maassstab zu suchen für das, was sich als göttliche Offenbarung ausgab, und als ein solcher boten sich wieder nur die apostolischen Schriften dar, deren Autorität also von einer neuen Seite her sich als unentbehrlich für die Kirche erwies[2]). Dann aber blieb der Gnosis nur noch ein Schritt übrig, das war die Kritik der apostolischen Autorität selbst[3]). Diesen Schritt that Marcion, indem er sich auf den Galaterbrief berief, um zu beweisen, dass die Urapostel unglaubwürdig seien (Tert. adv. Marc. 4, 3), weil sie legalia den Worten des Erlösers

[1]) Basilides wollte seine Weisheit von zwei Propheten empfangen haben, mit deren barbarischen Namen er den Hörern imponirte (Euseb. h. e. 4, 7), der Valentinianer Markus eine besondere Offenbarung über die Tetras (Iren. adv. haer. I, 14, 1), und so konnten sie sich eine Weisheit beilegen, mit der sich weder ein Petrus noch ein Paulus vergleichen könne (13, 6).

[2]) Wenn Zahn in der Einleitung zu seiner Kanongeschichte zu erweisen sucht, dass der Montanismus in der Kirche ein aus den Evangelien, apostolischen Briefen und der Apokalypse bestehendes Neues Testament vorgefunden und unter Anerkennung desselben seine Offenbarungen als ein ebenso dreigliedriges „neuestes Testament" ihm zu- resp. übergeordnet habe (vgl. dagegen Harnack, das N. T. um das Jahr 200. Nr. 2), so ist genau das Umgekehrte der Fall. Erst im Kampf mit dem Montanismus ist der Kirche, ebenso wie im Kampf mit der Gnosis, die Nothwendigkeit einer festen Lehrnorm zum Bewusstsein gekommen und damit die Bildung eines Neuen Testaments angebahnt.

[3]) Schon in der apostolischen Zeit gab es ja eine Richtung, welche den Apostel Paulus nicht als Apostel anerkennen wollte und in dem häretischen Judenchristenthum hatte diese Richtung nur ihre konsequente Ausbildung erhalten. Dasselbe verwarf fortgesetzt den Paulus als Apostaten und darum natürlich auch seine Schriften, wie die Lukasschriften, und hielt sich allein an das Matthäusevangelium (Iren. adv. haer. I, 26, 2. III, 15, 1, vgl. Euseb. h. e. 3, 27). Wenn Epiphanius sagt, dass sie eine eigene Apostelgeschichte besassen, in der Jakobus die Hauptrolle spielte und manches gegen Paulus Feindliche vorkam (haer. 30, 16), so waren ja die Pseudoklementinen eine solche Schrift, in der Jakobus als die oberste Autorität der Kirche erschien und Paulus unter der Maske des Simon Magus von Petrus bekämpft wurde (vgl. Nr. 4). Auch die Severianer verwarfen nach Euseb. h. e. 4, 29 die Briefe des Paulus und die Apostelgeschichte.

beigemischt hätten (Iren. adv. haer. III, 2, 2). Damit war die Bahn gebrochen, die apostolische Autorität als solche aufzulösen[4]).

6. Wenn Valentin noch ganz unbefangen die kirchlichen Evangelien gebraucht hat (Nr. 3 not. 2), so hat Marcion mit Bewusstsein die aus dem urapostolischen Kreise stammenden Evangelien, die er wohl kannte, verworfen, eben weil sie auf die Autorität der Urapostel zurückgingen, die er nicht anerkannte (Tert. adv. Marc. 4, 3, vgl. 4, 5. de carne Chr. 2). Indem er sich darauf berief, dass Paulus nur von einem Evangelium rede und nicht von Evangelien in der Mehrzahl, wollte er nur eines gelten lassen, das er nicht mit einem bestimmten Namen bezeichnet zu haben scheint (adv. Marc. 4, 2), das aber die Kirchenväter mit Recht als ein verstümmeltes Lukasevangelium erkannten (Iren. I, 27, 2. III, 12, 12)[1]). Von den apostolischen Briefen konnte er aber vollends seinem Grundsatze gemäss nichts annehmen, was aus dem urapostolischen Kreise stammte, sondern nur paulinische Briefe. Dass er auch diese verstümmelte, indem er alles entfernte, was seinen Ansichten nicht entsprach, sagt Irenäus ausdrücklich (adv. haer. I, 27, 2. III, 12, 12), und Tertullian bemerkt, dass nur der Brief an Philemon seiner Kürze (richtiger: seiner Unverfänglichkeit) wegen den fälschenden Händen Marcion's entging (adv. Marc. 5, 21). Da er nach derselben Stelle auch die Pastoralbriefe verwarf, so konnte er nach § 7, 7, not. 1 nur zu einer Anzahl von zehn paulinischen Briefen gelangen, die er nun allein und ausschliesslich als normative Schriften anerkannte, und zwar in folgender Reihenfolge: Gal., 1. und 2. Kor., Röm., 1. und 2. Thess., Eph. (dem er aber nach Kol. 4, 16 den Titel ad Laodicenses vorsetzte, vgl. Tert. adv. Marc. 5, 11. 17), Kol., Phil. und Philemon. Bei ihm also finden wir zuerst einen geschlossenen Kanon NTlicher Schriften.

---

[4]) Die Häretiker wollen emendatores der Apostel sein, sagt Iren. adv. haer. III, 1, 1. 2, 1; sie wenden sich zur Kritik der scripturarum ipsarum quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate: sie behalten sich vor, quasdam scripturas recipere, alias (scil. opinioni resistentes) rejicere (Tert. de praescr. haer. 17, de carne Chr. 3) unter allerlei lügenhaften Vorwänden (Klem. Strom. 7, 16). Uebrigens soll schon Tatian einige paulinische Briefe (wohl besonders die Timotheusbriefe, vgl. Klem. Strom. 2, 11) verworfen und nur den Titusbrief anerkannt haben (Hier. praef. ad Tit.). Irenäus findet gerade die firmitas der Evangelien dadurch bestätigt, dass jeder der Häretiker sich eines von ihnen ausgewählt habe, die Ebjoniten den Matthäus, Marcion den Lukas, die Kerinthianer den Markus, die Valentinianer den Johannes (adv. haer. III, 11, 7). Aber der Hauptrepräsentant dieses Standpunkts bleibt doch immer Marcion.

[1]) Tertullian deutet an, dass seine Schüler immer aufs Neue an diesem Evangelium geändert haben (adv. Marc. 4, 5), und so wird auch das Evangelium, das Origenes und Epiphanius bei Apelles fanden, nicht ein ganz eigenes Evangelium gewesen sein, wie Hieron. in seinem Prooem. in Matthäum meint, sondern ein weiter verstümmeltes Lukasevangelium (vgl. Philos. 7, 37, wonach er τῶν εὐαγγελίων ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα ἑαυτῷ αἱρεῖται), und ebenso das Evangelium, das seine Schüler später als das Evangelium Christi schlechthin bezeichneten.

Diese Erscheinung erklärt sich ausreichend daraus, dass die Häretiker zuerst im Kampfe für ihre Sonderlehren sich genöthigt sahen, auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückzugehen (Nr. 3), und dass sich doch bald genug herausstellte, wie sie auch aus ihnen ihren Standpunkt nicht rechtfertigen konnten, ohne dieselben zu verstümmeln (Nr. 4) und aus ihnen diejenigen auszuwählen und bestimmt abzugrenzen, die demselben allein zusagten[2]).

7. Erst durch diese letzte Phase des Kampfes mit der Gnosis ist es der Kirche zum vollen Bewusstsein gekommen, was sie an den Schriftdenkmälern der apostolischen Zeit besass. Fälschlich stellen es Credner und Reuss so dar, als ob nach der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, die Vergangenheit in idealem Lichte anzuschauen, das Amt und der Beruf der Apostel für die Kirche immer höher stieg, je weiter man sich von ihnen entfernte. Ueber den einzigartigen Beruf der Apostel und ihre spezielle Ausrüstung dazu durch den heiligen Geist ist in der Kirche nie ein Zweifel gewesen (§ 6, 1. 2. § 7, 4). Das Neue war nur, dass man gegenüber einer Kritik, welche der in den apostolischen Schriften niedergelegten Lehre widersprach und darum diese Schriften theilweise verwarf, in der Geistesausrüstung der Apostel die Bürgschaft für ihre vollkommene Wahrheitserkenntniss und für die Untrüglichkeit der Lehre fand, welche ihre Schriften darboten, womit zugleich jede weitere Prophetie in der Kirche entbehrlich wurde, weil sie doch erst an ihr geprüft werden musste (vgl. Nr. 5). Damit aber traten diese Schriften von selbst den prophetischen des A. T.'s an die Seite, in ihnen hatte der Geist durch die Apostel geredet, wie einst durch die Propheten[1]). Dasselbe gilt natür-

[2]) Die von Ewald, Bleek und besonders von Zahn festgehaltene Annahme, dass Marcion eine solche Sammlung paulinischer Briefe in der Kirche bereits vorfand und sie, wenn auch mit Auswahl, adoptirte, ist nicht zu erweisen. Es kann daher auch nicht eigentlich von einer „Verwerfung“ der Pastoralbriefe die Rede sein. Kannte er sie, so mussten sie ihm ja von vorn herein höchst unsympathisch sein, da ihre Polemik schon früh auf die gnostischen Verirrungen bezogen wurde. Aber als Privatbriefe machten sie ja von vorn herein garnicht den Anspruch, wie die Gemeindebriefe des Apostels, mit denen der Philemonbrief nun einmal unlöslich verbunden war, sodass auch sehr zweifelhaft ist, ob Basilides sie, wie Hieron. (praef. ad Tit.) behauptet, ausdrücklich verwarf. Wie zur Berufung auf die apostolischen Schriften überhaupt, so sind auch die Häretiker zuerst zu einer Sammlung und Abgrenzung derer geschritten, die sie noch als gültig anerkennen konnten. Den Weg, wie sie dazu gekommen, haben wir Nr. 2—6 noch genau nachweisen können, womit natürlich nicht gesagt ist, dass alle einzelnen häretischen Richtungen in gleicher Weise alle Stadien dieses Weges in derselben Ordnung oder gar in nachweisbaren Zeitfristen durchgemacht haben. Uebrigens vgl. zum Neuen Testament Marcions Zahns Kanongesch. Bd. 2. II, 2 und Bd. 2. V.

[1]) Vgl. Iren. adv. haer. III, 21, 4: unus et idem spiritus dei qui in prophetis quidem pronuntiavit — ipse et in apostolis annuntiavit; Tert. de pat. 7: spiritus domini per apostolum pronuntiavit, vgl. Klem. Paedag. 1, 6: τὸ ἐν τῷ ἀποστόλῳ πνεῦμα λέγει. Eben darum sind auch die apostolischen Schriften als

lich auch von den Evangelisten, die schon früher bei Theophilus von Antiochien als die πνευματοφόροι erscheinen, und deren Wort dem ATlichen ganz an die Seite tritt[2]). Wie aber nun nicht mehr bloss die Herrnworte der Evangelien, sondern die Evangelisten als solche citirt werden, so seit Irenäus auch die apostolischen Briefe, ganz wie die Schriften des A. T.'s[3]). Ihren Ausdruck wird aber diese Gleichstellung der apostolischen

---

solche scripturae perfectae, quippe a verbo dei et spiritu ejus dictae (Iren. adv. haer. II, 28, 2, vgl. 28, 3: ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν), γραφαὶ θεόπνευστοι (Klem. Strom. 7, 16). In der That stehen sich völlig gleich prophetarum et domini et apostolorum voces (Iren. adv. haer. II, 2, 6), was scriptura aliqua retulit, apostolus dixit, dominus docuit (28, 7). Sowohl die παραβολαὶ κυριακαί, als die ῥήσεις προφητικαί und die λόγοι ἀποστολικοί sind nach I, 8, 1 λόγια τοῦ θεοῦ (vgl. Tert. Apol. 31: dei voces, de anima 38: sermo divinus). Damit sind die apostolischen Schriften in den Rang der θεῖαι γραφαί (Iren. adv. haer. II, 27, 1. Klem. Strom. 2, 2. 3, 2. 18, vgl. Tert. de praescr. haer. 39: divina litteratura, Apol. 39: litterae divinae, adv. Hermog. 31: scriptura divina), βίβλοι ἅγιαι (Klem. Paed. 3, 12, vgl. Tert. Apol. 39: sanctae voces), κυριακαὶ γραφαί im weiteren Sinne als § 7, 5 (Klem. Strom. VI, 11. VII, 1, vgl. Iren. adv. haer. II, 30, 6. 35, 4. V, 20, 2) erhoben. Wenn sie für sich selten als γραφαί bezeichnet (Iren. adv. haer. I, 6, 3.) oder als γραφή citirt werden, wie Klem. coh. ad gent. 1 (φησὶ ἡ ἀποστολικὴ γραφή Tit. 3, 3 ff.), so liegt das daran, dass die ATlichen Schriftworte nur als Bestandtheile des gegebenen Schriftkanon in Betracht kommen, während an den Evangelien und Apostelworten noch das Bewusstsein des spezifischen Charakters haftet, durch den sie heilige Schriften geworden sind. Eine prinzipielle Unterscheidung involvirt das nicht.

[2]) Vgl. Theoph. ad Aut. 2, 22: διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει, worauf Worte des johanneischen Prologs folgen. Dieser Charakter kam dem Johannes freilich schon zu wegen der Apokalypse, die Theophilus kennt (vgl. ad Aut. 2, 28: δαιμὼν δὲ καὶ δράκων καλεῖται mit Apok. 12, 9) und aus der er nach Euseb. h. e. 4, 24 in seiner Schrift gegen Hermogenes κέχρηται μαρτυρίαις. Ebenso werden aber 3, 12 überhaupt die Worte der Propheten und der Evangelien eng verbunden διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι, und daher die Herrnworte aus Matth. eingeführt mit ἡ εὐαγγέλιος φωνὴ διδάσκει, τὸ εὐαγγέλιόν φησι (3, 13. 14). Dagegen ist es sehr merkwürdig, dass, obwohl seine Schrift gesättigt ist mit Anspielungen an Paulusworte aus all seinen Briefen (vielleicht mit Ausnahme von Gal. u. Thess.), und obwohl doch auch die Apostel ihm zweifellos als πνευματοφόροι gelten, noch bei ihm nie eine einzelne Stelle aus Paulus citirt wird. Wenn 3, 14 die Stellen Tit. 3, 1. 1 Tim. 2, 1 f., Röm. 13, 7 mit διδάσκει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος eingeführt zu werden scheinen, so hat Harnack (Zeitschr. f. Kirchengesch. XI, 1) sehr wahrscheinlich gemacht, dass hier nur das Gottesgebot über das Verhalten gegen die Obrigkeit, das 1, 11 f. auf Prov. 24, 21 f. zurückgeführt wird, ganz in seiner sonstigen Weise frei in paulinische Worte gekleidet wird.

[3]) Wohl werden gelegentlich noch, ganz wie früher (§ 5), Herrnworte aus den Evangelien angeführt (vgl. Iren. adv. haer. I, 4, 3: περὶ ὧν ὁ κύριος ἡμῶν εἴρηκεν, Klem. Paed. I, 5. 8: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησί oder μαρτυρεῖ ὁ κύριος), aber ganz überwiegend heisst es jetzt: spiritus sanctus per Matthaeum ait: 1, 18 (Iren. adv. haer. III, 16, 2, vgl. II, 2, 5: quemadmodum Joannes domini discipulus ait); ipse imprimis Matthaeus, fidelissimus evangelii commentator, ita exorsus est: 1, 1 (Tert. de carne Christi 22), φησὶ ὁ Λουκᾶς (Klem. Paed. 2, 1), ja sogar ἡ γραφὴ λέγει ἐν εὐαγγελίῳ (1, 5). Wenn die Apostelschriften meist mit Nennung des Namens, sehr häufig mit näherer Angabe des Briefes, in welchem sie stehen, citirt werden, so zeigt sich darin noch deutlich, dass es die persönliche Autorität der Apostel war, welche ihren Schriften die Bedeutung als heilige Schriften in der Kirche verlieh, und nicht die Zugehörigkeit derselben zu einer Schriftensammlung, welcher an sich diese Bedeutung zukam. Vgl. not. 1.

Schriften mit den Schriften des A. T.'s sofort darin gefunden haben, dass jene wie diese gottesdienstlich gelesen wurden, wenn wir dies auch nur bei Tertullian gelegentlich hören (de praescr. haer. 36: apud quas ipsae authenticae litterae apostolorum recitantur, vgl. adv. Marc. 4, 5: quid legant Philippenses, Thessalonicenses, Ephesii). Während die Evangelien heilige Schriften geworden waren in Folge ihrer kirchlichen Lesung (§ 7, 5), hat die ständige kirchliche Lesung der Briefe erst begonnen, nachdem sie in den Rang heiliger Schriften erhoben waren[4]).

§ 9. Das Neue Testament am Ende des zweiten Jahrhunderts.

1. Als die apostolischen Schriften den Rang heiliger Schriften erhielten, die an Bedeutung denen des A. T.'s gleichstanden, gab es bereits novae scripturae, die wegen ihrer Bezeugung der Herrnworte und Herrngeschichte den veteres an die Seite getreten waren (vgl. Tert. adv. Praxeam 24: novae filium dei praefiniunt); das waren die Evangelien (§ 7). Darum konnte man jene ebenso zweitheilig als *τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά* bezeichnen, wie man diese als *νόμος καὶ προφῆται* zu bezeichnen gewohnt war (Iren. adv. haer. I, 3, 6, vgl. Tert. de praescr. haer. 36: evangelicae et apostolicae litterae). Die Gewissheit der Kirche, in der apostolischen Lehrüberlieferung den *κανὼν τῆς ἀληθείας* zu besitzen (§ 8, 1), ruht eben in der *συμφωνία νόμου καὶ προφητῶν ὁμοῦ καὶ ἀποστόλων σὺν καὶ τῷ εὐαγγελίῳ* (Klem. Strom. 7, 16, vgl. 3, 11. Hippol. de Antichr. 57)[1]). Es

[4]) Wenn man es für undenkbar hält, dass erst mit dem Auftauchen des Neuen Testaments am Ende des zweiten Jahrh. eine kirchliche Lesung der Paulusbriefe begonnen habe, ohne in den Gemeinden Widerspruch zu finden, so mag man ja annehmen, dass sich dieselbe irgendwie schon vorher angebahnt hat: aber irgend ein urkundlicher Beweis lässt sich dafür nicht führen (§ 7, 7), und die obige Behauptung kann doch in ihrem vollen Rechte bleiben, da auch jene Werthung der Apostelbriefe sich allmählig angebahnt hat und natürlich nirgend durch offizielle Beschlüsse, wohl gar für weitere Kreise, festgesetzt ist.

[1]) Trotz dieser Koordination ist das Bewusstsein noch nicht erloschen, dass die eigentliche Grundlage der neuen heiligen Schriften die Evangelien bildeten, weshalb dieselben auch, wo man die alten einheitlich als Prophetie oder als Gesetz bezeichnet, häufig nur nach jenen charakterisirt werden (Iren. adv. haer. II, 27, 2: universae scripturae divinae, prophetiae et evangelia, vgl. III, 10, 6: Klem. Paedag. 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον* im Gegensatz zur *προφητεία*, wie Strom. 3, 10. 4, 1 im Gegensatz zu Gesetz und Propheten: Tert. adv. Marc. 1, 19: lex und evangelium). Doch konnten ebenso auch umgekehrt, da von der Gleichstellung der apostolischen mit der prophetischen Autorität die Kanonbildung ausgegangen war, den Propheten nur die Apostel gegenübertreten (adv. Hermog. 45). Andrerseits erhält sich noch die Erinnerung daran, dass ursprünglich die Herrnworte den sie bezeugenden Evangelien den Rang heiliger Schriften verschafft hatten, in der Gegenüberstellung der apostolicae litterae und dominicae pronunciationes (Tert. de praescr. haer. 4, vgl. Kap. 44: dominicae et apostolicae scripturae et denunciationes; de bapt. 15: tam ex domini evang. quam ex apost. litteris). Vgl. Iren. adv. haer. II, 2, 6: prophetarum et domini et apostolorum voces.

konnte aber nicht fehlen, dass, wie das Gesetz und die Propheten ein geschlossenes Ganzes bildeten, bald auch die Evangelien und die Apostelschriften als ein solches betrachtet wurden. So hören wir von Tertullian, dass zu seiner Zeit der Name testamentum (adv. Prax. 15. de pud. 1) für die evangelisch-apostolische, wie für die prophetische Schriftensammlung üblich geworden war[2]), und auch Klemens gebraucht, so geläufig ihm auch der Ausdruck in seinem ursprünglichen Sinn ist, doch bereits gelegentlich ἡ παλαιὰ und ἡ νέα διαθήκη in diesem Sinne (Strom. 5, 13, vgl. 4, 21). Allein die Neutestamentliche Sammlung war doch noch sozusagen eine unbestimmte Grösse[3]). Zwar dass zu den Evangelien die vier überlieferten und keine andere gehörten, darüber war ja kein Zweifel (§ 7, 6); aber die Zahl der apostolischen Schriften war noch keine bestimmt abgegrenzte; es gab wohl ein geschlossenes evangelicum instrumentum, aber kein apostolicum und daher noch keinen Kanon in unserem Sinn. Es ist nur an die Stelle der mündlichen Lehrüberlieferung der Apostel die Gesammtheit der evangelischen und apostolischen Schriften als der Kanon getreten, nach welchem über das, was zur Wahrheit und zum Glauben gehört oder ihnen widerspricht, entschieden wird[4]).

---

[2]) Vgl. adv. Marc. 4, 1: alterum alterius instrumenti vel quod magis usui est dicere testamenti. Der nur bei Tert. vorkommende Ausdruck instrumentum bezeichnet ein Beweismittel im juridischen Sinne. Die apostolischen Schriften sind die instrumenta doctrinae (de praesc. haer. 38), d. h. die Dokumente, aus welchen man die rechte Lehre erweisen kann. Jede apostolische Schrift ist ein solches instrumentum (vgl. de resurr. carn. 38: instr. Joannis, cap. 40: instr. Pauli; adv. Marc. 5, 2: instr. Actorum); aber wie die Propheten in ihrer Gesammtheit ein solches instrumentum bilden (de res. carn. 33) und ebenso die Evang. (adv. Marc. 4, 2), so bilden auch die verschiedenen instrumenta apostolica (de res. carn. 39) ein solches. Zuletzt aber ist die ganze heilige Schrift totum instrumentum utriusque testamenti (adv. Prax. 20).

[3]) Dass es schon damals zwei geschlossene Sammlungen unter dem Namen τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος gegeben habe, wie Eichhorn und Bertholdt, Schott, de Wette und Reuss annahmen, ist ein augenscheinlicher Irrthum, da ja τὸ εὐαγγέλιον gelegentlich die NTlichen Schriften überhaupt nach ihrem Inhalt gegenüber den ATlichen bezeichnet (vgl. not. 1). Wenn aber, besonders bei Klemens, so oft mit ὁ (θεῖος, ἅγιος) ἀπόστολος λέγει citirt wird, so hat das seinen Grund einfach darin, dass es doch hauptsächlich der Apostel Paulus war, dessen zahlreiche Schriften benutzt werden, und der darum der Apostel schlechthin heisst (vgl. Strom. 7, 3), obwohl gelegentlich auch mit κατὰ τὸν ἀπόστολον auf Joh. 1, 17 verwiesen wird (quis dives salvus 8).

[4]) Wenn Klemens von einem εὐαγγελικὸς κανών redet (Strom. 3, 9), so ist es der κανὼν τῆς ἀληθείας (§ 8, 1), sofern er aus den NTlichen Schriften (vgl. not. 1) geschöpft wird (vgl. Tert. de praesc. haer. 36: legem et prophetas cum evang. et apostol. litteris miscet, inde potat fidem). In demselben Sinne sagt Irenäus, dass Johannes in dem Prolog seines Evangeliums wollte regulam veritatis constituere in ecclesia (adv. haer. III, 11, 1), und nennt die Schriften der Apostel fundamentum et columnam fidei nostrae (III, 1, 1). Nicht die Schriften als solche, aber die sermones dei, die doch lediglich aus ihnen geschöpft werden, haben wir als regula veritatis (IV, 35, 4). Vgl. J. Werner, der Paulinismus des Irenäus (Texte u. Unters. VI, 2. 1889), Rönsch, das N.T. Tertullians. Leipzig 1871.

2. Es darf nicht übersehen werden, dass die beiden Theile, aus welchen am Ende des zweiten Jahrhunderts das Neue Testament bestand, von völlig verschiedenen Gesichtspunkten aus sich gebildet hatten. Bei den apostolischen Schriften handelte es sich um die Schriftdenkmäler der Männer, welche nach Beruf und Ausrüstung das ausschliessliche Recht hatten, darüber zu entscheiden, was allein die wahre Lehre Christi sei. Bei den evangelischen Schriften dagegen handelte es sich darum, welche Evangelien vorlängst in der Kirche herkömmlich waren als glaubwürdige Urkunden, in denen man die Worte und das Leben des Herrn authentisch überliefert fand, wobei auf die Personen ihrer Verfasser ursprünglich garnicht reflektirt war. Sobald man aber diese beiden Theile in ein Ganzes zusammenfasste, musste man den Gesichtspunkt, unter welchem jetzt überhaupt eine neue Sammlung heiliger Schriften der ATlichen an die Seite getreten war, auch auf das Ganze zu übertragen suchen, d. h. man musste auch die zu ihr gehörigen Evangelien darauf ansehen, wiefern dieselben echte apostolische Ueberlieferung enthielten. Unter diesen Gesichtspunkt stellt schon Irenäus (adv. haer. 34, 1: legite id quod ab apostolis est evangelium nobis datum) seine Erörterung über den Ursprung der vier Evangelien (III. 1, 1), wonach Markus, *ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου* (vgl. auch 10, 6), *τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν*, und Lukas, *ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο*, und hebt auch sonst nach Luk. 1, 2 hervor, wie letzterer quae ab apostolis didicerat, tradidit nobis (14, 2, vgl. 10, 1). Vor Allem aber ist es Tertullian, welcher mit voller prinzipieller Schärfe geltend macht, evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum (adv. Marc. 4, 2). Aber diesem Gesichtspunkte entsprachen nun einmal die vier überlieferten Evangelien (vgl. Klem. Strom. 3, 13) nicht, da zwei von ihnen ohne Frage nur von Apostelschülern herrührten[1]);

Eickhoff, das N.T. des Klemens Alex. Schleswig 1890. Dausch, der NTliche Schriftkanon u. Klem. Alex. Freiburg 1894.

[1]) Es ist sehr interessant zu sehen, wie Tert. immer aufs Neue die Anerkennung dieser beiden jenem seinem Prinzip gegenüber zu rechtfertigen sucht. Zuerst beruft er sich darauf, dass die praedicatio discipulorum suspecta fieri possit de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, qui magistros apostolos fecit. Dann hebt er hervor, wie nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, iisdem regulis exorsi (adv. Marc. 4, 2). Zuletzt aber bleibt er doch dabei stehen, dass apud universas (ecclesias) evangelium Lucae ab initio editionis suae stare. Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundam illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint (4, 5).

und doch fühlte sich die Kirche durch diese Ueberlieferung bereits gebunden (§ 7, 6). Es ist für die Geschichte der Kanonbildung verhängnissvoll geworden, dass hiermit von vorn herein die Unmöglichkeit gegeben war, das Prinzip der Apostolizität, welches eigentlich mit Nothwendigkeit in der Idee des Kanon lag, in derselben durchzuführen.

3. Zu den Schriften, welche die Kirche beim Beginn einer Kanonbildung nicht missen konnte, gehörte aber auch die Apostelgeschichte des Lukas. So vielfach sich dieselbe uns auch bereits als in der Kirche bekannt gezeigt hat, von irgend einer kirchlichen Anerkennung findet sich bisher nirgends eine Spur, sie tritt erst jetzt ganz unvermittelt auf. Für die Geistesausgiessung auf die Apostel, auf die sich die ganze Bedeutung, die ihre Schriften jetzt erlangten, gründete, für die Bedeutung der Zwölfe als der ersten Verkündiger des Evangeliums, für die apostolische Autorität des Paulus, dessen Schriften immer die Hauptmasse der ἀποστολικά bildeten, für die Gründung der Kirche überhaupt und die der apostolischen Gemeinden insbesondere, die jetzt eine so entscheidende Bedeutung erhielten (§ 8, 2), war nach den Anschauungen der Kirche jener Zeit dieses Buch doch das einzige Beweismittel[1]). Dennoch rührte dasselbe weder von einem Apostel her, dessen Autorität seine Aufnahme unter die heiligen Schriften gerechtfertigt haben würde, noch stand ihm ein altes Herkommen zur Seite, wie den Urkunden über die Thaten und Lehren des Herrn, geschweige denn, dass a priori von der Annahme einer besonderen Inspiration desselben die Rede sein konnte. Waren aber einmal in das N. T. die von der Kirche als autoritativ anerkannten Schriften zusammengefasst, so musste die Apostelgeschichte mit zu denselben gerechnet werden, obwohl keiner der Gesichtspunkte, welchen die beiden Theile desselben ihre Anerkennung verdankten, vollständig auf sie zutraf, und auch darum musste schon an ihr jeder Versuch einer prinzipiellen Kanonbildung scheitern. Im Grunde war ihre Bedeutung doch keine andere als einst

[1]) Irenäus sieht darum eine providenzielle Fügung darin, dass Lukas in seinem Evangelium Vieles allein mitgetheilt hat, was die Häretiker nicht aufgeben können noch wollen, weil sie damit gezwungen sind, auch die testificatio des Lukas de actibus et doctrina apostolorum, insbesondere die Berufung des Paulus zum Apostel anzuerkennen (adv. haer. III, 15, 1). Tertullian hält ihnen vor, dass sie vom heiligen Geist und von der Kirche, die sie vertheidigen wollen, garnichts wissen können ohne die Actus apostolorum (wie auch Iren. adv. haer. III, 13, 3 gelegentlich das Buch nennt); ja, dass sie sich nicht gegen die Urapostel auf den Paulus berufen können, von dem sie ohne dies Buch garnichts wüssten, da ja sein eigenes Zeugniss nicht genüge (de praescr. haer. 22. 23). Aber nur aus der Augenzeugenschaft des Lukas bei den wichtigsten Abschnitten des Lebens des Paulus, aus seiner Anerkennung durch ihn, wie aus seiner Betrauung mit der Abfassung eines Evangeliums beweist Irenäus (adv. haer. III, 14, 1) seine Glaubwürdigkeit, wie Tertullian aus seiner Uebereinstimmung mit Paulus (adv. Marc. 5, 2, vgl. Iren. III, 13, 3).

die der Evangelien für Justin (§ 7, 1); Klemens von Alexandrien gebraucht die *πράξεις τῶν ἀποστόλων* rein als geschichtliche Quelle (Paedag. 2, 1, vgl. Strom. 1, 18. 19. 23), darum auch fast ebenso oft neben ihr das *κήρυγμα Πέτρου* (Strom. 1, 29. 2, 15. 6, 5. 6. 7. 15), das in ähnlicher Weise über die Reden und Thaten des Petrus berichtet haben muss (vgl. v. Dobschütz, Texte und Unters. XI. 1894. Zahn Bd. 2, X, 4), und das er für ebenso glaubwürdig hält, ja selbst gelegentlich die *παραδόσεις* des Matthias (2, 9, vgl. 3, 4).

4. Die Hauptmasse der apostolischen Schriften, die das N. T. ausmachten, bildeten selbstverständlich die zehn schon von Marcion (§ 8, 6) gesammelten Briefe des Paulus, denen bei Irenäus, Tertullian und Klemens nur noch die drei Pastoralbriefe hinzutreten. Dass bei ihnen nicht der schon im Kanon des Marcion befindliche Philemonbrief citirt wird, wie doch alle andern zwölf, kann nur daran liegen, dass er wegen seiner Kürze und seines dogmatisch unbedeutenden Inhalts dazu keinen Anlass bot; denn von Tertullian erfahren wir ganz gelegentlich, dass er ihn trotzdem sehr wohl kennt (vgl. adv. Marc. 5, 21). Allein dass ihnen diese Briefe in einer geschlossenen Sammlung und festen Reihenfolge vorlagen, erhellt durchaus nicht[1]. Denn bei Klemens wird auch der Hebräerbrief, den er wenigstens nach seiner angeblich hebräischen Grundschrift für paulinisch hielt (Euseb. h. e. 6, 14), sehr häufig in engster Verbindung mit Stellen anderer paulinischer Briefe angeführt (vgl. Strom. 2, 2. 6, 8. 7, 1); während ihn Irenäus, wenn er ihn kannte, sicher nicht für paulinisch hielt[2], und Tertullian ihn nur als einen Brief des Barnabas kennt, eines vir satis auctoratus, qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit. Aber so hoch er den Brief schätzt, so gut derselbe ihm für seine Zwecke passte, und obwohl er weiss,

[1]) Wenn Iren. I, 8, 2 sagt, *Παῦλον εἰρηκέναι ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους* und erst der Uebersetzer dafür setzt in prima ad Cor. ep., und es auch IV, 27, 4 noch heisst: in ea quae est ad Thess. ep., so vermuthet Werner mit Recht, dass erst der Uebersetzer die Zählung der Briefe hinzugefügt habe, und folgert daraus, dass dem Iren. die Paulusbriefe noch nicht in einer Sammlung vorlagen, die eine solche Zählung nothwendig machte. Auch die Versuche, eine feste Reihenfolge der Briefe aus Tertullian nachzuweisen, wo er die heilige Schrift durchgeht, wie sie Credner, Volkmar und Zahn (Bd. 2, III, 1) gemacht haben, sind ganz vergeblich, da er sich in der Ordnung der angezogenen Bücher nicht gleichbleibt. Bei Klemens (Strom. 6, 5) kommt sogar noch ein Wort des Paulus vor, das sich in seinen Schriften nicht findet und wohl aus der mündlichen Ueberlieferung herstammt.

[2]) Zwar soll er ihn in einer uns verloren gegangenen Schrift erwähnt und einige Aussprüche daraus angezogen haben (Euseb. h. e. 5, 26: *μνημονεύει ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος*), aber dann folgt nur um so gewisser daraus, dass er einen dogmatisch so werthvollen Brief in seiner Ketzerbestreitung nirgends benutzt, wie weit er davon entfernt ist, ihn für paulinisch oder überhaupt für apostolisch zu halten. Auch Theophilus, bei dem Hebr. 5, 12 anklingt (2, 25), hat ihn nach Stephanus Gobaros (bei Phot. Bibl. cod. 232) für nicht paulinisch erklärt.

dass derselbe anderwärts receptus war, so will er doch nur ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum (de pudic. 20). Eine heilige Schrift N. T.'s ist ihm also der Hebräerbrief nicht, weil er nicht zu den apostolischen Schriften gehört.

5. Noch weniger kann natürlich von einer geschlossenen Sammlung von Schriften aus dem Kreise der Urapostel die Rede sein, die sich nach Ewald schon am Anfang des Jahrhunderts der Sammlung der paulinischen Sendschreiben angeschlossen haben soll. Zwar zählt der erste Petrusbrief, der schon dem römischen Clemens bekannt und von Polykarp und Papias gebraucht war (§ 6, 7), jetzt bereits unter den apostolischen Briefen mit, Irenäus (adv. haer. IV, 16, 5, vgl. 1. Petr. 2, 16), Tertullian (Scorp. 12, vgl. 1. Petr. 2, 20 f.) und Klemens (Paedag. I, 6, vgl. 1. Petr. 2, 1—3) citiren ihn ausdrücklich und zum Theil wiederholt. Dagegen zeigt sich bei ihnen vom zweiten Petrusbrief keine Spur[1]). Ebenso wird der erste Johannesbrief, der von Anfang an sich gleichmässig mit dem Evangelium gekannt zeigt (§ 5, 7), von den Vätern am Ende des zweiten Jahrhunderts zum N. T. gerechnet; Irenäus citirt ihn wiederholt als johanneisch (adv. haer. III, 16, 8, vgl. 1. Joh. 4, 1 ff. 5, 1), ebenso Tertullian (adv. Prax. 15, vgl. 1. Joh. 1, 1) und Klemens (Paedag. III, 11, vgl. 1. Joh. 4, 7. 5, 3), und ihm schliesst sich bei Iren. u. Klem. noch ein zweiter an[2]). Dass der dritte Brief nirgends citirt wird, beweist bei seiner Kürze und seinem fast rein persönlichen Inhalt nicht, dass er diesen Kirchenlehrern noch unbekannt ist; aber es lässt sich auch das Gegentheil nicht beweisen. Auffälliger ist, dass auch der schon von Hermas (§ 6, 4) so viel benutzte Jakobusbrief, aus dem Theophilus (ad Aut. I, 2) 2, 18 nachzubilden

[1]) Dass Iren. den ersten citirt: Petrus ait in epistola sua (adv. haer. IV, 9, 2) und Klemens: *ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ* (Strom. 3, 18) beweist allerdings noch nicht, dass sie keinen zweiten von ihm kennen (vgl. N. 4, not. 1); aber aus einem so inhaltvollen Briefe würde ein Citat nicht fehlen, wenn sie ihn gekannt hätten, und selbst der allerdings auffallende Anklang von Iren. adv. haer. IV, 36, 4 an den ganzen Zusammenhang von 2. Petr. 2, 4—7 lässt sich bei dem Fehlen des griechischen Textes nicht zur Evidenz bringen. Schon bei Theophilus sind doch die *ἀθέμιτος εἰδωλολατρεία* (1, 14. 2, 34) und die *πλάνη πατροπαράδοτος* (2, 34) eine kaum verkennbare Anspielung auf 1. Petr. 4, 3. 1, 18, während die angeblichen Anklänge an 2. Petr. 1, 19 ff. (2, 9. 13) garnichts beweisen.

[2]) Hier wird es ganz klar, dass die Citationsformel: in epistola sua testificatus est (Ireu. adv. haer. III, 16, 5) die Kenntniss eines zweiten Briefes nicht ausschliesst (vgl. not. 1): denn Iren. citirt I, 16, 3 ausdrücklich 2. Joh. 11, wenn er auch III, 16, 8 (iu praedicta epistola) die Stelle 2. Joh. 7 f. irrthümlich dem ersten Brief angehörig denkt, wo ja allerdings Aehnliches steht. Ebenso citirt Klemens (Strom. 3, 4) die Stelle 1. Joh. 1, 6 f. mit *φησὶν ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἐπιστολῇ*, dagegen 2, 15 die Stelle 1. Joh. 5, 16 mit *ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ*, zeigt also deutlich, dass er wenigstens noch einen kleineren kennt. Bei Tertullian aber findet sich von einem solchen keine Spur. Der erste Johannesbrief wird auch de aleatoribus 10 citirt.

scheint, nirgends citirt wird. Bei Irenäus und Tertullian kann das freilich seinen Grund einfach darin haben, dass sie den Verfasser des Briefes — und zwar mit Recht — nicht für einen Apostel hielten, obwohl sich bei Tertullian auch keine Spur einer Bekanntschaft mit ihm nachweisen lässt[3]). Dagegen kann ihn Klemens, der ihn weder citirt, noch eine Reminiscenz an ihn zeigt, kaum gekannt haben, da er den Bruder des Herrn im weiteren Sinne zu den Aposteln und den wahren Gnostikern rechnet (vgl. Euseb. h. e. 2, 1 und dazu § 36, 2, auch Strom. 1, 1. 6, 8), denen Christus ursprünglich die Wahrheit übergeben, also gar keinen Grund hatte, eine Schrift desselben von der Sammlung der apostolischen Schriften auszuschliessen[4]). Der Judasbrief, von dem wir noch nirgends eine Spur gefunden haben, wird auch bei Irenäus weder erwähnt noch benutzt; Tertullian bemerkt nur gelegentlich, dass Henoch apud Judam apostolum testimonium possidet (de cultu fem. 1, 3), woraus wir sehen, dass er denselben zu den heiligen Schriften zählte, aber auch seinen Verfasser für einen Apostel hielt. Klemens führt ihn wiederholt an (Paedag. 3, 9. Strom. 3, 2) und lässt ihn prophetisch auf die Häresien seiner Zeit hin-

---

[3]) Wenn es bei Tert. adv. Jud. 2 heisst, dass Abraham amicus dei deputatus est, so ist diese aus Jes. 41, 8. 2. Chron. 20, 7 herstammende, schon dem Philo, dem Buch der Jubiläen und sicher der ganzen jüdischen Tradition eigene Anschauung schon früh auch den christlichen Schriftstellern geläufig geworden (vgl. 1. Clem. ad Cor. 10, 1. 17, 2 und nach ihm bei Klem. Paedagog. 3, 2 und häufig in den Strom.), und es bedarf dafür einer Vermittlung von Jak. 2, 23 durchaus nicht. Alle anderen Reminiscenzen, die man gefunden haben will, entbehren jeder Beweiskraft. Ganz anders steht es bei Irenäus, wo adv. haer. IV, 13, 4 sich freilich leicht ebenso erklären würde, aber die Verbindung mit Gen. 15, 6 in IV, 16, 2 zu einer wörtlichen Reproduktion von Jak. 2, 23 führt, so dass die Annahme einer Bekanntschaft mit dieser Stelle schwer zu bestreiten ist. Dann aber dürfte auch das facti initium facturae (V, 1, 1) an Jak. 1, 18 erinnern.

[4]) Was man abgesehen von der Bezeichnung Abrahams als Freund Gottes (vgl. not. 3) als Beweis für eine Kenntniss des Jakobusbriefes anführt, wie die mit Jak. 5, 12 übereinstimmende Umbiegung des Spruches Matth. 5, 37, die Bezeichnung dessen, der das Liebesgebot erfüllt, als *βασιλικός* (vgl. Jak. 2, 8) und das *ἀποκυηθείς* von der Wiedergeburt (vgl. Jak. 1, 18), ist doch nicht durchschlagend. Allerdings behauptet nun Eusebius h. e. 6, 14, dass Klemens in den Hypotyposen die ganze *ἐνδιαθήκη γραφή* kurz erklärt habe, *μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς*, allein schon diese ausdrückliche Nennung des Judasbriefes macht es sehr unwahrscheinlich, dass Eusebius wirklich an die sämmtlichen sieben gedacht hat; und wenn Photius (Bibl. cod. 109) von Erklärungen der paulinischen und katholischen Briefe redet, so ist das vollends viel zu allgemein, um daraus zu schliessen, dass er alle erklärt hat. Nun finden sich in den (nach Zahn aus den Hypotyposen stammenden, vgl. Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanon 3. Erlang. 1884) Adumbrationes thatsächlich nur 1. Petr., Judas, 1. u. 2. Joh. erklärt, deren Benutzung sich bei Klemens ausdrücklich nachweisen lässt: und wenn Cassiodor in den instit. divin. lect. cap. 8 eben diese Briefe als in den Hypotyposen erklärt bezeichnet und nur, offenbar irrthümlich, statt des Judas- den Jakobusbrief nennt, so ist durch seine speziellere Angabe die des Eusebius ohne Zweifel rektifizirt und näher bestimmt.

weisen; es erhellt aber keineswegs, dass er den Verfasser mit einem der Zwölfe identifizirte, wie Tertullian gethan zu haben scheint. Trotzdem kann er diesen Judas, der sich, wie Paulus Röm. 1, 1, einen *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* nennt, wie seinen Bruder Jakobus, im weiteren Sinne für einen Apostel gehalten haben. Es erhellt daraus nur, dass auch darum von einer geschlossenen Sammlung apostolischer Briefe nicht wohl die Rede sein konnte, weil der Kreis der Apostel damals noch kein streng abgegrenzter war. Wie in der Didache noch die reisenden Evangelisten Apostel heissen (vgl. auch Hermas Sim. IX, 15, 4 und dazu § 6, 1, not. 3), so nennt Klemens auch den römischen Clemens Apostel (Strom. 4, 17) und ebenso den Barnabas (2, 6 f.), und citirt die Briefe jenes (1, 7. 5, 12. 6, 8), wie dieses (2, 15) ganz wie jede paulinische Schrift[5]. Aber auch abgesehen von der Art, wie sich dem Klemens dies vermittelte durch die Ausdehnung des Apostelbegriffs, waren ja mit den Evangelien und der Apostelgeschichte thatsächlich auch Schriften von Apostelschülern unter die heiligen Schriften aufgenommen; und wenn es doch bei der Normativität derselben zuletzt nur auf die Beurkundung echt apostolischer Lehre ankam, so konnte man ja auch von solchen Schriften gewiss sein, dass sie dieselbe treu und unverfälscht überlieferten, wie einst die mündliche Lehrüberlieferung der Apostel (§ 8, 1). Daher citirt Klemens sogar einmal die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* als *γραφή* (Strom. 11, 20), wie dieselbe schon de aleatoribus 4 (in doctrinis apostolorum est) zwischen Apostelworten angeführt wird.

6. Aber noch aus einem anderen Gesichtspunkt erweiterte sich der Kreis der neuen heiligen Schriften. Hatten von Anfang an die Worte der christlichen Propheten in der Kirche den gleichen Rang mit denen der ATlichen und des Herrn selbst gehabt (§ 5, 4, not. 1), so konnte doch auch nach Ablehnung der neuen Prophetie (§ 8, 5) die längst in der Kirche gebräuchliche Johannesapokalypse (§ 7, 4. 8, 7, not. 2) unter ihren heiligen Schriften nicht fehlen, und so wird dieselbe auch bei allen Kirchenlehrern dieser Zeit als heilige Schrift citirt (Iren. adv. haer. IV, 20, 11. V, 26, 1. Tert. de praescr. haer. 33. adv. Marc. 3, 14. 4, 5. Klem. Paed. 2, 10. Strom. 6, 13). Nun kannte aber Klemens auch eine Apokalypse des Petrus (vgl. § 10, 7, not. 3), die er nach Eusebius (h. e. 6, 14) ebenso wie den Barnabasbrief in den Hypotyposen commentirt haben soll und die ihm auch nicht weniger als die johanneische heilige Schrift sein konnte, wenn sie auch nur in den *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν* citirt erscheint. Eben weil diese Apokalypsen trotz ihres apostolischen Ursprungs ihren eigent-

[5]) Ohne Bedeutung ist es, dass er ein andermal den Barnabas als einen *ἀποστολικός* und Mitarbeiter des Paulus bezeichnet, da er ihn für einen der 70 Jünger hält (2, 20, vgl. 5, 10 und Euseb. h. e. 2, 1).

lichen Werth doch hatten in den Weissagungen, die sie enthielten, und die nicht durch die apostolische Qualität ihrer Verfasser im Sinne von § 8, 1, sondern durch die ihnen zu Theil gewordenen Offenbarungen verbürgt waren, war gar kein Grund, eine apokalyptische Schrift, die nicht von einem Apostel herrührte, zurückzuweisen. So wird denn bei Klemens der Hirte des Hermas vielfach als heilige Schrift angeführt (Strom. 2, 9. 6, 6); es ist eben der *ἄγγελος τῆς μετανοίας* (2, 17) oder die *δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα*, die darin *θείως φησίν* (1, 29, vgl. 2, 1). Es ist auch gar kein Grund, das *καλῶς εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα*, womit Irenäus (adv. haer. IV, 20, 2) eine Stelle des Hermas anführt, nicht als eigentliches Schriftcitat zu fassen[1]). Wenn nach Tertullian die scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, nicht verdient, divino instrumento incidi (de pud. 10), so ist es doch auch bei ihm nur das Vorurtheil gegen ihren Inhalt, aber nicht ein prinzipieller Grund, der ihn zur Verwerfung bestimmt[2]).

7. Es hat sich somit ausreichend bestätigt, dass das N. T. am Ende des 2. Jahrhunderts keineswegs eine geschlossene Sammlung war (Nr. 1). Gemeinsam finden wir bei allen drei Vätern dieser Zeit doch nur, dass sich den Evangelien die Acta angereiht, dass die apostolischen Briefe den gleichen Rang mit den Evangelien und der Apokalypse erlangt und den Paulusbriefen sich die Briefe zweier Urapostel zugesellt haben. Aber schon Irenäus kennt noch einen 2. Johannesbrief, von dem Tertullian nichts weiss, und dieser einen Brief des Apostels Judas, von dem bei jenem keine Spur; der Johannesapokalypse tritt bei Irenäus der Hirt des Hermas an die Seite, den Tertullian entschieden verwirft. Vollends aber Klemens überschreitet auf allen drei Gebieten den gemeinsamen Grundstock der neuen Schriftsammlung. Neben die Lukasakten tritt bei ihm das *κήρυγμα Πέτρου*, neben die Johannes- und Hermas- die Petrusapokalypse, neben die 13 Paulinen der Hebräerbrief. Mit Irenäus theilt er den 2. Joh., mit Tert. den Judasbrief; aber er braucht auch die Briefe

[1]) Ebenso wird de aleatoribus 2 eine Stelle des Hermas mit dicit enim scriptura divina eingeführt, ja diese Schrift neben der Johannesapokalypse (cap. 8: dominus dicit, wo Apok. 18, 4 folgt) allein mit den ATlichen Schriften, in denen ja auch der Herr „per prophetam" redet, als göttliche Schrift betrachtet.

[2]) Wenn er aber sagt, dass die Schrift ab omni concilio ecclesiarum inter apocrypha et falsa judicatur, so ist das nichts als eine leidenschaftliche Uebertreibung, wie er im Grunde selbst beweist, wenn er bald darauf vom Hebräerbrief des Barnabas (Nr. 4) sagt, er sei utique receptior apud ecclesias illo apocrypho pastore moechorum (cap. 20). Denn darin liegt ja doch immerhin, dass der Pastor auch hie und da receptus war, wie bei Irenäus, und es steht garnicht fest, dass Tert. selber sich de oratione 16 nur ironisch auf ihn beruft und nicht vielmehr in seiner vormontanistischen Zeit, wo er noch durch kein Vorurtheil gegen ihn eingenommen war, ihn ganz unbefangen selbst gebrauchte.

von Männern wie Clemens Rom. und Barnabas als apostolische und citirt die Apostellehre als *γραφή*. Dennoch beruht diese Erweiterung des NTlichen Schriftenkreises nicht auf einer prinzipiellen Verschiedenheit der Ansicht über das, was in der Kirche normativ oder heilig sein soll. Es sind, abgesehen vielleicht von ihrer spezielleren Motivirung des Gebrauchs der Apostelgeschichte, dieselben Gesichtspunkte, unter welchen sich bei Irenäus und Tertullian ein engerer Schriftenkreis bildet, bei Klemens ein weiterer; aber man ist sich dieser Verschiedenheit garnicht bewusst, und soweit man es ist, diskutirt man sie garnicht. Das tendenziöse Verwerfungsurtheil Tertullians über die Hermasapokalypse erkennt doch die Verschiedenheit im Gebrauch an. Man nahm eben an, was den sehr verschiedenen Gesichtspunkten entsprach, unter welchen sich eine neue Art heiliger Schriften den ATlichen anschloss, und das Bewusstsein des eigenen Besitzes wurde auch garnicht dadurch gestört, wenn man erfuhr, dass der des Anderen reicher oder weniger reich war[1].

§ 10. Die Anfänge der Neutestamentlichen Kanonbildung.

1. Wenn man unter dem Kanon eine geschlossene Sammlung solcher Schriften versteht, welche in der Kirche ausschliesslich für die Lehre normativ sein sollten, wie etwa der Kanon Marcion's (§ 8, 6), und als heilige Schrift dem A. T. angereiht wurden, wie der Evangelienkanon (§ 7, 6), so ist die Annahme, dass der Kanon noch im Laufe des 2. Jahrhunderts, zugleich mit der katholischen Kirche, entstanden sei, nach § 9 offenbar unhaltbar. Von irgend welchen Verhandlungen über die Bildung

[1] Uebrigens dürfen wir nicht vergessen, dass, so maassgebend auch unsere drei Väter für weite Kreise gewesen sein mögen, damit doch noch durchaus nicht gesagt ist, dass der Gebrauch in allen Gemeinden ihrer Kirchengebiete ihren Anschauungen entsprach. Vollends von dem syrischen Kirchengebiet ist nach § 7, 6. 8, 7, not. 2 garnicht daran zu denken, dass hier auch nur der gemeinsame Grundstock ihrer Sammlungen in Geltung gewesen wäre. Die Peschittha, die durch ihre relative Uebereinstimmung mit demselben so leicht zu solchen Schlüssen verleitet, weil auch sie neben den 4 Evang. die Acta, neben den 13 Paulusbriefen nicht nur Hebr., sondern auch 1. Petr. und 1. Joh. (freilich daneben auch den Jakobusbrief) enthält, und das Fehlen der Apok. sich leicht daraus erklären liesse, dass die doch zweifellos für den kirchlichen Gebrauch gefertigte Uebersetzung ein Buch bei Seite lassen konnte, das sich durch seine Schwerverständlichkeit und seinen Mangel an Lehrhaftigkeit zur kirchlichen Vorlesung wenig eignete, ist doch für den Gebrauch der syrischen Kirche in dieser Zeit völlig bedeutungslos, da ihre Entstehung jedenfalls viel später fällt und wir nicht einmal wissen, ob sie all ihre Bestandtheile (z. B. den Hebräerbrief) ursprünglich enthielt. Noch Aphraates und die doctrina Addaei im 4. Jahrh. gebrauchen die Apok. und die katholischen Briefe nicht, dagegen hat die syrische Kirche zwischen dem Hebräerbrief und den Paulusbriefen nie unterschieden. Aber von wie weiten Kirchengebieten wissen wir im Grunde über ihr Neues Testament garnichts!

eines solchen wissen wir in dieser Zeit schlechterdings nichts, da niemand das Gerede Tertullian's de omni concilio ecclesiarum (§ 9, 6, not. 2) als ein urkundliches Zeugniss über solche gelten lassen wird. Die Kirche brauchte auch ihrerseits keinen Kanon, um daraus zu entnehmen, was reine Lehre sei (was dann freilich eine Einigung über die Quellen derselben erfordert haben würde); sie wies die häretischen Machwerke nicht zurück, weil sie nicht zu einer solchen Sammlung gehörten, sondern weil sie im Widerspruch standen mit der in ihr überlieferten Apostellehre. Allerdings war sie jetzt den Häretikern gegenüber genöthigt, dieselbe aus den apostolischen Schriften zu erweisen und dieselben gegen ihre Missdeutung, Verfälschung und Verwerfung dadurch zu schützen, dass man aus dem einzigartigen Beruf und der Ausrüstung der Apostel neue Konsequenzen für den Charakter dieser Schriften zog. Aber ein Versuch, den Kreis der somit heilig gewordenen Schriften abzugrenzen, ist im 2. Jahrhundert nicht gemacht worden und konnte kaum gemacht werden, da das für die Entstehung desselben maassgebende Prinzip der Apostolizität nicht mehr durchzuführen war. Längst waren unter einem ganz anderen Gesichtspunkt die Evangelien im Gebrauch der Kirche heilig geworden, unter denen es nun einmal zwei nicht-apostolische gab, und wieder aus einem anderen Gesichtspunkt hatte man sich genöthigt gesehen, ihnen die ebenfalls nicht-apostolische Apostelgeschichte anzuschliessen. Weder war man bei einem namenlos überlieferten Schriftstück, wie dem Hebräerbrief, darüber einig, ob es von einem Apostel herrühre, noch wurde Begriff und Umfang des Apostolischen überall gleich gefasst. Wieder unter einem anderen Gesichtspunkt waren die Apokalypsen von vorn herein heilige Schriften, und wenn auch die bekannteste einen Apostelnamen führte, so war es doch nicht dieser Name, der ihr ihre Bedeutung gab, so dass deshalb andere, die keinen Apostelnamen trugen, ausgeschlossen werden konnten. Als daher das Bedürfniss einer Abgrenzung der heiligen Schriften erwachte, da war die Kirche bereits durch ihre eigene Vergangenheit gebunden und an einer prinzipiellen Entscheidung gehindert. Gerade die Zeit des werdenden Kanon hat der Folgezeit ein Erbe überliefert, das zu beständigen Zweifeln Anlass gab und eine prinzipielle Entscheidung schliesslich unmöglich machte.

2. Den ersten uns bekannten Versuch, den Kreis NTlicher Schriften, welche öffentliche kirchliche Geltung haben sollen, bestimmt abzugrenzen und sich über die Motive ihrer Geltung klar zu werden, d. h. aber den ersten Versuch einer eigentlichen Kanonbildung zeigt das sogenannte Muratorische Fragment. Allerdings ist Ursprung und Zeit desselben sehr ungewiss; allein dass es in diese Zeit des werdenden Kanon hinein-

gehört und aus der lateinischen Kirche stammt, erhellt aus ihm selbst klar genug.

Das Fragment ist zuerst von Lud. Ant. Muratori (Antiquitates italicae med. aevi 1740. III, p. 851 ff.) herausgegeben nach einer aus dem Kloster Bobbio stammenden, dem S., spätestens dem 9. Jahrhundert angehörigen Pergamenthandschrift der Ambrosiana in Mailand, darnach mehrfach neu verglichen und edirt (vgl. S. P. Tregelles, Canon. Murat. ed. Oxford 1867. Harnack in Brieger's Zeitschrift für Kirchengesch. III. 1879, p. 595 ff. Zahn, Kanongesch. Bd. 2. 1890. I, 1. Preuschen, Analecta 1893). Der Anfang fehlt und das Latein ist an vielen Stellen so völlig unverständlich, dass es zu den mannigfachsten Erklärungsversuchen reizt. Ob es eine ungeschickte Uebersetzung aus dem Griechischen ist, wie Hug, Tregelles, Mangold, Hilgenfeld, Zahn annehmen, obwohl das Wortspiel fel cum melle dies doch recht unwahrscheinlich macht, oder ob es nur die durch skotisch-englische Aussprache und die Orthographie des 9. Jahrhunderts entstellte lingua vulgata ist, wie sie namentlich in Afrika gesprochen wurde, was Credner nachzuweisen sucht, oder ob die Dunkelheiten hauptsächlich durch Textverderbnisse entstanden und durch Konjektur aufzuhellen sind, darüber wird immer noch gestritten. Die Ansicht des ersten Herausgebers, dass das Schriftstück von dem römischen Presbyter Cajus herrühre, ist nur noch von Volkmar vertheidigt worden, Lightfoot (Clem. of Rome 1890. Vol. II) hält es für eine Uebersetzung griechischer Verse von Hippolyt. Die Zeitbestimmung entnimmt man gewöhnlich der Notiz des Fragments, dass der Pastor des Hermas nuperrime nostris temporibus sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus geschrieben sei, und setzt es, da Pius bis gegen die Mitte der 50er Jahre Bischof war, meist in das letzte Viertel des 2. Jahrhunderts (Wieseler 170; Credner: 170—190, vgl. Hesse, Hilgenfeld; Volkmar: nach 190). Doch ist nicht zu übersehen, dass diese Zeitbestimmung nach dem Zusammenhange nur den weiten Abstand des Pastor von der apostolischen Zeit ausdrücken soll; und wenn Irenäus von der Apokalypse, die nach ihm unter Domitian verfasst ist, sagen konnte, sie sei *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* geschaut (adv. haer. V, 30, 3), so hindert nichts, auch bis in den Anfang des dritten Jahrhunderts hinabzugehen, wie Hug, Harnack, Overbeck thaten (vgl. Zahn: kurz vor 217). Auch darüber, ob das Fragment aus der römischen Kirche oder aus Nordafrika stammt, worauf schon die Sprache zu führen scheint und manche Berührungen gerade mit den Ansichten Tertullian's, wird noch gestritten; ebenso, in welchem Zusammenhange und zu welchem Zweck der Verfasser auf seine Erörterungen über die NTlichen Schriften kam. Vgl. ausser den bereits genannten R. Wieseler, Stud. u. Krit. 1847, 4. v. Gilse, Disputatio de antiquissimo libr. sacr. nov. foed. catalogo, Amst. 1852. Laurent, Neutestamentl. Studien, Gotha 1866. Hesse, Das muratorische Fragment, Giessen 1873. Overbeck, Zur Geschichte des Kanons Chemnitz 1880. Kuhn, Das murat. Fragment, Zürich 1892, Koffmane in den neuen Jahrb. f. deutsche Theol. II, 2. 1893, der es erst in der 2. Hälfte des 5. Jahrh. entstanden sein lässt, und dagegen Achelis, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894, 2.

Zweifellos ist zunächst, dass der Verfasser die vier Evangelien anerkennt und über ihre Entstehung nähere Kunde giebt, wenn auch nur der

Abschnitt über Lukas und Johannes vollständig erhalten ist. Auch hier erscheint das Schülerverhältniss zu Paulus als der Rechtstitel, unter dem ein Nichtaugenzeuge es unternehmen konnte, ein Evangelium, dessen Nachrichten er erst sammeln musste, in seinem Namen zu schreiben. Ausdrücklich aber wird hervorgehoben, wie die Evangelien trotz ihrer Verschiedenheiten, namentlich im Eingange, in Einem Geiste alle Hauptthatsachen des Lebens Jesu, sowie seine Wiederkunft in Herrlichkeit bezeugen[1]). Den Evangelien schliesst der Verf. unmittelbar die von Lukas geschriebenen Acta Apostolorum an, wobei das übertreibende omnium noch die Motive durchblicken lässt, welche zur Aufnahme der Acta ins N. T. führten (§ 9, 3), und geht dann zu den Paulusbriefen über. Er betrachtet die Briefe an die Korinther, Galater und Römer als die wichtigsten und charakterisirt kurz deren Inhalt, weil sie die ausführlichsten sind. Dann hebt er hervor, dass Paulus nach dem Vorgange des Johannes, der in der Apokalypse in den sieben namentlich genannten Gemeinden sich an die ganze Kirche gewandt habe, in den sieben Gemeinden, an die er (und zwar in der Ordnung: Kor., Eph., Phil., Kol., Gal., Thess., Röm. und an zwei wiederholt) schrieb, die ganze Kirche erkennen lasse. Er fühlt also noch das Bedürfniss, zu erklären, mit welchem Recht die an einzelne Gemeinden gerichteten Schreiben jetzt als ein Gemeinbesitz der Kirche angesehen werden. Noch stärker ist das der Fall bei den vier Briefen an einzelne Personen, die Paulus pro affectu et dilectione schrieb und die nun doch in honore ecclesiae catholicae seien, weil sie für die ecclesiastica disciplina maassgebend und so sanctificatae sind[2]). Ueberhaupt handelt es sich in diesem ganzen grösseren Theil noch garnicht um die Frage der Anerkennung, die bei den Evangelien, den Actis und den Paulusbriefen eine selbstverständliche ist. Nur am Schlusse werden einige untergeschobene Paulusbriefe ausgeschlossen, über deren Ausschluss aber, weil es häretische Machwerke sind, in der Kirche kein Zweifel sein kann[3]). Von dem Hebräerbrief, den der Verf. wohl, wie Irenäus und Ter-

---

[1]) Dass er erst die Echtheit des vierten Evangeliums aus dem johanneischen Briefe begründen oder gar vertheidigen wolle (vgl. noch Mangold, Holtzmann und besonders Zahn, der alles darüber Gesagte gegen die Kritik der Aloger gerichtet sein lässt), dürfte auf einem Missverständniss beruhen. Das quid mirum bezieht sich ja gerade darauf, dass sich in seinen Briefen so manche Reminiscenzen an das Evangelium finden, was der Verf. damit erklärt, dass er sich im Eingange als Augenzeugen und Verf. des Evang. zu erkennen giebt.

[2]) Dass irgendwo ihre Aufnahme angefochten oder ihre paulinische Abkunft zweifelhaft wäre, davon liegt in den Worten sicher nichts: man übersieht gewöhnlich, dass der Brief an Philemon ganz in dieselbe Kategorie mit den sogen. Pastoralbriefen gestellt wird. Es handelt sich lediglich darum zu erklären, wie offenbare Privatbriefe in der Kirche den Rang heiliger Schriften erhalten konnten.

[3]) Es sind eine ep. ad Laodicenses und eine ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi

tullian, nicht für paulinisch hielt, ist so wenig die Rede, wie von den Briefen des Klemens und Barnabas, da der Verf. sicher für die Briefe wenigstens den Grundsatz der Apostolizität geltend macht.

3. Von den Schriften aus dem urapostolischen Kreise wird zunächst der Judasbrief genannt, der dem Verf. sicher, wie dem Tertullian, als apostolisch gilt. Sodann wird das unbestimmte epistulae suae, wovon beim Johannesevangelium die Rede war, wie wohl das irgendwie verschriebene superscrictio andeutet, näher als eine duas Johannis bezeichnet[1]). Das räthselhafte Schweigen über den ersten Petrusbrief erklärt sich vielleicht daraus, dass derselbe in dem leider fehlenden Abschnitt über das Markusevangelium erwähnt war, das hier, wie überall, auf die Mittheilungen des Petrus zurückgeführt sein wird[2]). Zweifellos ist, dass neben der Apokalypse des Johannes, die schon bei den Paulusbriefen erwähnt war, hier noch die des Petrus rezipirt wird, die wir auch von Klemens gekannt fanden[3]). Das tantum in der Aussage über die Apokalypsen richtet sich

---

non potest, weil fel cum melle misceri non congruit. Der Laodicenerbrief (vgl. Zahn, Bd. 2. II, 3) war offenbar eine Fiktion auf Grund von Kol. 4, 16 f., wobei jedoch vielleicht nur an den von Marcion verstümmelten und als Laodicenerbrief bezeichneten Epheserbrief gedacht ist; bei dem Alexandrinerbrief (vgl. Zahn, Bd. 2. II, 4) an den Hebräerbrief zu denken ist ganz unmöglich, da dieser weder den Namen des Paulus trägt, noch von irgend einem für marcionitisch gehalten werden konnte, noch nach Alexandrien gerichtet sein kann. Vgl. § 31, 5.

[1]) Hier an den zweiten und dritten Brief zu denken, ist ganz unmöglich, da der oben ausdrücklich citirte erste hier garnicht fehlen kann. Der dritte, von dem wir noch nirgends Kenntniss gefunden haben, war als reiner Privatbrief zur Aufnahme in den Kanon ohnehin ganz ungeeignet, da für ihn keine Gründe sprachen, wie für die paulinischen Privatbriefe. Dass im Folgenden die Sapientia Salomonis angeschlossen sein sollte, halte ich bei der ganzen Grundidee und Anlage des Fragments für ausgeschlossen. Es muss darum das et eine verfehlte Korrektur des unverstandenen ut sein. Unmöglich kann aber damit gesagt sein, dass die Johannesbriefe, die doch den Namen des Apostels garnicht nennen, nur von Freunden ihm zu Ehren geschrieben seien, noch weniger können dieselben damit in eine zweite Klasse der Kanonizität versetzt sein sollen. Was habetur in ecclesia, ist ohne Frage receptum oder sanctificatum. Hat aber der Verf. schon oben (vgl. Nr. 2, not. 1) der Verwunderung darüber wehren zu müssen geglaubt, dass Johannes, dessen eigentliche Aufgabe es doch war, von den Worten und Thaten Jesu in seinem Evangelium zu zeugen, noch Briefe geschrieben, so soll hier der Vergleich mit den Freunden Salomo's, die den gefeierten Meister in ihren Weisheitssprüchen nachgeahmt haben, besagen, dass der Apostel Christi in diesen Briefen dem wahren Salomo zu Ehren in seinem Geist und vielfach in seinen Worten geredet habe.

[2]) Dann aber wird auch dort nicht unbemerkt geblieben sein, dass in seinem Briefe so manches von Worten Christi, wie aus seiner Leidensgeschichte wiederholt war. Schon Laurent sah, dass das quibus tamen interfuit et ita posuit unmöglich auf Markus gehen kann, sondern nur auf Petrus, der sich 1. Petr. 5, 1 μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων nennt, und in der That 1, 18 f. 2, 21—24 das Todesleiden Jesu mit lebendiger Anschaulichkeit beschreibt, seine Auferstehung 1, 3 (vgl. 1, 21) als selbsterlebte erwähnt. Auch Jülicher hält es für undenkbar, dass der Petrusbrief im Fragment ursprünglich gefehlt habe.

[3]) Wenn dabei bemerkt wird, dass einige dieselbe in der Kirche nicht gelesen haben wollen, so schiebt sich der Relativsatz, wenn er sich auf die letztere

aber ausdrücklich gegen die Apokalypse des Hermas, die wir bei Irenäus und Klemens gebraucht fanden[4]). Der Verfasser macht nämlich bestimmt den Grundsatz geltend, dass auch apokalyptische Schriften, ganz abgesehen von dem Werth ihres Inhalts, nur wenn sie von Aposteln herrühren, Anspruch auf den Charakter offiziell kirchlicher Schriften haben, d. h. es wird auch auf die kirchliche Geltung der apokalyptischen Schriften der Grundsatz ausgedehnt, den Tertullian ausdrücklich und unser Fragment thatsächlich für die epistolischen geltend macht, während für die geschichtlichen Schriften dieser Grundsatz nicht mehr durchzuführen war. Sein schroffer Gegensatz gegen den Montanismus, der im Schlusspassus zum Ausdruck kommt[5]), wird dazu mitgewirkt haben.

4. Dass im dritten Jahrhundert sich im Abendlande in Betreff der Anerkennung der NTlichen Schriften etwas Wesentliches geändert habe, lässt sich nicht erweisen. Merkwürdig genug ist freilich, dass der römische Cajus, den Eusebius (h. e. 2, 25) einen *ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός* nennt, von dem es aber keineswegs erwiesen ist, dass er Presbyter war, die Johannesapokalypse im Kampf wider die Montanisten, deren Haupt in Rom er in seiner Schrift wider Proklus bekämpft, verworfen hat, da Hippolyt in den capita adversus Cajum die Widersprüche zu lösen sucht, die Cajus zwischen ihr und den Evangelien, resp. den Paulusbriefen gefunden haben will[1]). Hippolyt scheint sogar eine eigene

---

allein bezieht, so ungeschickt hinter dem tantum recipimus ein, dass derselbe sich in dem ohnehin verderbten Texte sehr wohl ursprünglich auf beide Apokalypsen bezogen haben kann. Aber damit soll nicht die eine oder beide in eine zweite Klasse der Giltigkeit gesetzt, sondern ähnlich wie in der syrischen Kirchenbibel (§ 9, 7, not. 1) die kirchliche Lesung für unzweckmässig erklärt werden.

[4]) Wenn Tertullian sie aus ganz subjektiven Gründen verwarf, so theilt unser Verfasser diese Ansicht durchaus nicht, da er ausdrücklich sagt: legi eum (pastorem) quidem oportet, was sich aber natürlich nicht auf die gottesdienstliche Lesung bezieht, womit er ohne Frage offizielle kirchliche Geltung bekommen hätte, sondern auf die Privatlektüre. Das Buch wird aber auch nicht nur zu lesen gestattet; der Verfasser gehört offenbar zu denen, von denen Eusebius sagt: *ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται* (h. e. 3, 3). Dagegen bezieht es sich auf die, bei denen es, wie Eusebius hinzufügt, *ἐν ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένον* war, wenn er ausdrücklich erklärt, dass man es publicare in ecclesia in finem temporum nicht darf, weil es weder zu der abgeschlossenen Zahl der (ATlichen) Propheten gehört, noch inter apostolos, da es eben ein ganz modernes Buch sei (vgl. Nr. 2).

[5]) Er stellt ihn hier dem Gnostizismus eines Valentin und Marcion an die Seite. Ueberaus ingeniös hat Harnack nachzuweisen gesucht, dass hier auch das Diatessaron Tatian's (§ 7, 6) verworfen werde (vgl. Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche. 1874. 1875). Sollte sich diese Vermuthung bewähren, so würde daraus ja zunächst nur folgen, dass Tatian inzwischen in den Ruf eines Häretikers gekommen war. Aber das ganze Unternehmen, an Stelle oder neben den vier kirchlichen Evangelien einer Evangelienharmonie offizielle Geltung zuzusprechen, musste dem an straffere kirchliche Formen gewohnten Abendlande bedenklich erscheinen.

[1]) Da er hierin ganz den Einwürfen der Aloger (Epiph. haer. 51) folgt, so

Schrift de apocalypsi (Hieron. de vir. ill. 61) geschrieben zu haben und citirt sie in seiner Schrift de antichristo als Schrift des Apostels Johannes, wie auch Cyprian (ep. 63) und Lactanz (epit. 42). Der Hebräerbrief wird von Hippolyt, ebenso wie von Irenäus, für nichtpaulinisch erklärt (Phot. Bibl. cod. 121. 232), und Cajus v. Rom schliesst ihn aus der Zahl der paulinischen Briefe aus, deren er nur dreizehn zählt (Euseb. h. e. 6, 10). Selbst die novatianische Partei, die den lapsis die Wiederaufnahme verweigerte, hat von den ihr so günstigen Stellen Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 keinen Gebrauch gemacht. Cyprian zählt noch, ganz wie der muratorische Kanon, sieben Gemeinden, an die Paulus (adv. Jud. 1, 20. de exhort. mart. 11), wie der Apokalyptiker, geschrieben habe, und so noch Victorin am Ende des Jahrhunderts. Das Abendland hat also bis zu dieser Zeit von einer paulinischen Herkunft des Hebräerbriefes nichts gewusst und ihn darum nicht in seinem N. T. gehabt. Auch von den Briefen aus dem urapostolischen Kreise werden bei Cyprian nur 1. Petr. (ep. 58) und 1. Joh. (ep. 28. 69) angeführt; doch beruft sich zu seiner Zeit auf dem Konzil zu Karthago 256 ein Bischof Aurelius auf 2. Joh. 10 f. mit der Formel „Johannes in epistola sua“.

5. Einen zweiten Versuch, den Umfang der NTlichen Schriften abzugrenzen, finden wir bei **Origenes**. Er spricht es ausdrücklich aus, dass die *θεῖαι γραφαί* des A. und N. T.'s die eigentlichen Beweisquellen für die christliche Lehre sind, sofern die heiligen Bücher nicht *συγγράμματα* von Menschen, sondern *ἐξ ἐπινοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος* geschrieben seien (de princ. 4, 1. 9)[1]. Damit ist der Gesichtspunkt, unter welchem diese Bücher später als „der Kanon“ bezeichnet wurden, bereits klar angedeutet, wenn es auch sehr zweifelhaft ist, ob er selbst sie schon so genannt habe[2].

---

wird es dadurch wahrscheinlich, dass er mit ihnen die Apokalypse dem Kerinth zugeschrieben hat (vgl. Zahn, Bd. 1. I, 4), und dass demnach auch die Stelle Euseb. h. e. 3, 28 in diesem Sinne zu verstehen ist. Vgl. Gwynn, Hippolytus and his heads against Cajus in d. Hermathena VI, 1888, und dazu Harnack, Texte u. Unters. VI, 3. 1890.

[1]) Origenes kennt auch noch die alte Eintheilung der *γραφή* oder der *ἐνδιάθηκοι* (im dialog. de recta fide sect. 5 auch *ἐνδιάθετοι* genannten) *βίβλοι* (bei Euseb. h. e. 6, 25) in Gesetz und Propheten, apostolische Schriften und Evangelien (hom. in Gen. 16, in Jerem. 19, 3), obwohl natürlich auch hier nicht von einer Sammlung unter dem Namen *ὁ ἀπόστολος* die Rede sein kann (vgl. § 9, 1. not. 3).

[2]) Noch Hilgenf. behauptet freilich, dass schon Orig. den Ausdruck *κανών* und *κανονικά* von den biblischen Schriften gebraucht habe. Allein, da derselbe nirgends in seinen griechisch erhaltenen Schriften vorkommt und sich überhaupt erst ein volles Jahrhundert später, auch nicht bei Eusebius, nachweisen lässt, so bleibt es doch überwiegend wahrscheinlich, dass erst der Uebersetzer den Ausdruck canon, scripturae canonicae, libri canonizati (freilich auch regulares: ser. 117 in Matth.) in seine Werke eingetragen hat. Bei ihm ist der *κανὼν τῆς Ἰησ. Χριστ. κατὰ τὴν διαδοχὴν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας* (de princ. 4, 9) noch ganz wie im 2. Jahrh. die Summe der apostolicae traditiones; aber da dieselben in den

Dann ist freilich unbedingt nothwendig, genau zu wissen, welche Schriften zur scriptura gehören, und Origenes ist der Erste, der sich ser. 46 in Matth. ganz prinzipiell darüber ausspricht, dass darüber die prima et ecclesiastica traditio entscheidet, dass also nur die scripturae dazu gehören, in quibus omnis christianus consentit et credit, die *ἐν πάσαις ἐκκλησίαις πεπιστευμέναι εἶναι θεῖαι* (in Joh. 1, 4, vgl. contr. Cels. 3, 45. de princ. 4, 1), die *ὁμολογούμενα* oder *ἀναντίῤῥητα*. So entsteht der Gegensatz der *κοινὰ καὶ δεδημοσιευμένα βιβλία* und der *ἀπόκρυφα* (in Matth. tom. 10, 18, vgl. ser. 46 in Matth.: secretae et non vulgatae, in quibus aut pauci sunt credentes aut nullus). In letzterem Begriff liegt also an sich noch keine Andeutung von etwas Verwerflichem oder Häretischem, sondern nur der Gegensatz gegen die offizielle Anerkennung durch die Gesammtkirche, welche die anerkannten Schriften durch die kirchliche Lesung allgemein bekannt macht, während, was diese Anerkennung nicht erlangt, im engeren Kreise und damit im Verborgenen bleibt[3]). Ausdrücklich warnt Origenes auf Grund von 1. Thess. 5, 21, alles Apokryphe zu verwerfen; allein um derer willen, welche nicht geschickt sind, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, bleibt es dabei, dass nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt

---

libri ecclesiastici (de princ. praef. 8) enthalten sind, so ist ihm das exire de regula fidei schon wesentlich gleichbedeutend mit dem Hören auf die sermones qui sunt extra scripturam (ser. 46 in Matth.). Unmöglich wäre es daher nicht, dass ihm *κανών* bereits die kirchliche Ueberlieferung hiess, sofern sie für die Bestimmung, welche Schriften heilige seien, normgebend war (vgl. hom. in Jos. 2, 1), und *κανονικά* diejenigen Bücher, welche nach dieser Norm in der Kirche gültig waren (vgl. § 11, 5). Gewiss ist nur, dass der Ausdruck bei ihm nicht auf eine festbestimmte Normzahl für die Bestandtheile der *καινὴ διαθήκη* hinweist, wie Mangold meint, da es eine solche zu Origenes' Zeit noch nicht gab, und er daher den Begriff des *κανών* auch nicht im späteren Sinne, in dem es eine geschlossene Sammlung bezeichnet, gebraucht haben kann.

[3]) Schon Mark. 4, 22 ist das *ἀπόκρυφον* der Gegensatz gegen das *ἐλθεῖν εἰς φανερόν*, das nach Matth. 10, 26 f. eintritt, wenn das im engsten Kreise Geredete veröffentlicht wird. Klemens von Alexandrien gebraucht den Ausdruck bereits von einer Schrift der Häretiker, aus der diese ein Dogma ableiten (Strom. 3, 4 *ἐῤῥύη αὐτοῖς τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου*), ohne dass in ihm etwas Anderes zu liegen braucht, als dass dieselbe in der Kirche weder bekannt noch anerkannt ist. Selbst wenn Tertullian sich über den apocryphus pastor moechorum entrüstet (de pudic. 20), zeigt Kap. 10 (inter apocrypha et falsa), dass in jener Bezeichnung an sich ein Urtheil über den Inhalt der Schrift noch nicht liegt, sondern nur der Gegensatz zu dem receptum. Dasselbe gilt von dem *πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃς ἔπλασαν* (scil. d. Häretiker) bei Iren. I, 20, 1. Zu demselben Resultat kommt Zahn, der Bd. I, pg. 123 ff. nachweist, dass dieser Sprachgebrauch aus der Synagoge stammt. Für Origenes hat er seine besondere Bedeutung für das A. T., wo viele Bücher *ἀπόκρυφα* geworden seien, entweder weil sie einiges das menschliche Fassungsvermögen Uebersteigende enthalten, oder weil in ihnen multa corrupta sich finden (praef. in Cant.). Darum konnten sich die Apostel und Evangelisten wohl ihrer bedienen (vgl. auch in Matth. tom. 10, 18), weil sie durch den heiligen Geist wussten, was in ihnen anzunehmen und zu verwerfen sei; für uns aber, die wir nicht dieselbe Fülle des Geistes haben, gilt die Regel: non transeundi sunt termini, quos statuerunt patres nostri.

extra canonistas scripturas (ser. 28 in Matth.). Es ist also klar, dass Origenes bereits zu der Einsicht gekommen ist, wie sich ein materiales Prinzip für die Bestimmung der normgebenden Schriften nicht aufstellen lasse, und darum bei dem formalen der allgemeinen Anerkennung stehen bleibt. Aber auch dieses erforderte eine doppelte Einschränkung. Vieles, was auf diesem Wege nicht als normgebend erklärt werden konnte, war doch durchaus werthvollen Inhalts; wenn also auch seine Anerkennung nicht gefordert werden konnte, so durfte einer, der sich der Unterscheidungsgabe zwischen Wahrem und Falschem bewusst war, es doch für seine Person immerhin als Bestätigung der Wahrheit gebrauchen, freilich, indem er seine Anerkennung anheimstellte. Wichtiger aber ist, dass da, wo Origenes etwas für apostolisch hält, er es ohne jede Klausel ad confirmationem dogmatum gebraucht, auch wenn es keineswegs die ecclesiastica traditio und die allgemeine Anerkennung für sich hat. Darin liegt noch deutlich die Anerkennung, dass ursprünglich das Apostolische als solches normgebend sein sollte. Da aber thatsächlich das Prinzip der Apostolizität den Evangelien und der Apostelgeschichte gegenüber nicht durchgeführt werden konnte, so blieb für die Bildung eines Kanon nur das Traditionsprinzip übrig, das nun seinerseits überall da durchbrochen werden musste, wo erst spät und allmählig Apostolisches in Gebrauch gekommen war.

6. Auch für Origenes sind natürlich die vier Evangelien *μόνα ἀναντίῤῥητα ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ* (bei Euseb. h. e. 6, 25). Quattuor tantum evangelia sunt probata, e quibus sub persona domini proferenda sunt dogmata, worin noch hervortritt, wie in den Evangelien die Herrnworte das eigentlich Kanonische waren. Nihil aliud probamus, nisi quod ecclesia, quattor tantum evangelia recipienda (hom. 1 in Luc.). Ganz ausserhalb dieses Evangelienkanon stand das Hebräerevangelium; aber wo Origenes darin ein ihm zusagendes Wort fand, hat er sich durchaus nicht gescheut, es mit der zur Wahrung seines Prinzips nothwendigen Klausel (Nr. 5) anzuführen[1]). Zu dem Evangelium des Lukas gesellten sich auch

[1]) Vgl. in Joh. tom. 2, 6: *ἐὰν δὲ προσίεταί τις;* in Jerem. hom. 15, 4: *εἰ δέ τις παραδέχεται*; in Matth. tom. 15, 14: si tamen placuit alicui suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis. Der contr. Cels. 7, 44. de orat. 14 angeführte Ausspruch Christi ist schwerlich aus dem Hebräerevangelium, sondern die ihm aus Klem. Strom. 1, 24 (vgl. § 7, 6. not. 2) bekannte traditionelle Umbildung von Matth. 6, 33, auch das Wort von den *τραπεζῖται* (in Joh. 19, 2) hat er aus Klem. (Strom. 1, 28). Die Annahme (*παραδέχεσθαι*) eines Herrnworts aus den Acta Pauli stellt er anheim (in Joh. tom. 20, 12), aber nicht anders als ihm ein dort erhaltenes Pauluswort rectus videtur, wenn auch das demselben entgegengestellte Johanneswort excelsius et praeclarius ist (de princ. I, 2, 3). Aus dem *ἐπιγεγρ. κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον* und aus dem Protevangelium Jakobi hat er sich die Ansicht über die Brüder Jesu (vgl. § 36, 3)

ihm die πράξεις desselben Verfassers (bei Euseb. h. e. 6, 25). Dagegen sagt er von dem noch von Klemens gebrauchten κήρυγμα Πέτρου (§ 9, 3), es werde nicht gehalten inter libros ecclesiasticos; es sei auch nicht eine Schrift des Petrus oder eines anderen inspirirten Mannes (de princ. praef. 8)[2]. Die dreizehn paulinischen Briefe hat Origenes sämmtlich namentlich angeführt, obwohl er sie nirgends aufzählt. Auch der Hebräerbrief war ihm von den ἀρχαῖοι ἄνδρες (Pantänus und Klemens) als paulinisch überliefert, es fehlte auch nicht an Gemeinden, die ihn als paulinisch brauchten, wenn es auch nur einzelne waren. Er selbst hielt ihn nur für mittelbar paulinisch, sofern ein Schüler die νοήματα τοῦ ἀποστόλου in ihm in Worte gefasst habe (bei Euseb. h. e. 6, 25), und so hat er ihn oft genug ohne weiteres als paulinisch citirt, obwohl ihm zweifellos bekannt war, dass er durchaus nicht in allen Gemeinden Geltung hatte und so nicht δεδημοσιευμένον war. Aber sofern man ihn für (mittelbar) paulinisch hielt, that dies nach seinen Grundsätzen (Nr. 5) dem autoritativen Gebrauche keinen Abbruch, nur musste er, wenn man den Brief nicht für paulinisch hielt, seine Anerkennung anheimstellen[3].

7. Ganz klar hat Origenes seine Grundsätze durchgeführt bei den Briefen des Petrus. Petrus, sagt er, μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέρα· ἀμφιβάλλεται γάρ (bei Euseb. h. e. 6, 25).

---

angeeignet (in Matth. tom. 10, 17, zu Joh. 2, 12), ohne damit über den sonstigen Werth dieser Schriften irgend etwas auszusagen. Das Aegypterevangelium nennt er hom. 1 in Luc. ausdrücklich unter den häretischen, wie das Evangelium juxta duodecim apostolos, das Evangelium des Basilides und, wenn auch weniger entschieden, das Evangelium secundum Thomam und juxta Matthiam.

[2]) Obwohl diese Schrift hier in der Uebersetzung doctrina Petri genannt wird, so ist es doch wohl dieselbe, von welcher er in Joh. tom. 13, 17 redet und von welcher er dort ausdrücklich sagt, es sei noch zu untersuchen, ob sie γνήσιον oder νόθον oder μικτόν sei. Das kann sich natürlich nicht auf die Echtheit im Sinne ihres Ursprungs beziehen, da er ja ihre apostolische Herkunft bestimmt verneint, und da ja in dieser Beziehung auch ein μικτόν undenkbar wäre, sondern nur auf den Inhalt, welcher, wie bei so manchem Apokryphischen (Nr. 5), keineswegs nothwendig ein verwerflicher war, der sich unwahrer Weise für echt apostolische Lehre ausgab (νόθον). Mit Unrecht hat man (vgl. noch L. Schulze u. Holtzmann) hieraus geschlossen, dass Origenes drei Klassen annehme, nach welchen die überlieferten Schriften einzutheilen seien. Origenes kennt nur zwei Klassen (Nr. 5), weiss aber sehr wohl, dass unter den von der Kirche nicht rezipirten Schriften sehr verschiedenen Werthes seien.

[3]) Vgl. ser. 26 in Matth.: pone aliquem abdicare epistolam ad Hebr. quasi non Pauli — tamen si quis suscipit ad Hebr. quasi ep. Pauli. Mit seiner Annahme einer mittelbar paulinischen Abkunft wollte Orig. nur dem Urtheil seiner Lehrer wie seiner eigenen Hochschätzung des Briefes einerseits und seinem kritischen Bewusstsein, wonach er nicht von Paulus geschrieben sein konnte, andrerseits gerecht werden. Wenn ihm aber auch diese mittelbar apostolische Abkunft für die Geltendmachung seiner Autorität genügte, so that er damit nichts Anderes, als was die Kirche längst mit der Aufnahme der Schriften des Markus und Lukas gethan hatte, die auch von Apostelschülern geschrieben waren, während ihr Inhalt von den Aposteln stammte.

Dies Bedenken bezieht sich aber wohl nicht auf die Echtheit in unserem Sinne, sondern auf seine Anerkennung als Homologumenon, die man mit Recht bestreiten konnte. In der That haben wir von diesem zweiten Briefe noch nirgends etwas gehört, nirgends ihn citirt gefunden. Erst sein Zeitgenosse Firmilian von Caesarea sagt in seiner epist. ad Cyprian., dass Petrus und Paulus in epistolis suis haereticos exsecrati sunt et ut eos evitemus monuerunt (ep. Cypr. 75), was doch nur auf unseren zweiten Brief gehen kann. Origenes aber hat an der petrinischen Abkunft des Briefes nicht gezweifelt und eben darum ihn ohne Weiteres zur scriptura gerechnet (in Num. hom. 13, 8. in Exod. hom. 12, 4)[1]. Von Johannes sagt er: *καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶν γνησίους εἶναι ταύτας* (bei Euseb. h. e. 6, 25). Es fällt auf, dass er den zweiten und dritten so ganz gleichstellt, während sie doch hinsichtlich ihres kirchlichen Gebrauchs total verschieden stehen; und es scheint mir in dem *οὐ πάντες* die Thatsache sich zu verbergen, dass er selbst sie nicht für apostolisch hielt. Er hat sie auch nie gebraucht, während er den ersten wiederholt citirt. Wo Origenes von den Brüdern des Herrn redet, sagt er: *Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων* (in Matth. tom. 10, 17); aber, obwohl er den Brief nicht selten (vgl. tom. 13, 27), sogar als scriptura divina (Comm. in ep. ad Rom. 3, 6) citirt, so stellt er doch gelegentlich auch seine Anerkennung anheim (in Matth. tom. 17, 30: *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν*). Ebenso schrieb er den Brief des Jakobus dem Bruder des Herrn zu (Comm. in ep. ad Rom. 4, 8), weshalb er auch seinen Gebrauch gelegentlich anheimstellt, indem er von denen redet, die Jac. 2, 20 *παραδέχονται* (in Joh. 20, 10)[2]. Die Apokalypse ist auch dem Origenes natürlich ein Werk

[1]) Ihm war er ein Homologumenon (Nr. 5), weil eine apostolische Schrift, auch wenn sie noch nicht allgemein bekannt gewesen war, als solche zweifellos den Anspruch hatte, zum N. T. zu gehören. Darum hat er ihn auch stets ohne Klausel gebracht (in ep. ad Rom. 8, 4. in Levit. hom. 4), da der Verdacht, dass erst Rufin all seine Citate desselben eingebracht, bei ihrer häufigen Verflechtuug mit anderen ganz unhaltbar ist.

[2]) Wenn Orig. in Joh. tom. 19, 6 sagt: *ὡς ἐν τῇ φερομένῃ τοῦ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν*, so drückt das keinen Zweifel an der Echtheit des Briefes aus, würde aber allerdings nicht gebraucht sein, wenn der Brief zu den Homologumenen gehört hätte, da es ihn nur als einen der in Umlauf befindlichen bezeichnet. In den lateinisch erhaltenen Theilen seiner Werke werden zwar Jakobus und Judas oft genug als apostoli bezeichnet, aber dies wird durch keine griechisch erhaltene Stelle bestätigt, und wenn Origenes selbst den Ausdruck gebraucht hat, so jedenfalls nur in dem weiteren Sinne seines Lehrers Klemens (§ 9, 5). Es könnte daher selbst die Stelle, wo beide zu den Aposteln gerechnet werden, die mit ihren Posaunen alle Bollwerke der Philosophie umstürzen (in libr. Jos. hom. 7, 1), ursprünglich sein; und wenn Jakobus und Judas von ihm in rhetorischem Schwunge zu denen gerechnet werden, welche die puteos Novi Testamenti gegraben haben (in Gen.

des Apostels Johannes (in Joh. tom. 1, 14), von der Apokalypse des Petrus hören wir bei ihm nichts mehr[3]). Dagegen hielt er den Pastor des Hermas nicht nur für eine sehr nützliche Schrift, sondern auch ut puto divinitus inspirata (Comm. in ep. ad Rom. 10, 31), weshalb er sie sehr oft auch als γραφή (Philoc. 8) anführt. Aber er gesteht in Matth. tom. 14, 21, dass sie zwar in der Kirche hergebracht, aber οὐ παρὰ πᾶσιν ὁμολογουμένη εἶναι θεία sei, erwähnt sie einmal sogar als ὑπό τινων καταφρονούμενον (de princ. 4, 11). Daher führt er sie auch nicht selten mit der bekannten Klausel an: si cui tamen scriptura illa recipienda videtur (in Num. hom. 8), si cui placet etiam illam legere (ser. 53 in Matth.).

Ueberall tritt uns bei der Durchführung der von Origenes aufgestellten Grundsätze (Nr. 5) entgegen, dass der Standpunkt desselben im Grunde auf einer Illusion beruht. Weil ein materielles Prinzip für die Abgrenzung der zum N. T. gehörigen Schriften, d. h. für die Bildung eines Kanon nicht mehr durchzuführen war, will er bei dem Herkommen allein stehen bleiben und dasselbe als die einmüthige Tradition der Kirche zur Norm machen. Aber ein einmüthiges Herkommen der Kirche gab es eben nicht und konnte es aus demselben Grunde nicht geben, aus dem der Gedanke an eine prinzipielle Feststellung eines Kanon aufgegeben werden musste. Die doppelte Einschränkung, mit der er das Traditionsprinzip durchführte, war doch im Grunde das Eingeständniss, dass dasselbe nicht durchzuführen sei. Dennoch hat gerade er bei dem gewaltigen Einflusse, den er als Kirchenlehrer ausübte, am meisten dazu beigetragen, dass sich thatsächlich ein mehr oder weniger festes Herkommen bildete, indem seine Voraussetzung eines solchen sich mehr und mehr einbürgerte. Entscheidend dafür wurde die Art, wie er sich berechtigt hielt, das Apostolische auch da anzunehmen, wo ihm ein einmüthiges Herkommen nicht zur Seite stand. Wo er, wie beim Hebräerevangelium oder bei der Apokalypse des Hermas, die Anerkennung anheimgestellt hatte, da sah man darin nur ein Zeichen, dass diese Schriften das Herkommen nicht für sich hatten; wo er, wie beim Hebräerbrief, dasselbe gethan, weil nicht alle ihn für apostolisch hielten, da genügte seine Autorität, ihn als paulinisch anzusehen. Ebenso deckte seine Autorität den 2. Petr., den 2. und 3. Joh., und selbst die Briefe Judae und Jakobi gewöhnte man sich zum N. T. zu rechnen, weil er sie offenbar dazu gezählt, trotzdem er noch bei ihnen hie und da seinem Prinzip Rechnung getragen hatte. Aber das κήρυγμα und die ἀποκά-

---

hom. 13, 4), so ist das zwar nach seinen Grundsätzen (Nr. 5) nicht eben korrekt geredet, aber bei seinem häufigen Gebrauch der Briefe Beider auch im Grunde nicht undenkbar, wenn auch die häufig ausgesprochene Vermuthung, dass Rufin in beiden Stellen geändert, nicht ausgeschlossen ist, wie doch wahrscheinlich das divina bei apost. Jac. epist. (hom. 13 in Psalm 36) von ihm herrührt.

[3]) Harnack hat zuerst auf die merkwürdige Erscheinung aufmerksam gemacht, dass mit dem Erscheinen des 2. Petr. in der Kanongeschichte, der ja auch in gewissem Sinne eine Apokalypse genannt werden kann, die Petrusapokalypse aus ihr so gut wie verschwindet. Die neuentdeckten Fragmente der letzteren (vgl. Harnack in den Text. u. Unters. IV, 2. 1893) scheinen freilich sehr weit von 2. Petr. abzuliegen; doch hat Harnack auch auf merkwürdige Berührungen mit demselben aufmerksam gemacht.

λυψις Πέτρου, die Acta Pauli, die Briefe des Clemens und Barnabas[4]) waren, soweit seine Autorität reichte, durch seine Stellung zu ihnen für immer des Anspruchs, zum N. T. zu gehören, verlustig gegangen.

§ 11. Der Abschluss des Kanon im Morgenlande.

1. Der Einfluss des Origenes zeigt sich in keinem Punkte stärker als darin, dass man sich bald nach ihm daran gewöhnt haben muss, die Briefe des Petrus und Johannes, des Judas und Jakobus nicht nur vollzählig zu rezipiren, sondern auch als eine geschlossene Sammlung gegenüber der der paulinischen zu betrachten. Dies geht unzweifelhaft hervor aus der Art, wie Eusebius bereits von den ἑπτὰ λεγόμεναι καθολικαὶ (ἐπιστολαί) redet und den Jakobusbrief ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν nennt (h. e. 2, 23, vgl. 6, 14). Zu seiner Zeit war also Zahl, Name, ja Ordnung dieser sieben Briefe bereits stehend geworden, und zwar hatte der doch wohl erst von Origenes in weitere Kreise eingeführte Jakobusbrief die erste Stelle erhalten, woraus sich ergiebt, dass man damals den Verfasser desselben für den Bruder des Herrn hielt, der an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand und dadurch eine Art von Primat selbst über den Aposteln erhalten hatte. Ob man freilich jetzt schon ihn und den Judas mit einem der Zwölfe identifizirte oder sie nur zu den Aposteln im weiteren Sinne zählte, wissen wir nicht. Die Bezeichnung dieser Briefe aber als katholischer kann nichts Anderes bedeuten, als dass sie im Gegensatz zu den paulinischen Briefen, welche an Einzelgemeinden gerichtet waren, von vorn herein sich mehr oder weniger an die ganze Kirche adressirten.

Dass man die Adressen des Jak., Jud., 1. Joh., 2. Petr. in diesem Sinne auffassen konnte, liegt am Tage; aber auch die des 1. Petr. war doch eine so umfassende, dass er immer noch denselben Gegensatz zu den Briefen des Paulus an einzelne Gemeinden bildete. Die ἐκλεκτὴ κυρία 2. Joh. 1 hat man sicher früh von der Kirche gedeutet, und die einzige Ausnahme des 3. Joh. konnte nicht in Betracht kommen, nachdem man einmal die nicht von Paulus herrührenden Briefe als solche zusammenzufassen sich gewöhnt hatte. Dass man sie gerade unter diesem Merkmal zusammenfasste, begreift sich leicht, wenn man sich erinnert, wie es doch einer besonderen Rechtfertigung bedurft hatte, dass man den paulinischen Gemeindebriefen eine Bedeutung für die ganze Kirche gab (§ 10, 2), welche diesen Briefen schon kraft ihrer Adresse (wenigstens scheinbar) zukam. Dass aber der Ausdruck καθολικός jene um-

[4]) Den Clem. Rom nennt er einen Schüler der Apostel (de princ. II, 3, 6), er identifizirt ihn mit dem Klemens Phil. 4, 3 (in Joh. tom. 6, 36) und hält ihn für den Verf. der περίοδοι (in Gen. 2, 14). Was er aus ihm anführt, betrifft theils nur Faktisches, theils eine philosophische Ansicht, die mit Glaubenswahrheiten nichts zu thun hat. Auch bei dem ganz unverfänglichen: eadem prope Barnabas in epistola sua docet (de princ. III, 2, 4) ist an eine Gleichstellung mit inspirirten Schriften nicht zu denken.

fassendere Bestimmung der Briefe bezeichnet, erhellt aus Klemens, welcher das Sendschreiben Act. 15, 23 als die ἐπιστολὴ καθολικὴ τῶν ἀποστόλων ἁπάντων bezeichnet (Strom. 4, 15), aus Origenes, welcher wiederholt den 1. Petr. und 1. Joh., ja einmal auch den Brief des Judas (Comm. in ep. ad Rom. 5, 1) und des Barnabas (contr. Cels. 1, 63) eine ἐπιστ. καθολικὴ nennt, und noch aus Dionysius v. Alexandrien, der wiederholt den 1. Joh. so bezeichnet (bei Euseb. 7, 25)[1]. Die griechische Kirche hat auch das Verständniss des Ausdrucks stets bewahrt (vgl. Leontius Byz. de sectis 2: ἐπειδὴ οὐ πρὸς ἓν ἔθνος ἐγράφησαν ὡς αἱ τοῦ Παύλου, ἀλλὰ καθόλου πρὸς πάντας), wie noch Oecumenius v. Tricca ihn durch ἐγκύκλιοι erläutert; nur im Abendlande ist dasselbe verloren gegangen und auf das in der katholischen Kirche Gültige gedeutet, so dass ihn Cassiodor ohne weiteres durch den Ausdruck epistolae canonicae ersetzt. Es ist also gar kein Grund, mit neueren Isagogen darüber zu streiten, ob er die kanonische Geltung, die gesicherte apostolische Abkunft, die Herkunft von verschiedenen Verfassern, die Bestimmung für Juden und Heidenchristen oder die Beförderung der rechtgläubigen Lehre bezeichne. Vgl. Lücke, Stud. u. Krit. 1836, 3.

Im Morgenlande hat die Autorität des Origenes sichtlich überall über die Aufnahme des Hebräerbriefs unter die paulinischen Briefe entschieden, da von ihm an derselbe stets ohne weiteres als paulinisch gebraucht wird (vgl. Bleek, Der Brief an die Hebräer. Berlin 1828. 1, § 32 ff.). Während so in allem Uebrigen sich wirklich eine Einmüthigkeit des kirchlichen Herkommens anbahnte, erhob sich eine unerwartete Schwierigkeit. Die Johannesapokalypse war von Anfang an ein unbezweifelter Bestandtheil des N. T.'s gewesen, nur die Aloger, denen Cajus von Rom folgte, hatten sie im Kampf wider die Montanisten preisgegeben und schrieben sie dem Kerinth zu (Epiph. haer. 51, vgl. § 10, 4). Allmählig aber war der Kirche in weiteren Kreisen die Fähigkeit, sich in ihren Inhalt zu finden, verloren gegangen; vollends im Streit gegen ihre grobsinnliche Auffassung musste sie namentlich den Alexandrinern immer unsympathischer werden. So trat nun Dionysius von Alexandrien mit einer Kritik derselben auf, welche durch ihre Vergleichung mit dem Evangelium und dem Briefe Johannis,

[1] Wenn Apollonius (Eus. 5, 18) sagt, dass der Montanist Themison eine ἐπιστ. καθολικὴ geschrieben habe, so ist auch dieser Ausdruck kaum anders zu erklären. Der Sprachgebrauch des Eusebius selbst, welcher jene Bezeichnung nicht erfunden, sondern bereits vorgefunden hat, würde nichts beweisen; aber auch er scheint doch die sieben Gemeindebriefe des Dionysius v. Korinth, von denen ohnehin mehrere an ganze Gemeindekreise gerichtet waren, als ἐπιστολαὶ καθολικαί zu bezeichnen, weil sie seiner gesammtkirchlichen Wirksamkeit angehören im Unterschiede von dem zuletzt erwähnten Privatbriefe an die Chrysophora (h. e. 4, 23); und die Stelle 3, 3, wo er von den pseudonymen Petrusschriften (den Acta, dem Evangelium, dem κήρυγμα und der ἀποκάλυψις Πέτρου) sagt, sie seien οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα, ist jedenfalls für die Bezeichnung der katholischen Briefe nicht maassgebend, mag man den Ausdruck nun von den in der Kirche anerkannten Schriften (vgl. die καθολικαὶ πράξεις bei Chrys. hom. 10 in 2. Tim.) oder, was nach der Begründung wahrscheinlicher ist, von den ihr angehörigen Männern verstehen.

neben dem er gelegentlich auch der beiden kleinen als ihm zugeschriebener gedenkt, aus inneren Gründen nachzuweisen suchte, dass sie nicht von dem Apostel herrühren könne, wenn ihr Verfasser, wahrscheinlich der andere in Ephesus begrabene Johannes, auch immerhin *ἅγιός τις καὶ θεόπνευστος* war, der diese Gesichte gesehen habe (bei Euseb. h. e. 7, 25). Das aber war ja Hermas nach Origenes auch gewesen, und doch hatte man seine Apokalypse bereits preisgegeben. Wer also der Kritik des Dionysius zustimmte, was freilich Männer wie Methodius von Tyrus und Pamphilus von Caesarea noch nicht thaten, musste dazu fortschreiten, auch sie aus dem N. T. auszuschliessen.

2. Wollte man mit dem Grundsatze des Origenes Ernst machen, so musste man genau das Herkommen in den einzelnen Gemeinden erforschen, um zu ermitteln, welche Schriften in ihnen gebraucht wurden (was *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένον* war), und die alten Kirchenschriftsteller (*παλαιότατοι* oder *κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς*) daraufhin durchforschen, von welchen sie Gebrauch machten, und was sie etwa über ihren Ursprung und ihre Anerkennung sagten. Das hat nach 3, 3 Eusebius in seiner Kirchengeschichte gethan (c. 324), um so die *ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις* zum *ἐκκλησιαστικὸς κανών* (vgl. 6, 25) dafür zu machen, welche Schriften zur *καινὴ διαθήκη* gehören, *ἐνδιάθηκα* sein sollten. Dabei stellte sich dann freilich sofort heraus, dass zwischen den schon von Origenes so genannten *ὁμολογούμενα* (*ἀνωμολογημένα*) oder *ἀναντίῤῥητα* (*ἀναμφίλεκτα*), die zunächst den Anspruch hatten, *ἱερὰ γράμματα* zu sein, und den schlechthin verwerflichen und von der Kirche verworfenen Schriften (den *παντελῶς νόθα καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια*, die *ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον*) noch eine Mittelklasse lag, die Eusebius bald *ἀντιλεγόμενα*, bald *νόθα* nennt. Es muss durchaus daran festgehalten werden, dass Eusebius prinzipiell zwischen den zu dieser Mittelklasse gehörigen Schriften keinen Unterschied macht, dass für ihn jene beiden Bezeichnungen durchaus synonym sind, und dass sie also nicht auf einen Widerspruch gegen eine Annahme oder Selbstaussage über den Ursprung gewisser Schriften oder ihre Echtheit in unserem Sinn, sondern auf den Widerspruch gegen ihre Aufnahme unter die Schriften des N. T.'s gehen und die Ebenbürtigkeit mit den letzteren, d. h. ihre vollberechtigte Zugehörigkeit zu ihnen verneinen[1]). Das zeigt schon die Bezeichnung der

---

[1]) Hierüber herrscht bis heute noch nicht volle Klarheit, und doch ist es ganz zweifellos, dass Eusebius 3, 3 nur zwischen den *ἀναντίῤῥητα καὶ τὰ μὴ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα θεῖα γράμματα* unterscheidet (vgl. 3, 25: *τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας* und 3, 31: *ἱερῶν γραμμάτων καὶ τῶν ἀντιλεγο-*

dritten Klasse als *παντελῶς νόθα*, bei denen aber wieder nicht das das eigentlich Charakteristische ist, dass sie *αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα* sind, die *ὀνόματι τῶν ἀποστόλων προφέρονται*, sondern, dass sie *οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν* (3, 25. 31). Als solche nennt Eusebius nur beispielsweise Evangelien, wie das des Petrus, Thomas und Matthias; sowie die Acta des Andreas, Johannes und anderer Apostel.

3. Als Homologumena zählt nun Eusebius an der Stelle, wo er das Resumé seiner Untersuchungen über die NTlichen Schriften zu geben verspricht (3, 25), auf: *τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν, οἷς ἕπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή*, sodann *τὰς Παύλου ἐπιστολάς, αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν.* Offenbar mit voller Absicht nennt er hier die Zahl der paulinischen Briefe nicht, um die Streitfrage über den Hebräerbrief zu umgehen[1]). Noch seltsamer ist freilich sein Verhalten zur Apokalypse, wenn er an dieser Stelle zum Schlusse der Aufzählung der Homologumena sagt: *ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Ἰωάννου*, und dann noch einmal bei der Aufzählung der *νόθα (ἀντιλεγόμενα)*: *ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες ἀθετοῦσιν, ὡς ἔφην, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις.* Die Frage aber, ob die Apokalypse zu den Homologu-

μένων μὲν, ὅμως δὲ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις παρὰ πολλοῖς δεδημοσιευμένων), denen er überall nur jene dritte Klasse gegenüberstellt. Nachdem er 3, 25 die *ὁμολογούμενα* aufgezählt, nennt er einige *ἀντιλεγόμενα, γνώριμα δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς* und fährt dann fort: *ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καί*, um die Erörterung über diese abzuschliessen mit: *ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη.* Hiermit ist jeder Zweifel an der Identität von *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα* ausgeschlossen, die sich uns bei der Besprechung der einzelnen Schriften vielfältig bestätigen wird. Wenn das *ὁμολογουμένη* (*ἀνωμολογημένη*) 3, 16 sich auf die anerkannte Abkunft des ersten Clemensbriefes von dem Apostelschüler zu beziehen scheinen könnte (doch vgl. Nr. 4), so wird doch 3, 38 im Gegensatz dazu von dem sogenannten zweiten gesagt: *οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν.* Wenn aber 3, 3 von dem Hirten, der 3, 25 unter den *νόθοις* genannt ist, gesagt wird, dass er *ἀντιλέλεκται* und darum nicht zu den Homologumenen gerechnet werden könne, so kann bei ihm von einem Zweifel an seiner Abkunft von Hermas doch keine Rede sein. Vgl. Lücke, Der NTliche Kanon des Eusebius von Caesarea. Berlin 1816.

[1]) Mit Unrecht behauptet de Wette, dass er in seinem Urtheil über ihn schwanke. Er sagt 3, 3: *τοῦ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες (ἐπιστολαί).* Allerdings hielt er dafür, dass der Hebräerbrief ursprünglich hebräisch geschrieben und wahrscheinlich von dem römischen Clemens übersetzt sei (3, 38), aus dessen Gebrauch von ihm man auch sehe, wie alt er sei, *ἔνθεν εἰκότως ἔδοξεν αὐτὸ τοῖς λοιποῖς ἐγκαταλεχθῆναι γράμμασι τοῦ ἀποστόλου.* Jedenfalls rechnet er den Brief zu den Paulusbriefen, fügt aber 3, 3 hinzu, dass ihn einige *ἠθετήκασι, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες*, welche Behauptung in der That zutreffender war, als seine limitirende Aussage: *εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν* (6, 20). Daher zählt er ihn auch 6, 13 ganz unbefangen mit den Briefen des Barnabas, Clemens und Judas zu den Antilegomena.

menen gehöre, ist doch nun einmal keine Frage der Ansicht (*εἰ φανείη*), sondern einfach eine quaestio facti, und die musste er nach Allem, was wir gehört, einfach bejahen. Sollte die Geltung der heiligen Schriften nach dem Gebrauch der Schriften in den Gemeinden und bei den alten Kirchenschriftstellern entschieden werden, so hatten die modernen kritischen Zweifel und die daraus von Einzelnen gefolgerte Verwerfung der Schrift mit der Frage, ob sie ein Recht habe, zu den Homologumenen zu gehören, garnichts zu thun[2]).

4. Unter den Antilegomenen zählt Eusebius an der Hauptstelle (3, 25) zunächst auf: *ἡ λεγομένη Ἰακώβου καὶ ἡ Ἰούδα ἥ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ*. Er hat sich also die Bedenken des Origenes in Betreff dieser beiden angeeignet, obwohl er Dem. evang. 3, 5 ganz unbefangen von mehreren Johannesbriefen spricht; allein ihre Zugehörigkeit zu den Antilegomenen ist, wie das *εἴτε — εἴτε* zeigt, davon gänzlich unabhängig, da keinesfalls diese beiden eine so alte und einmüthige Anerkennung als NTliche Schriften geniessen, wie der erste[1]). Wenn er von *ἡ λεγομένη Ἰακώβου καὶ ἡ Ἰούδα* redet, so soll der Ausdruck offenbar nur andeuten, dass in der gangbaren Bezeichnung derselben

---

[2]) Wir wissen gerade aus seinen eigenen Mittheilungen, dass, abgesehen von den Alogern und dem römischen Cajus, erst durch Dionysius v. Alex. Zweifel gegen ihre Apostolizität und damit dann freilich gegen ihre Zugehörigkeit zum N. T. erweckt waren. Diese Zweifel waren noch keineswegs durchgedrungen (3, 24: *τῆς δὲ ἀποκαλύψεως εἰς ἑκάτερον ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλκεται ἡ δόξα*), und er selbst drückt sich über ihren Ursprung sehr reservirt aus (3, 39: *εἰκὸς οὖν τὸν δεύτερον, εἰ μή τις θέλοι τὸν πρῶτον τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι*), aber sie genügten ihm, um die Frage, ob man das Buch zu den Homologumenen rechnen wolle oder nicht, anheimzustellen. Dazu kann ihn aber nur seine persönliche Geneigtheit, der Apokalypse den apostolischen Ursprung und die volle kirchliche Geltung abzusprechen, bewogen haben; denn er übersah dabei, dass dies gänzlich dem Prinzip seiner Eintheilung der NTlichen Schriften widersprach.

[1]) Vgl. auch 3, 24: *τῶν Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται, ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο*. Von den Petrusbriefen speziell handelt Eusebius noch 3, 3 und nennt sie sogar *τὰ ὀνομαζόμενα Πέτρου, ὧν μόνην μίαν γνησίαν ἔγνων ἐπιστολὴν καὶ παρὰ τοῖς πάλαι πρεσβυτέροις ὁμολογουμένην*, so dass man geneigt sein könnte anzunehmen, er habe den zweiten nicht für ächt in unserem Sinne gehalten. Dennoch hören wir nirgends, dass er Zweifel wegen seiner Abkunft von Petrus hegt, vielmehr sagt er vorher nur, dass *ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι, τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν· ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν*. Also ist es immer nur die Thatsache, dass der zweite Brief von den Alten noch nicht gebraucht ist, was ihn von der *διαθήκη*, wie sie auf Grund der Ueberlieferung durch die Homologumena sich begrenzt, ausschliesst, wie denn auch im Folgenden die pseudonymen Petrusschriften (*αἱ ἐπικεκλημέναι πράξεις, τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τὸ λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα, ἡ καλουμένη ἀποκάλυψις*) aufs Schärfste von ihm unterschieden werden.

nichts darüber gesagt sei, von welchem Jakobus und Judas diese Briefe herrühren. Wir erfahren dies aber näher aus 2, 23, wo er aus Hegesipp von dem Bruder des Herrn erzählt hat, der an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand, und dann sagt: *οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται*[2]). Erhellt schon aus den Aussagen über die fünf ersten Antilegomenen, die thatsächlich bereits ihre Stellung als *ἐνδιάθηκα* gewonnen hatten, wie wenig präzis und übereinstimmend Eusebius sich darüber ausdrückt, so ist dies noch in höherem Maasse bei den Uebrigen der Fall, die damals bereits mehr oder weniger aus dem offiziellen Gebrauch der Kirche verschwunden waren. Wenn er unter ihnen die *πράξεις Παύλου*, den *ποιμήν* und die *ἀποκάλυψις Πέτρου* voranstellt, so vermuthet Credner wohl nicht mit Unrecht, dass ihm dabei ein Verzeichniss NTlicher Schriften, wie die versus scripturarum im Cod. Clar. vorschwebt, das gerade diese drei noch mitzählt[3]), zumal bei ihm gleich darauf der Barnabasbrief folgt, der wohl ebenfalls in jenem Verzeichniss mitgenannt ist[4]). Endlich nennt er noch als fünfte Schrift *τῶν*

---

[2]) Wenn er dann fortfährt: *ἰστέον, ὡς νοθεύεται μὲν (οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν), ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις*, so ist klar, dass das *νοθεύεται* sich nur auf die Anfechtung ihrer ebenbürtigen Zugehörigkeit zur *διαθήκη* (wegen des mangelhaften Gebrauchs bei den Alten) bezieht, welche die Zuzählung beider zu den Antilegomenen (vgl. auch 6, 14) nothwendig machte. Das schliesst aber nicht aus, dass zu seiner Zeit sie sammt dem 2. Petr., 2. und 3. Joh. durch ihre Zusammenfassung zu der Sammlung der sieben *ἐπιστολαὶ καθολικαὶ* (Nr. 1) bereits das Bürgerrecht in der *διαθήκη* errungen hatten. Nur das ist der Grund, weshalb in der Hauptstelle (3, 25) ihnen die anderen Antilegomena mit einem *ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ* angereiht und so von ihnen gesondert werden, ohne dass diese von ihm irgend in eine andere Klasse gesetzt werden, wie immer noch irgendwie von Credner, Bleek, Hilgenf. u. A. angenommen wird.

[3]) Wir hätten damit auch eine Zeitbestimmung für diese Stichometrie, die jedenfalls noch dem 3. Jahrh. angehört. Sie bringt hinter den Evang. und den Paulinen die 7 katholischen Briefe; und zwar in der Reihenfolge: Petrus, Jakobus, Johannes, Judas. Die Acta Apost. stehen nach der Ioh. revelatio und auf sie folgen jene drei Schriften. Zwischen Jud. und Apok. wird eine Barn. ep. genannt, deren Stichenzahl der Länge des Hebräerbriefes zu entsprechen scheint, welche ja Tert. für eine epist. Barn. hielt. Allein das ganze Verzeichniss weist eher auf das Morgenland hin, und Zahn (Bd. 2. I, 3) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass es eine Uebersetzung aus dem Griechischen ist, und der Hebräerbrief mit Thess. Phil. nach ad Ephes. ausgefallen, während sie Jülicher dem Abendlande belässt und bei Barn. an den Hebräerbrief denkt.

[4]) Von den Acta Pauli hat er auch 3, 3 nur gesagt: *οὐκ ἐν ἀναμφιλέκτοις παρειλήφαμεν*, sie also zu den Antilegomenen gezählt, dagegen von dem Hirten des Hermas: *ἰστέον, ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μὲν τινων ἀντιλέλεκται, δι' οὓς οὐκ ἂν ἐν ὁμολογουμένοις τεθείη, ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται· ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον* (vgl. den Kanon Murat.), *καὶ τῶν παλαιοτάτων δὲ συγγραφέων* (vgl. z. B. Klemens, Iren., Orig.) *κεχρημένους τινὰς αὐτῷ κατείληφα.* Das ist mehr, als er von irgend einer der fünf ersten Antilegomenen gesagt hat und sagen konnte, so dass hier vollends die Unmöglichkeit erhellt. sie in eine von diesen verschiedene Klasse zu

ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί, während er das *κήρυγμα Πέτρου* trotz seines Gebrauchs bei Klemens und Origenes hier garnicht nennt, offenbar weil er es 3, 3 mit häretischen Pseudonymen in eine Kategorie stellt[5]).

Die Bedeutung, die Eusebius für die Geschichte der Kanonbildung gehabt hat, wird gemeinhin ausserordentlich überschätzt. Wir verdanken ihm ein reiches Material zu dieser Geschichte, so lückenhaft dasselbe vielfach ist, und so unklar und unzuverlässig auch oft seine darauf gestützten Behauptungen sind; schon die späteren Kirchenlehrer haben, was sie von dieser Geschichte zu wissen vorgeben, fast ausschliesslich aus ihm. Aber dass seine gelehrten Sammlungen und Erörterungen epochemachend auf die Kanonbildung eingewirkt haben, ist ein Irrthum. Vielmehr ist er selbst bereits durchaus abhängig von dem kirchlichen Gebrauch seiner Zeit, wie sich in seiner schwankenden und zum Theil ganz unbilligen und ungleichen Beurtheilung der einzelnen Antilegomena zeigt, während sein ganzes Unternehmen doch eigentlich denselben nach der *ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις* normiren wollte[6]). Dass der Kaiser

setzen. Wenn er dagegen die Apokalypse des Petrus 3, 3 zu denen zählt, die *οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε μὴν τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις*, so ist das Angesichts dessen, was wir aus dem Kanon Murat. wissen (§ 10, 3), eine sehr übertriebene Behauptung, zumal wenn wir bedenken, das er in dieselbe Kategorie auch das Petrusevangelium rechnet, das er 3, 25 unter den Fälschungen der Häretiker nennt. Er selbst zählt sie ja 6, 14 ausdrücklich zu den Antilegomenen, die Klemens in den Hypotyposen kommentirt habe. Auch die *φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή* wird 6, 14 mit dem Judasbrief und den übrigen katholischen Briefen zu den Antilegomenen gezählt, gehört also sicher nicht in eine andere Klasse (vgl. auch 6, 13).

[5]) Absichtlich scheint er hier den Clemensbrief übergangen zu haben, den er doch 6, 13 zwischen Barnabas und Judas zu deu Antilegomenen zählt, den er aber 3, 38 ausdrücklich als *ἀνωμολογημένη παρὰ πᾶσιν* bezeichnet hat und 3, 16 als *ὁμολογουμένη* (vgl. Nr. 2, not. 1), indem er hinzufügt *ταύτην δὲ καὶ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην πάλαι τε καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἔγνωμεν*. Wir haben gesehen, wie er dies 4, 23 aus einer missverstandenen Stelle des Dionys. v. Korinth erschlossen hat (§ 7, 7, not. 1); aber nachdem er dies gethan, konnte er den Brief eigentlich nur zu den Homologumenen rechnen, und doch war er thatsächlich bereits aus dem kirchlichen Gebrauch verschwunden. Deshalb hat er hier von ihm geschwiegen, wie aus ähnlichen Gründen vom Hebräerbrief. Wenn er endlich erwähnt, dass einige auch das Hebräerevangelium unter die *νόθα* (*ἀντιλεγόμενα*) gezählt haben, so will er damit offenbar dem Gebrauch desselben bei Hegesipp und Origenes Rechnung tragen. Zu seiner Zeit wurde es in Folge des Gebrauchs, den die Ebjoniten davon machten (3, 27), bereits mit Recht überall unter die Kategorie der häretischen Schriften gerechnet (Nr. 2).

[6]) Zu einer Unterscheidung der fünf katholischen Briefe von den anderen Antilegomenen liegt in den von ihm festgestellten Thatsachen gar kein Anlass vor, wie er im Grunde selbst anerkennt. Vom Standpunkt der *ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις* aus hatten der Hirt des Hermas, der Barnabasbrief und die von ihm ganz unbillig beurtheilte Petrusapokalypse mindestens dasselbe Recht wie sie; dennoch ist die Stellung jener im N. T., die sie bereits vor Eusebius gewonnen hatten, ebenso unerschüttert geblieben, wie die Stellung dieser verloren war und blieb. Sein kluges Schweigen über den Hebräer- und Clemensbrief hat so wenig das morgenländische Herkommen, das jenen seit Origenes rezipirt hatte, erschüttert, wie es diesem die Stellung wieder verschaffen konnte, die er längst verloren hatte. Die Zählung der Acta Pauli, des *κήρυγμα Πέτρου* oder gar des Hebräer-

Konstantin, als er im Anfang der dreissiger Jahre den Eusebius beauftragte, für mehrere neu erbaute Kirchen in Konstantinopel 50 Exemplare der heiligen Schrift auf Pergament anfertigen zu lassen (Vita Const. IV, 36, 9), den Zweck verfolgte, eine allgemein gültige Sammlung heiliger Schriften als gesetzlich bindende Norm aufzustellen, wie Credner meint, und dass wir gar Umfang und Ordnung dieser für die griechische Kirche maassgebend gewordenen Kaiserbibel noch nachweisen können, wie Volkmar wollte, sind reine Phantasien. Gewiss ist nur, dass man auf dem Concil zu Nicäa über wichtige Dogmen entschieden hat, ohne eine Entscheidung über die Erkenntnissquellen dafür abzugeben. Der Auftrag Konstantin's selbst aber, welcher auf diejenigen göttlichen Schriften ging, deren Herstellung und Gebrauch Eusebius aus Rücksicht auf die Kirche für nothwendig erkenne, setzt zweifellos voraus, dass es eine irgend wie offizielle Bestimmung über die zur heiligen Schrift gehörigen Bücher immer noch nicht gab. Es liegt allerdings nahe zu vermuthen, dass diese fünfzig mit kaiserlicher Munifizenz ausgestatteten Bibelexemplare, die natürlich alle denselben Umfang und dieselbe Anordnung hatten, einen grösseren Einfluss auf die Begründung eines festen Herkommens gehabt haben, als alle gelehrten Erörterungen des Eusebius; aber wir kennen die Kaiserbibel leider nicht und wissen nicht, wie weit Eusebius bei der Aufstellung derselben seiner Theorie oder dem dieselbe schon vielfach durchkreuzenden Herkommen folgte. Letzteres ist sicher das Wahrscheinlichere.

5. Gewiss ist, dass seit der Mitte des vierten Jahrhunderts das Bedürfniss immer lebhafter gefühlt wurde, die Zahl der heiligen Schriften fest abzugrenzen. Cyrill. v. Jerusalem dringt in seinen Katechesen (4, 20) von 348 darauf, man solle eifrig von der Kirche lernen, welches die Schriften des A. u. N. T.'s seien, *τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα* und *μηδὲν τῶν ἀποκρύφων* lesen (vgl. Zahn, Bd. 2. I, 4). Das Concil zu Laodicea verordnet um 360 in seinem 59. Kanon, es sollen keine *ἀκανόνιστα βιβλία* in der Kirche gelesen werden, sondern *μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης*; es scheinen aber, da der 60. Kanon, der, wie Cyrill, unsere 26 Bücher des N. T. (ohne die Apokalypse) aufzählt, höchst verdächtig ist, dieselben nicht ausdrücklich aufgezählt zu sein (vgl. Zahn, Bd. 2. I, 6). Athanasius von Alexandrien zählt in seiner epistola festalis von 367 um derer willen, welche *τὰ λεγόμενα ἀπόκρυφα* mit der *γραφὴ θεόπνευστος* vermischen, *τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία* auf (vgl. Zahn, Bd. 2. I, 7). Gregor v. Nazianz in seinem 33. Carmen mit dem Schluss: *εἴ τι τούτων ἐκτός, οὐκ ἐν γνησίαις* und Amphilochius v. Iconium in seinen Jambi ad Seleucum haben diese Auf-

evangeliums zu den Antilegomenen, so berechtigt sie im Prinzip war, hat doch unseres Wissens auf den kirchlichen Gebrauch nirgends Einfluss gehabt. Selbst seine Stellung zur Apokalypse hat den andauernden Zwiespalt über sie im Morgenlande nicht erst geschaffen; dass er in Betreff ihrer mit seinen klaren Grundsätzen bricht, zeigt nur, welchen Einfluss auf ihn als Gelehrten die neuerdings erwachten kritischen Zweifel gehabt haben, die im Morgenlande nie ganz zum Schweigen gebracht sind.

zählung sogar in Verse gebracht, und letzterer schliesst: οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν (vgl. Zahn, Bd. 2. I, 8). Dem 4. Jahrhundert gehören endlich noch die Verzeichnisse des Epiphanius, Bischofs von Constantia (dem alten Salamis) auf Cypern, der sie gern ἐνδιάθετοι im Gegensatz zu den ἀπόκρυφοι nennt (de pond. et mens. 10, vgl. Haer. 76 und dazu Zahn, Bd. 2. I, 9), des Chrysostomus (wenn die in seinen Werken befindliche Synopsis vet. et nov. test. von ihm herrührt, vgl. Zahn, Bd. 2. I, 10) an, und wohl auch der 85. unter den Canones apostolici (vgl. Zahn, Bd. 2. I, 5, 2).

Erst hier also taucht neben den von Eusebius her geläufigen Ausdrücken der ὁμολογούμενα und γνήσια (wozu νόθον bei Amphil. den Gegensatz bildet) die Bezeichnung der kirchlich gültigen Schriften als kanonischer auf. Das kann aber nur die Bücher bezeichnen, welche durch die in der Kirche herrschende Norm (den κανὼν ἐκκλησιαστικός bei Euseb. 6, 25) abgegrenzt sind[1]. Erst frühestens ganz am Ende des 4. Jahrh. sagt Isidor v. Pelusium: τῷ κανόνι τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς, κατοπτεύσωμεν (epist. 4, 114). Hier also sind die heiligen Schriften selbst die Lehrnorm geworden, welche früher die mündliche apostolische Ueberlieferung bildete, in dem Sinne, in welchem der Ausdruck Kanon uns noch heute geläufig ist. Im Gegensatz dazu empfängt nun der früher noch so viel umfassendere und unverfänglichere Ausdruck des Apokryphischen (§ 10, 5. not. 3) bei Cyrillus, Athanasius und Epiphanius bestimmt den Sinn des von der Kirche Verworfenen. So lange freilich die Erinnerung lebendig war, dass manches früher in der Kirche hochgehalten war, was jetzt doch nicht kanonisch geworden, entstand dadurch nothwendig eine Mittelklasse. Obwohl Cyrill ausdrücklich, was in der Kirche nicht gelesen wird, auch für die Privatlektüre verbietet, redet er doch von τὰ λοιπὰ πάντα, was ἔξω κεῖσθαι ἐν δευτέρῳ soll, und sagt nur: wenn einer die Homologumena nicht kenne, τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην; Athanasius aber unterscheidet von den ἀπόκρυφα ausdrücklich ἕτερα βιβλία οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. Es ist das unseres Wissens

---

[1] Es kann, wie die passivischen Wendungen zeigen, weder Bücher bezeichnen, die in der katholischen Kirche Gesetzeskraft haben, wie Credner meint, noch solche, welche die Lehrnorm bilden oder enthalten, wie man gewöhnlich annimmt. Baur, dem Viele gefolgt sind (vgl. noch Holtzmann), behauptete (Zeitschrift für wiss. Theol. 1858, 1) nach Semler, dass κανών das Verzeichniss der zum Vorlesen in der Kirche bestimmten Bücher sei, aber auch bei Amphil. ist der κανὼν τ. θεοπν. γρ. die von ihm im Vorigen aufgestellte Norm, nach welcher zu entscheiden, welches die Bücher des N. T.'s sind. Der Sprachgebrauch der alexandrinischen Grammatiker, wonach die Gesammtheit der klassischen, mustergültigen Schriftsteller κανών heisst, den Hilgenf. heranzieht, liegt hier ganz ferne, da eben die Schriften selbst noch nicht κανών genannt werden. Vgl. die spätere unter dem Namen des Athanasius bekannt gewordene und immer noch seine Anschauungen repräsentirende σύνοψις τῆς θείας γραφῆς, wo wiederholt von den ὡρισμένα τε καὶ κεκανονισμένα βιβλία (vgl. auch Isid. Pelus. ep. 1, 369: ἐνδιάθετα καὶ κεκανονισμ. βιβλ.) die Rede ist. Noch bei Chrysost. hom. 58 in Gen. ist der κανὼν θείας γραφῆς, der den οἰκεῖοι λογισμοί entgegensteht, nicht der Schriftkanon, sondern die aus der Schrift entnommene Lehrnorm.

der letzte, nur in einigen gelehrten Kanonverzeichnissen später nachgeahmte Versuch in der griechischen Kirche, den Schriften, welche früher um Anerkennung in der Kirche rangen, noch eine gewisse Bedeutung in der Gemeinde zu erhalten, aber von diesen ἀναγινωσκόμενα kommen für das N. T. nur noch in Betracht die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων und der Pastor des Hermas.

Die entscheidendste Bedeutung für die Fixirung des Kanon hat aber unter allen Verfassern dieser Verzeichnisse Athanasius gewonnen. Die unvergleichliche Autorität, die er in den kirchlichen Kämpfen seiner Zeit errang, hat auch seiner Aufzählung der kanonischen Bücher einen immer stärkeren Einfluss zunächst auf das Morgenland gesichert.

6. In den Kanonverzeichnissen des 4. Jahrh. fehlt die Apokalypse noch bei Cyrill, Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, in dem Kanon der Syn. v. Laodicea, den apostol. Canones, und die Jambi ad Seleucum sagen gar: τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε νόθον λέγουσιν. Aber hier wird doch der Umfang, in welchem die Apokalypse abgelehnt wurde, stark überschätzt[1]). Vollends am Ende des 5. Jahrhunderts, wo sie von Andreas kommentirt wird, scheint immer mehr der Widerspruch gegen sie zu verstummen, unsere ältesten griech. Codices (Sin., Alex., Ephr. Syr.) enthalten sie; und wenn sie der alexandrinische Diakon Euthalius nicht mit den Episteln für die kirchliche Vorlesung abgetheilt hat, so folgt daraus nur, dass ihre Anerkennung als heilige, den biblischen ebenbürtige, kanonische Schrift nicht nothwendig ihre kirchliche Vorlesung einschloss, wie wir schon in der syrischen Kirche sahen (§ 9, 7, not. 1, vgl. § 10, 3, not. 3). Leontius v. Byzanz in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts und Johannes Damascenus im 8. haben sie in ihren Verzeichnissen; auf dem ökumenischen Concil von 692 fehlte bereits jede Erinnerung an die Kontroverse über diesen Punkt so völlig, dass sein zweiter Kanon in der naivsten Weise die alten Autoritäten für den Kanon aufzählt, auch die sich in diesem Punkte widersprechenden. Wie sicher das Morgenland der Zugehörigkeit des Hebräerbriefs zu den paulinischen Briefen war, zeigt die Thatsache, dass man denselben seit Athanasius meist den paulinischen Gemeindebriefen einreihte, so dass er nach 2. Thess. und vor den Pastoralbriefen zu stehen kam. Dort steht er auch ausser den oben genannten griech. Codd. im Cod. Vatic.[2]). Auch über die kirchliche Anerkennung

[1]) Die alexandrinische Kirche hat sie wohl nach dem Vorgange des Athanasius festgehalten, wie Didymus, Makarius und Cyrill von Alexandrien zeigen, die beiden grossen Kappadozier, Basilius und Gregor von Nyssa gebrauchen sie, und durch Ephräm scheint sie selbst in die syrische Kirche einzudringen, wo allerdings die grossen antiochenischen Exegeten Theodor v. Mopsv. und Theodoret sie noch nicht gebrauchen. Dagegen hat sie Epiphanius nicht nur in seinem Kanon, sondern bezeichnet sie auch haer. 77 als παρὰ πλείστοις πεπιστευμένη.

[2]) Wenn die Jambi ad Seleucum den Hebräerbrief zuletzt erwähnen, so

der sieben katholischen Briefe ist in der grossen Reichskirche nie mehr ein Zweifel gewesen[3]). Sie erhalten sogar bei Cyrillus und Athanasius, wie im Vatic., Alex. u. Ephr. Syr. ihre Stellung nach der Apostelgeschichte und vor den paulinischen Briefen, während Gregor, Amphilochius und der Sinaiticus sie erst den paulinischen Briefen anreihen. Epiphanius bewahrt noch ihre Verbindung mit der Apostelgeschichte, nennt aber die 14 Paulinen vor Beiden. Ihre Reihenfolge untereinander ist fast überall die, dass der Jakobusbrief voransteht, dann die Briefe Petri und Johannis folgen, zum Schlusse der Judasbrief. Die Apokalypse bildet überall den Schluss.

Wie es kommt, dass in den Constit. apost. 2, 57, wo Vorschriften über die Vorlesung der NTlichen Schriften gegeben werden, ausser der Apokalypse auch die katholischen Briefe unerwähnt bleiben, lässt sich nicht mehr ermitteln, allein irgend eine Bedeutung für die Geschichte des Kanon, wie sie noch Credner dieser Thatsache beilegt, hat dieselbe nicht, nur die Apokalypse ist wohl absichtlich weggelassen. Vgl. Zahn, Bd. 2. I, 5, 1. Freilich fehlen sie auch, ebenso wie die Apokalypse, in der topographia christiana des Kosmas Indicopleustes (im 6. Jahrh.), wenigstens Buch V, wo er eine Uebersicht der gesammten Schriftoffenbarung giebt, während er Buch VII ganz unrichtig sagt, dass sämmtliche Begründer des Kanon, wie Irenäus, Eusebius, Athanasius und Amphilochius, sie für ἀμφίβολοι (ἀμφιβαλλόμενα) erklären. Anderwärts freilich erkennt er selbst sie an, und auch im Verlauf jener Stelle scheint er seine Zweifel auf die 4 beschränken zu wollen, die in der syrischen Bibel fehlten. Vgl. Zahn, Bd. 2. I, 10. Anhang. Ebenso sind es nur gelehrte Reminiscenzen, wenn der ägyptische Mönch Didymus (gegen Ende des 4. Jahrh.), der selbst eine kurze Erklärung der sieben katholischen Briefe schrieb und den zweiten Petrusbrief ohne Bedenken gebraucht, ihn falsata nennt, quae licet publicetur, non tamen est in canone, was keineswegs auf Unterschiebung in unserem Sinne geht, sondern offenbar nur Uebersetzung des νοθεύεται im eusebianischen Sinne ist; oder wenn Theodor. v. Mopsveste, wie ihm von Gegnern vorgeworfen wird, epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat. Vertheidigen doch sogar Chrysostomus in seiner Homilie über den Philemonbrief, wie Theodor. v. Mopsveste in der Einleitung zu seinem Kommentar, noch die Kanonizität dieses Briefes, und Hieronymus theilt in der praef. seines Comm. in ep. ad Philemonem offenbar aus griechischen Quellen eine Kritik und

---

geschieht es, weil sie noch, wenn auch missbilligend, des Widerspruchs gegen ihn gedenken, was schwerlich mehr als eine gelehrte Reminiscenz aus Eusebius ist. Die Arianer haben ihn natürlich aus dogmatischen Gründen verworfen, und so fehlt er auch in der gothischen Bibel.

[3]) Die Bemerkung der Jambi ad Sel., dass einige 7, andere nur 3 zählen, bezieht sich nicht auf den noch bei Eusebius gemachten Unterschied der Homologumena unter ihnen von den Antilegomena, sondern darauf, dass die syrische Kirchenbibel (§ 9, 7, not. 1) ihrer nur drei hatte, wie denn auch die Synopsis in den Werken des Chrysost. nur drei zählt. Aber schon zu Ephräm's Zeit gab es auch eine vollständige syrische Bibelübersetzung, und der Kanon der Peschittha erhielt sich nur bei den Nestorianern.

Apologie desselben mit (vgl. Zahn, Bd. 2. XIV, 10). Dergleichen aber hat für den kirchlichen Gebrauch als solchen gar keine Bedeutung.

7. Erscheint so im Morgenlande seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. der Kanon bis auf das noch einige Zeit dauernde Schwanken über die Apokalypse im Wesentlichen als abgeschlossen, so ist doch thatsächlich eine offizielle Bestimmung darüber nicht erfolgt, da auch das Trullanum die kanonischen Schriften nicht aufzählt. Das schliesst natürlich nicht aus, dass sich in einzelnen Kirchen- oder Gemeindekreisen hie und da noch ein älteres Herkommen erhalten hat. So sahen wir, wie in der syrischen Kirche noch lange der Bestand der alten Kirchenbibel nachwirkt (Nr. 6, not. 3), und wie lange dort noch der Gebrauch des Diatessaron Tatian's statt der oder neben den vier Evangelien sich erhalten hat (§ 7, 6). Unter den Paulinen hat dort der falsche Briefwechsel des Apostels mit den Korinthern im ganzen 3. u. 4. Jahrh. seine feste Stellung im Kanon gehabt, der bei den Armeniern sich bis zum Jahre 1000 und darüber erhalten hat. Vgl. Vetter, der apokryphe 3. Korintherbrief. Tübinger Programm 1894. Wie Gregor von Nazianz, der doch ausdrücklich die Bestandtheile des Kanon aufzählt, seinerseits ganz unbefangen Stellen aus dem *κήρυγμα Πέτρου* anführt (Orat. 16. Epist. 16. bei Hilgenf. Einl. S. 120 not. 2), so erwähnt Sozomenus in seiner Kirchengeschichte, dass in einigen Gemeinden Palästinas am Charfreitage immer noch die Petrusapokalypse gelesen werde (7, 19), Joh. Damasc. zählt zum N. T. auch die *κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*, in den apostolischen Kanones werden an die NTlichen Schriften die beiden Clemensbriefe und die *διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων* angereiht, im Cod. Alex. werden die Clemensbriefe, im Cod. Sin. der des Barnabas und der Pastor des Hermas mit dem N. T. verbunden[1]). Sicher aber ohne jede kirchliche Bedeutung sind ge-

---

[1]) In einer syrischen Bibelhandschrift von 1170 stehen die beiden Clemensbriefe bei den katholischen Briefen vor den paulinischen und sind, wie diese, in Perikopen abgetheilt (Lightfoot, Clement of Rome Vol. I. 1890), in einer andern von 1470 haben die pseudoklementischen Briefe de virginitate dieselbe Stellung, von denen Epiph. haer. 30, 15 sagt, dass sie in den heiligen Kirchen gelesen werden (vgl. Harnack, Sitzungsber. d. Akad. 1891, 21). Was Hieronymus von der Lesung des Pastor in einigen griech. Gemeinden erzählt und von der öffentlichen Lesung des 1. Clemensbriefs (de vir. ill. 10. 15) sind wohl nur missverstandene Reminiscenzen aus Eusebius, und was er von dem Polykarpbrief sagt, dass er usque hodie in Asiae conventu legitur (ibid. 17), ist ganz räthselhaft. Ueber das der Schrift des antiochenischen Patriarchen Anastasius Sinaita (Ende des 5. Jahrh.) angehängte Verzeichniss, welchem die Apokalypse noch fehlt, dagegen als *ἐκτός* oder *ἔξω τῶν ξ'* (der biblischen Bücher) neben einer Anzahl ATlicher Apokryphen und Pseudepigraphen in bunter Mischung die Petrusapokalypse, die *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*, der Barnabasbrief, die Paulusakten und eine Paulusapokalypse, die „*διδασκαλία*“ des Clemens, des Ignatius und Polykarp, zuletzt Evangelien *κατὰ Βαρνάβαν* und *κατὰ Ματθίαν* aufgezählt werden, vgl. Zahn, Bd. 2. I, 19.

lehrte Elaborate, wie die Synopsis in den Werken des Athanasius oder die Eintheilung der Schriften, welche Junilius (§ 1, 2. not. 1) von einem Perser Paulus aus der Schule zu Nisibis erhalten haben will, zumal dieselben doch nur mehr oder weniger auf Eusebius zurückgehen[2]).

§ 12. Der Abschluss des Kanon im Abendlande.

1. Im Abendlande hat durch die Verbindung, in welche durch die arianischen Streitigkeiten Rom und Alexandrien versetzt wurden, der seit Origenes immer fester gestaltete Kanon auf die Gestaltung des Kanon rasch eingewirkt. Das musste sich sofort an den katholischen Briefen zeigen, von denen das Mommsen'sche indiculum novi testamenti, das noch vor den Festbrief des Athanasius fällt, wenigstens 2 Briefe Petri und 3. Joh. anerkennt, während bei Philastrius v. Brescia in den achtziger Jahren alle sieben ganz nach morgenländischer Weise (§ 11, 6) mit der Apostelgesch. verbunden erscheinen[1]). Nicht so leicht gelang es dem Hebräerbrief, den Eintritt in die Reihe der Paulinen zu gewinnen, da das Abendland noch das dritte Jahrhundert über die konstante Ueberlieferung bewahrte, dass er

---

[2]) Dagegen ist die von dem Patriarchen von Konstantinopel Nicephorus am Anfange des 9. Jahrhunderts seiner Chronographie hinzugefügte Stichometrie jedenfalls erheblich älter. Sie theilt die überlieferten Schriften noch wie Eusebius in drei Klassen: *ἐκκλησιαζόμενα καὶ κεκανονισμένα, ἀντιλεγόμενα* und *ἀπόκρυφα*. Zu der zweiten Klasse gehören hier die Apokalypsen des Johannes und Petrus, der Barnabasbrief und das Hebräerevangelium. Dagegen werden mit dem Evangelium Thomae, mit ganz apokryphen *περίοδοι* des Paulus, Petrus, Johannes und Thomas und mit der Didache die Clemensbriefe, Ignatius, Polykarp und Hermas zur dritten Klasse gezählt. Man sieht, wie hier zwar noch die eusebianische Eintheilung nachwirkt, aber doch im Grunde schon jedes Verständniss ihrer Bedeutung, wie der Schriften, um die es sich in den beiden letzten Klassen handelt, geschwunden ist. Vgl. Zahn, Bd. 2. I, 22 und über das Verhältniss der sogen. Synopsis des Athan. zu ihr und älteren Vorbildern I, 23. Das Verzeichniss bei Junilius nennt an Stelle der eusebianischen Terminologie die drei Klassen perfectae, mediae und nullius auctoritatis, zählt aber zur zweiten die Apokalypse, de qua apud orientales admodum dubitatur, und die fünf katholischen aus den eusebianischen Antilegomenen. Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher handelt Zahn in s. Forschungen Theil V. 1893. I, 4.

[1]) Das indiculum befindet sich am Schlusse einer von Th. Mommsen zu Cheltenham gefundenen Handschrift aus dem 10. Jahrh. (vgl. Hermes, XXI, S. 142 ff.) und ist nach ihm 359 abgefasst oder doch in die Handschrift gekommen. Hier stehen ganz am Schluss nach Acta u. Apok.: ep. Joh. 3, ep. Petr. 2, freilich mit einem una sola, das den Protest eines Anderen, der noch an dem älteren Kanon festhält, auszudrücken scheint. Vgl. Joh. Weiss in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, 2. Zahn Bd. 2, I, 2. Da auffallender Weise Jakobus und Judas fehlen, so nehmen Harnack und Jülicher an, dass beide irgendwie in jenem doppelten una sola stecken. Philastr. selbst (de haer. 88) lässt die septem aliae erst auf die paulinischen Briefe folgen, auch stehen offenbar der cathedra Petri wegen die Petrusbriefe voran, wie schon in der Stichometrie des Cod. Clar. (§ 11, 4, not. 3), Jakobus sogar erst am Schlusse.

nicht paulinisch sei, und nach seinem strengeren Herkommen ihn vom N. T. ausschloss. Allein im vierten Jahrhundert hat das Studium des Origenes und die vielfache Berührung mit der morgenländischen Kirche ihn allmählig auch im Abendlande eingebürgert. Hilarius v. Pictavium, Victorinus, Lucifer v. Calaris, Ambrosius v. Mailand gebrauchen ihn als paulinisch. Aber das Indiculum kennt ihn noch garnicht, und unter den Schriften, welche allein in der Kirche gelesen werden dürfen, nennt Philastr. cap. 88 nur tredecim Pauli epist., obwohl er cap. 89 sagt, dass auch die ep. ad Hebraeos interdum legitur, und sie selbst als apostolisch (cap. 120, 125, 130), ja als scriptura (cap. 148) citirt[2]). Die Bedenken gegen die Apokalypse, welche das Morgenland solange bewegten, haben im Abendlande nie Fuss gefasst[3]). So wird bei Philastr. thatsächlich der Kanon des Athanasius herrschend, und mit ihm die Vorstellung, dass schon das statutum der Apostel und ihrer successores bestimmt habe, dass nur diese scripturae canonicae in der Kirche gelesen werden dürfen. Den Gegensatz dazu bilden Cap. 88 die scripturae absconditae i. e. apocryphae, die, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus legi debent, quia non intelligentes multa addiderunt (vgl. not. 2).

2. Die bisher von selbst sich anbahnende Ausgleichung des Abendlandes mit dem Morgenlande wurde noch am Ende des 4. Jahrhunderts geflissentlich vollendet durch die in beiden Theilen der Kirche gleich heimischen Gelehrten Rufin und Hieronymus. Durch die Uebersetzungen des Ersteren wurden die Werke des Origenes, durch die fleissige Verwerthung des Letzteren die gelehrten Sammlungen des Eusebius dem Abendlande angeeignet. Allein man las aus ihnen nur heraus, was einer festeren Gestaltung des kirchlichen Herkommens günstig war. Rufin spricht es in seiner expositio symb. apost. (vgl. Zahn, Bd. 2. I, 12) wiederholt aus, dass die traditio majorum, ex patrum monumentis erhoben, den Umfang der inspirirten Schriften zu bestimmen habe. Ihm ist kein Zweifel mehr, dass schon die patres eine bestimmte Zahl derselben intra canonem concluse-

---

[2]) Er weiss noch sehr wohl, dass manche den Brief für unpaulinisch halten, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi, alii autem Lucae evangelistae, und zwar theils des Stils wegen, theils wegen einiger Stellen, wie 3, 2. 6, 4 ff., deren Anstoss er exegetisch zu entfernen sucht. Umgekehrt hören wir, dass einige auch den Brief des Apostels an die Laodicener gelesen haben wollen, den aber die Kirche nicht öffentlich lesen lasse, quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes. Vgl. Zahn, Bd. 2. I, 11.

[3]) Wenn Philastr. sie unter den Schriften, die allein in der Kirche gelesen werden dürfen, nicht nennt, so wird der Grund davon sein, dass man das Buch für die kirchliche Vorlesung nicht für geeignet hielt, wie § 9, 7, not. 1. § 10, 3, not. 3; denn in Cap. 60 redet er ausdrücklich von den haeretici (offenbar die Aloger des Hippolyt u. Epiphanius), welche das Joh.ev. und die Apok. dem Kerinth zuschreiben. Im Indiculum gehört sie zum Neuen Testament.

runt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Hier erscheint die Bezeichnung Kanon offenbar ohne weiteres auf die Gesammtheit normgebender Schriften angewandt (§ 11, 5) und die Zahl derselben von vorn herein als abgeschlossen. Ausdrücklich spricht es Hieronymus aus, dass er bei der Bestimmung des Kanon nequaquam hujus temporis consuetudinem sed veterum scriptorum auctoritatem folge. Von diesem Standpunkte aus konnte er sich weder daran stossen, dass die griechische Kirche seiner Zeit vielfach die Apokalypse nicht annahm, noch dass die consuetudo latinorum den Hebräerbrief non recipit inter scripturas canonicas[1]), sondern hat beide aufgenommen. So kommen Rufin und Hieron. zu den 27 NTlichen Schriften des Athanasius. Auch darin folgen ihm beide, dass sie noch neben den libri canonici eine zweite Klasse von Schriften annehmen, quae legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam (Ruf. expos. 38) oder ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem dogmatum confirmandam (Hieron. praef. ad Salom.), nur dass jener sie als ecclesiastici libri a majoribus appellati bezeichnet, dieser als apocryphi, womit er nur zu dem ältesten Sprachgebrauch zurückkehrt, während Rufin mit Philastrius das Apokryphische schlechtweg als den Gegensatz des Kanonischen betrachtet. Bei beiden gehört aber zum N. T. darunter nur noch der Pastor des Hermas[2]). Unter dem Einfluss des Hieronymus ist wohl auch das Verzeichniss der NTlichen Schriften entstanden, welches eine römische Synode

---

[1]) Wiederholt hat er dies ausgesprochen (Comm. in Jes. c. 6. 8); und ausdrücklich sagt er, dass derselbe usque hodie apud Romanos quasi Pauli apostoli non habetur (de vir. ill. 59), dass ihn omnes Graeci recipiunt, aber nonnulli Latinorum (ep. 125 ad Evagr.), während multi Latinorum de ea dubitant (in Matth. c. 26). Er selbst führt ihn oft genug ohne weiteres als paulinisch an, dann wieder mit einem si quis vult recipere eam epistolam (Comm. in Tit. 1. in Ezech. 28. in Ephes. 2), oder mit einem qui ad Hebraeos scripsit epistolam (Comm. in Amos 8. in Jes. 57), sive Paulus sive quis alius (in Jerm. 31. in Tit. 2). Er führt noch nach der Weise der Lateiner die sieben Gemeinden auf, an die Paulus geschrieben habe, und referirt die abweichenden Ansichten über den Hebräerbrief (de vir. ill. 5), von dem er sagt: octava enim ad Hebr. a plerisque extra numerum ponitur (ep. 103 ad Paul.). Schliesslich heisst es in der im Text angezogenen Hauptstelle: nihil interest, cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur (ep. 129 ad Dardanum).

[2]) Was Hieronymus, namentlich aus Eusebius, von gelehrten Reminiscenzen an frühere Zweifel gegen einzelne NTliche Schriften beibringt, hat weder für ihn noch Bedeutung, noch hat es irgend auf die Kirche Einfluss gehabt. So erwähnt er, dass die secunda Petri a plerisque ejus negatur propter stili dissonantiam (de vir. ill. 1), dass der Jakobusbrief ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem (ibid. c. 2), dass der Judasbrief wegen des Henochcitats a plerisque rejicitur (ibid. 4), dass der 2. u. 3. Joh. Johannis presbyteri asseruntur (ibid. 9, vgl. 18: a plerisque). Seltsam genug kontrastirt freilich die übertreibende Art, in der er diese Bedenken wiedergiebt, mit der völligen Bedeutungslosigkeit, die sie ihm für seine kirchliche Anerkennung dieser Schriften haben.

unter Damasus 382 aufgestellt zu haben scheint und welches die 7 canonicae epistolae am Schlusse nach der Apok. aufzählt[3]).

3. Den Anschauungen dieser beiden Gelehrten hat erst die Alle überragende kirchliche Autorität des Augustin die letzte Sanktion gegeben. Er betrachtet die canonica auctoritas veteris et novi testamenti apostolorum confirmata temporibus als per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum constituta et custodita (contr. Faust. 11, 5. 33, 6). In seiner Schrift de doctrina christiana (2, 8) entwickelt er eine ausführliche Theorie darüber, wie man bei den scripturae canonicae der auctoritas ecclesiarum catholicarum quam plurimum folgen müsse, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Er unterscheidet zwischen solchen, die von Allen angenommen werden, und solchen, welche plures gravioresque accipiunt oder pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae. Er gedenkt sogar des freilich unwahrscheinlichen Falles, wo die Einen die plures, die Anderen die graviores für sich haben und so beide an Autorität gleichstehen. Allein das ist doch nur eine akademische Erörterung über verschiedene Grade der Kanonizität, mit der er dem hie und da schwankenden Urtheile der Vergangenheit und selbst noch der Gegenwart Rechnung trägt, der er aber gar keinen praktischen Erfolg giebt. Denn er schliesst: totus autem canon scripturarum, in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur, und zählt nun unsere 27 NTlichen Schriften auf, die 4 Evang., 14 Paulinen, unter den übrigen Briefen die Petrusbriefe voran, die Acta und Apokalypse am Schluss[1]). Unter dem Einflusse Augustin's erneuerte das Konzil von Karthago 397 die Be-

---

[3]) Es ist dies der älteste Bestandtheil des sogen. decretum Gelasii, über welches vgl. Zahn, Bd. 2. I, 15, wo auch die umfangreiche Literatur darüber aufgeführt ist. Hier werden noch neben der Joh. ap. ep. I. alterius Joh. ep. II genannt (vgl. Hier. de vir. ill. 9), aber ohne weiteres 14 Paulinen gezählt, doch so, dass Eph. Thess. Gal. auf Kor. folgt und Hebr. nach Philem. Nach Zahn soll das Dekret ursprünglich auch ein Verzeichniss der Apocrypha enthalten haben, welches später in das dem Gelasius und Hormisdas zugeschriebene Verzeichniss verwerflicher Schriften aufgenommen ist. Sollte der Bibelkanon des Damasus unter Gelasius wiederholt sein, so kann die Angabe der Zahl paulinischer Briefe auf 13 nur ein Schreibfehler sein; dass dann einfach Joh. ap. epist. III gezählt wurden, versteht sich von selbst.

[1]) Nur beim Hebräerbrief konnte ja eigentlich für ihn eine Frage entstehen, und von ihm sagt er einfach: quamquam nonnullis incerta sit — — magisque me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habent (de pecc. merit. et rem. 1, 27). Es ist das um so bedeutsamer, als er für seine Person viel seltener als Hieronymus ihn als paulinisch oder apostolisch anführt, vielmehr meist nur als epistola ad Hebraeos oder quae scribitur ad Hebraeos. Ausdrücklich erwähnt er auch, dass zwar plures eam apostoli Pauli esse dicunt, quidam vero negant (de civit. dei 6, 22), oder dass nonnulli eam in canonem scripturarum recipere timuerunt (inch. expos. ep. ad Rom. 11). Das hindert ihn aber nicht, in seinem Kanon 14 Paulinen zu zählen, wenn er auch die epist. ad Hebraeos an den Schluss stellt.

schlüsse des hipponensischen von 393, wonach im 36. Kanon verordnet wird, wie 30 Jahre früher in Laodicea: ut praeter scripturas canonicas nihil legatur sub nomine divinarum scripturarum, nur dass die Lesung der passiones martyrum für ihre Festtage vorbehalten wird, und dann die 27 NTlichen Schriften aufgezählt werden. Dass aber die Aufnahme des Hebräerbriefs noch einige Kämpfe gekostet hat, zeigt die Art, wie er den Pauli apostoli epistolae tredecim angereiht wird als ejusdem ad Hebraeos una. Erst ein späteres Konzil zu Karthago von 419 wiederholte ebenfalls unter seinem Einfluss diese Beschlüsse, nur dass jetzt einfach 14 Paulinen gezählt werden[2]).

4. Vergebens sind die karthaginiensischen Synoden den römischen Stuhl um Bestätigung ihrer Beschlüsse angegangen: wir wissen nichts davon, dass eine solche erfolgt ist. Wiederholt haben Pelagius und die späteren Pelagianer in ihren Glaubensbekenntnissen erklärt: novum et vetus testamentum recipimus in eo librorum numero, quem ecclesiae catholicae tradit auctoritas, ohne sich zu erklären, wo diese autoritas gesprochen hat. In Spanien verbreiteten die Anhänger Priscillians, der, obwohl er zwischen dem canon dispositus und scripturae apocryphae unterscheidet, doch prinzipiell, wie einst Origenes, darauf besteht, dass man auch in diesen die Wahrheit suchen dürfe, wie sich auch die Apostel selbst auf sie beziehen (vgl. Schepps, Corpus script. eccl. lat. Bd. 18. Wien 1889), immer wieder apokryphische Bücher trotz des Verbots des Konzils von Toledo (400), weshalb sich Innocenz I. auf das Drängen des Erzbischofs Exsuperius von Tolosa genöthigt sah, in einem Briefe an denselben die häretischen Schriften zu verdammen und ein Verzeichniss der Bücher, qui recipiuntur in canone, aufzustellen (405). Dasselbe entspricht ganz dem Kanon des Augustin, nur dass unter den katholischen Briefen die johanneischen voranstehen. Vgl. Zahn, Bd. 2. I, 13. Noch Leo der Gr. musste in Folge der Klagen des Turribius, Bischofs von Asturien, über die Verbreitung häretischer Schriften auf strenge Maassregeln dagegen dringen (447). Immer ist es wesentlich die Autorität des Hieronymus

[2]) Vgl. Zahn, Bd. 2. I, 14. Bei Aufzählungen der Paulusbriefe den Hebräerbrief einfach den Gemeindebriefen einzureihen, wie die Griechen meist thaten, hat man sich im Abendlande nicht gewöhnt, da die einzige Stelle, wo dies bei Hieronymus geschieht, durch die Zählung der sieben Gemeinden bedingt ist. Auch an der Stellung der sieben anderen Briefe, die übrigens nirgends als katholische bezeichnet werden, hinter den paulinischen hat man festgehalten; in ihrer Reihenfolge treten aber ausser bei Hieronymus, welcher nach griechischer Weise den Jakobus voranstellt, die Petrusbriefe voran, während bald Johannes, bald Jakobus und Judas schliessen. Die Acta bewahren bald ihre alte Stellung nach den Evang., bald leiten sie zu den katholischen Briefen über, wie bei Hieronymus (ep. 103 ad Paul.), bald stehen sie gar nach diesen, wie bei Augustin. Die Apokalypse bildet überall den Schluss.

und Augustin gewesen, welche das kirchliche Herkommen des Abendlandes bestimmt hat. Noch Cassiodor beruft sich um die Mitte des 6. Jahrh. in seinen Institutiones (§ 1, 2) lediglich auf sie. Als die arianischen Westgothen, die in ihrem Kanon weder den Hebräerbrief, noch wahrscheinlich die Apokalypse hatten, zum Katholizismus übertraten (589), wurde wenigstens die Frage wegen der letzteren aufs Neue angeregt, und noch das vierte Konzil zu Toledo (632) sah sich genöthigt, die, welche dieselbe verwarfen, mit der Exkommunikation zu bedrohen[1]).

5. Das Mittelalter besass weder die Kraft, der Ueberlieferung gegenüber eine selbständige Stellung zu nehmen, noch die Mittel, sie zu prüfen[1]). Ja, es bewies nicht einmal die Kraft, das Ueberlieferte rein zu bewahren[2]). In Folge des Konzils von Florenz hatte Eugen IV. in seiner Bulle von 1441 noch einmal den Kanon des Augustin wiederholt. Seit der Mitte des 15. Jahrh. aber führte das neu erwachte Studium des Alterthums wieder auf die älteren Bedenken gegen einzelne NTliche Schriften[3]).

[1]) Der Erzbischof Isidor v. Sevilla, der auf diesem Konzil anwesend war, hat in seinen Werken mehrfach die NTlichen Schriften aufgezählt und allerlei über die älteren Zweifel an einzelnen nach Hieronymus mitgetheilt. Auch von seinen Freunden und Schülern, den Bischöfen Eugen und Ildefons von Toledo († 667), haben wir Verzeichnisse, die sich im Wesentlichen an Augustin anschliessen, ein Zeichen, wie es in Spanien immer noch Noth that, das Bewusstsein zu stärken, welche Schriften zum N. T. gehören.

[1]) Immer seltener werden selbst die Reminiscenzen an die Mittheilungen des Hieronymus über die älteren Ansichten und Zweifel in Betreff einzelner kanonischer Schriften, wie bei Honorius v. Autun und Joh. v. Salisbury im 12. Jahrhundert. Es bildet sich bei Thomas v. Aquino die Vorstellung, dieselben hätten überhaupt nur bis zum nicänischen Konzil bestanden; und Nikolaus v. Lyra, der die Frage wegen des Hebräerbriefs eingehender diskutirt, beruhigt sich damit, dass die Kirche zu Nicaea ihn als apostolisch angenommen habe. Wo wie bei Hugo a. S. Victore wieder eine Dreitheilung der überlieferten Schriften auftaucht, fehlt doch jedes Verständniss für den ursprünglichen Sinn einer solchen, da dem ersten Ordo die Evangelien allein, dem dritten die Dekretalen und die scripta sanctorum patrum zugewiesen werden.

[2]) Der Brief an die Laodicener, von dem Hieronymus sagt: ab omnibus exploditur (de vir. ill. 5), obwohl schon Philastrius weiss, dass einige ihn mit den paulinischen gelesen haben wollen (vgl. Nr. 1, not. 2), ist von Victor v. Capua 546 unbedenklich in seinen Cod. mit eingetragen, und Gregor I. ist überzeugt, dass Paulus 15 Briefe geschrieben hat, wenn auch die Kirche non amplius quam XIV tenet (moralium libr. 35, 25). Noch das zweite Konzil zu Nicaea 787 sah sich genöthigt, ihn zu verbieten. Trotzdem finden wir in der englischen Kirche des 9. Jahrhunderts vielfach 15 Paulinen gezählt; in den Codd. Augiensis und Börnerianus aus dem 9. Jahrhundert, sowie in Handschriften der Vulg., besonders englischen, ist er unter die paulinischen Briefe aufgenommen. Selbst der apokryphe 3. Korintherbrief ist bereits in zwei lateinischen Bibelhandschriften nachgewiesen. Auch der Pastor des Hermas taucht im 11. und 12. Jahrhundert wieder auf, indem er vielfach zu den von der Kirche rezipirten ATlichen Apokryphen gerechnet wird, wir haben noch c. 24 lateinische Bibelhandschriften, in denen er sich findet.

[3]) Zwar was der Kardinal Thomas de Vio (Cajetan) gelegentlich über den Jakobusbrief äussert, ist nur eine Reminiscenz an Hieronymus; aber hinsichtlich des Hebräerbriefs ging er so weit, zu behaupten, dass, wenn nach Hieronymus

So war es denn nur zeitgemäss, dass das Tridentiner Konzil in seiner 4. Sitzung am 8. April 1546 ein decretum de canonicis scripturis erliess und durch sein Anathema schützte, welches die NTlichen Schriften in der hergebrachten lateinischen Weise aufzählt: die 4 Evang. mit der Apostelgeschichte des Lukas, die 14 Paulinen mit dem Hebräerbrief am Schlusse, die 7 Briefe, unter denen die des Petrus und Johannes voranstehen und Jakobus und Judas ausdrücklich als apostoli bezeichnet werden, am Schlusse die Apokalypse. Ein Antrag auf Unterscheidung von Homologumenen und Antilegomenen war ausdrücklich abgelehnt worden. Wie auch auf Grund dieses Dekrets eine NTliche Einleitungswissenschaft sich in der katholischen Kirche entwickeln konnte, haben wir § 1, 2. 3. gesehen[4]). Auch in der griechischen Kirche des 17. Jahrh. hat man das Bedürfniss gefühlt, Festsetzungen über den Kanon zu treffen. Cyrillus Lukaris hat in seiner confessio christianae fidei von 1645 sich zwar für die Zahl der *κανονικὰ βιβλία* auf die laodicenische Synode berufen, aber ausdrücklich genannt *τοὺς τέσσαρας εὐαγγελιστάς, τὰς πράξεις, τὰς ἐπιστολὰς μακαρίου Παύλου, καὶ τὰς καθολικάς, αἷς συνάπτομεν καὶ τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἠγαπημένου*; und ein Konzil zu Jerusalem im Jahre 1672 bestimmt ausdrücklich, ohne die NTlichen Schriften aufzuzählen, man müsse zu ihnen auch solche rechnen, die nicht immer und von Allen, aber doch von den Synoden und den ältesten und anerkannten Kirchenlehrern hinzugezählt seien.

6. Luther wagte zuerst eine ganz freie Kritik des überlieferten Kanon; aber dieselbe war, seiner ganzen Richtung auf den Kern der evangelischen Heilslehre entsprechend, keine historische, sondern nur eine dogmatische. Im Hebräerbrief stiess er sich an der Verwerfung der zweiten Busse, im Jakobusbrief an der Gerechtigkeit aus den Werken, in der Apokalypse an den unverständlichen Gesichten, die Christum nicht treiben und doch so hoch von sich selber halten, im Judasbrief an seiner Bezugnahme auf Sprüche und Geschichten, die nicht in der Schrift stehen.

---

sein Verfasser zweifelhaft sei, auch der Brief selbst zweifelhaft werde, quoniam, nisi sit Pauli, non perspicuum est, canonicam esse. Noch weiter ging Erasmus, der den Hebräerbrief den NTlichen Apokryphen gleichstellte und die alten Zweifel gegen den Jakobusbrief, 2. Petr., 2. u. 3. Joh., selbst gegen die Apokalypse neu anregte, wodurch er sich eine strenge Censur der Pariser Sorbonne zuzog.

[4]) Konnte doch noch ein Antonius a Matre Dei in seinen praeludia isagogica (Mogunt. 1670) es der Mühe werth finden, die libri protocanonici und deuterocanonici gesondert aufzuzählen, obwohl er bevorwortet, dass durch das Tridentiner Dekret ihre fides aequa geworden sei. Zu jenen zählt er die vier Evangelien, die Acta, 13 Paulinen, 1. Petr. und 1. Joh.; zu diesen den Hebräerbrief, Jak. und Jud., 2. Petr., 2. 3. Joh. und die Apokalypse, dazu einige textkritisch zweifelhafte Stücke, wie den Markusschluss, die Perikope von der Ehebrecherin und die Worte vom Blutschweiss Luk. 22.

Was er von anderen Gründen gegen sie geltend macht, dient doch nur zur Unterstützung seiner Hauptbedenken. Wenn er sagt, was Christum nicht lehre, das sei nicht apostolisch, wenngleich es St. Paulus und St. Petrus lehre, so hat er ausdrücklich ein ganz neues dogmatisches Prinzip für den Kanon aufgestellt, ohne sich wohl der Tragweite desselben bewusst zu sein und die Frage nach seiner Durchführbarkeit zu stellen[1]). Von wirklich geschichtlichem Sinne geleitet war der Versuch des Andreas Bodenstein (Karlstadt), welcher in seinem libellus de canonicis scripturis (1520) die Schriften des N. T.'s in 3 ordines theilte: summae dignitatis (Evang., wohl mit Einschluss der Act.), secundae dign. (13 Paul., 1. Petr. 1. Joh.), tertiae et infimae auctoritatis (die 7 Antileg.). Man braucht sie nur mit der Dreitheilung des Hugo a S. Vict. zu vergleichen (Nr. 5. not. 1), an die sie erinnert, um den ungeheuren Fortschritt zu erkennen, der zwischen beiden liegt. Auch die Magdeburger Centurien nehmen 7 Antilegomenen an, von denen sie Hebr., Jak. und. Jud. verwerfen. Martin Chemnitz erklärt in seinem Examen conc. trid. ausdrücklich, die spätere Kirche könne nicht aus dubiis certa machen, wenn sie nicht gewisse, feste und übereinstimmende Zeugnisse der alten Kirche habe, und nennt die 7 Antilegomena Apokryphen im Sinne des Hieronymus, weil ihr Ursprung nicht sicher sei und sich nicht hinreichend feststellen lasse, so dass sie, wenn auch nützlich zum Lesen und zur Erbauung, doch nicht für sich zur Feststellung von Glaubenswahrheiten angewendet werden dürfen. Diese Anschauung wurde bei den lutherischen Dogmatikern an der Wende des 16. u. 17. Jahrh. die herrschende. Aber schon Johann Gerhard will nicht mehr von apokryphischen Büchern reden, sondern von libri canonici secundi ordinis; und so oder libri deuterocanonici nennen sie auch Calov, Quenstedt und Baier als solche, de quorum auctoritate a quibusdam aliquando fuit dubitatum. Allein je mehr man sich gewöhnte, diese Zweifel

---

[1]) Dennoch hat er seine dogmatische Kritik soweit geltend gemacht, dass er jene vier Bücher von den „rechten gewissen Hauptbüchern" der Schrift getrennt und in seiner Uebersetzung an den Schluss gestellt hat unter dem Vorwande, dass sie vordem ein ander Ansehen gehabt haben, was doch vom 2. Petr., 2. u. 3. Joh. ebenso, und von der Apokalypse nur in gewissem Sinne gilt. So ist es in unseren Bibelausgaben geblieben, in manchen sind sogar wie in der ersten Ausgabe Luther's nur die 23 ersten numerirt und die vier letzten durch einen Absatz getrennt, in einigen plattdeutschen Ausgaben sind sie gar als Apokryphen bezeichnet. Auch Zwingli hat auf dem Religionsgespräch zu Bern 1528 die Apokalypse als ein nicht biblisches Buch zurückgewiesen und, ebenso wie Oecolampadius, das Recht geltend gemacht, einen Unterschied unter den biblischen Büchern zu machen. Dagegen besteht Calvin auf dem apostolischen Ansehen des Hebräerbriefs, obwohl er ihn nur einem Apostelschüler beilegt, und hält die Bedenken gegen den zweiten Petrusbrief für nicht ausreichend zur Verwerfung.

als einst dagewesen, aber beseitigt anzusehen, um so mehr schwand jedes Motiv für eine solche Unterscheidung[2]).

7. Mit Semler begann in der evangelischen Kirche erst eine eigentliche Kritik des Kanon (§ 2, 1). Zwar das Kriterium, das er für das Kanonische als solches aufstellte, die Allgemeinnützlichkeit, war ein ebenso dogmatisches, wie bei Luther, nur in sehr anderem Sinne. Aber indem seine historischen Untersuchungen darauf ausgingen, zu erweisen, dass der überlieferte Kanon keineswegs sei, wofür man ihn hielt, nemlich eine von je her in der Kirche als normativ geltende Sammlung von heiligen, inspirirten, apostolischen Schriften, war es dieser Kritik ein Leichtes, die überlieferte Vorstellung vom Kanon aufzulösen. Auch unsere Untersuchungen haben es vollauf bestätigt, dass die Sammlung NTlicher Schriften, die im Laufe der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sich mehr und mehr als kanonisch fixirte, keineswegs war, wofür man sie schon damals hielt, eine Sammlung der einmüthig von der alten Kirche als heilig anerkannten Schriften, dass die Aufnahme der einzelnen Schriften in diesen Kanon durchaus nicht an sich für ihren apostolischen Ursprung bürgt, da sehr verschiedene Motive bei der Entstehung desselben mitgewirkt haben. Es nützt auch garnichts, auf die eusebianische Unterscheidung der Homologumena und Antilegomena zurückzugehen, da wir gesehen haben, wie schwankend dieselbe ist, und wie sie selbst im Sinne ihres Urhebers garnicht auf unsere heutigen NTlichen Schriften beschränkt ist, weshalb es nur dankenswerth erscheint, dass in der lutherischen Kirche nicht etwa, wie es eine Zeitlang drohte, diese neue Menschensatzung die freie Forschung eingeengt hat. Vielmehr muss die geschichtliche Untersuchung den Ursprung jeder einzelnen Schrift mit voller Freiheit aus äusseren Zeugnissen und inneren Indizien festzustellen suchen. Das Resultat dieser Untersuchung wird dann erst die Grundlage bilden können für das Urtheil über den überlieferten Kanon. Dasselbe hängt aber freilich ebenso ab von der dogmatischen Konstruktion des Begriffs vom Kanon, d. h. davon, ob dieselbe nur das Echtapostolische oder die nachweislichen Denkmäler der apostolischen Zeit in umfassenderem Sinne, die Bewährung der einzelnen Schrift vor dem Glaubensbewusstsein der alten Kirche oder der Gegen-

---

[2]) In die Bekenntnissschriften ist sie nicht übergegangen; freilich zählen die lutherischen auch nirgends, wie die reformirten (Gall. art. 3, Angl. art. 1, Belg. art. 4), die kanonischen Bücher ausdrücklich auf. Man wusste sich darin mit der alten Kirche eins und bedurfte einer besonderen Bezeugung dessen nicht. Aber klar und deutlich hat die Form. Conc. den Begriff des Kanon formulirt: unam regulam et normam, secundam quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta V. et N. Ti.

wart zum Maassstabe des Kanonischen macht. Nur soviel ist klar, dass diejenige Kritik, welche das Christenthum als solches aus dem Kampf und der allmähligen Versöhnung unvereinbarer Gegensätze hervorgehen lässt und in unserem N. T. nur Denkmäler eines dogmengeschichtlichen Prozesses findet, der bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts fortgeht, den Begriff des Kanon als solchen aufhebt. So sehr diese Kritik den Anspruch erhebt, allein die historische zu sein, so ist doch kein Zweifel, dass sie ebenfalls von einer dogmatischen Anschauung über das Wesen des Urchristenthums und die Gesetze seiner Entwickelung beherrscht ist und dieselben vielfach an Maassstäben misst, welche einer späteren Zeit entnommen sind und daher ihr geschichtliches Verständniss unmöglich machen. Die geschichtliche Untersuchung über den Ursprung der einzelnen Schriften wird sich nicht weniger von ihren Voraussetzungen, wie von der traditionellen Anschauung vom Kanon freizuhalten und namentlich durch eine eindringendere exegetische Analyse die wirklichen geschichtlichen Verhältnisse, welche dieselben voraussetzen, zu ermitteln haben.

Zweiter Theil.

Entstehungsgeschichte der Neutestamentlichen Schriften.

Erste Abtheilung.

Die paulinischen Briefe.

§ 13. Der Apostel Paulus.

Hemsen, Der Apostel Paulus. Götting. 1830. Schrader, Der Apostel Paulus. Leipz. 1830. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845. 2. Aufl. ed. Zeller. Tübing. 1866. Hausrath, Der Apostel Paulus. Heidelberg 1865 (2. Aufl. 1872). Renan, Paulus. Autorisirte deutsche Ausgabe. Leipzig 1869. Krenkel, Paulus, der Apostel der Heiden. Leipzig 1869. Luthardt, Der Apostel Paulus. Leipzig 1869. Sabatier, l'apôtre Paul. Strasbourg 1870. Vgl. besonders Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter. 2. Aufl. 1892. S. 65 ff.

1. Tarsus, an den Ausgängen des Tauruspasses gelegen, der von dem inneren Asien zum Strande des Mittelmeeres herabführt, war eine volkreiche Stadt am Flusse Kydnos, die einen schwunghaften Handel trieb und durch Augustus den Rang einer Metropole Ciliciens erhalten hatte. Sie besass eine, wenn auch beschränkte Autonomie und mancherlei Privilegien; ihre wesentlich hellenische Bürgerschaft hatte Interesse an philosophischen Bestrebungen und ansehnliche Bildungsanstalten geschaffen, die mit Athen und Alexandrien wetteiferten. Zu der seit der Seleucidenzeit hier ansässigen Judengemeinde gehörten die Vorfahren des Apostels, die ihr Geschlecht auf den Stamm Benjamin zurückführten (Röm. 11, 1). Bei der gesetzmässigen Beschneidung am achten Tage (Phil. 3, 5) hatte er den Namen Schaul, der Erbetene (Σαῦλος), erhalten, vielleicht als ein spätgeborener, langersehnter Sohn. Sein Vater, der bereits das römische Bürgerrecht besass (Act. 22, 28), gehörte, wie seine Vorfahren, der pharisäischen Partei an (Act. 23, 6); und so ist der Sohn ohne Zweifel von früh an in den strengen Satzungen derselben erzogen worden (Phil. 3, 5), wie er denn auch seiner Muttersprache treu blieb, die er nach Act. 21, 40 geläufig sprach[1]). Schon deshalb ist an irgend welche Berührungen mit

[1]) Die neuerdings von Krenkel (vgl. noch Beiträge zur Aufhellung der Gesch. u. der Briefe des Ap. Paul. Braunschweig 1890. 2. Aufl. 95) für geschicht-

der hellenischen Bildung seiner Vaterstadt nicht zu denken. Ohnehin ist er wohl schon früh (Act. 26, 4) nach Jerusalem gegangen, wo eine Schwester von ihm verheirathet war (Act. 23, 16), da er dort zum Rabbi ausgebildet werden sollte; doch nicht ohne zuvor das Handwerk erlernt zu haben, das ihn bei seiner Lehrwirksamkeit ernähren sollte. Denn das Gewerbe eines Zelttuchmachers (Act. 18, 3: *σκηνοποιός*) d. h. eines Verfertigers des zu Zeltdecken dienenden Ziegenhaartuchs weist auf Cilicien, wo diese Industrie heimisch war. Verheirathet ist er nie gewesen (1. Kor. 7, 7). Körperlich scheint er nicht von einer sonderlich starken Konstitution gewesen zu sein[2]). Damit wird es zusammenhängen, dass der Apostel in seinem Auftreten etwas Schüchternes hatte, das man ihm wohl als Schwächlichkeit auslegen konnte (1. Kor. 2, 3; 2. Kor. 10, 10).

2. Der Rabbinenschule in Jerusalem verdankte Saulus seine Schriftkenntniss, wie die Methode seiner Schrifterklärung, seine Dialektik, wie seine pharisäische Orthodoxie. Nach Act. 22, 3 ist der in der Mischna viel gefeierte Enkel Hillel's, Gamaliel, sein spezieller Lehrer gewesen. Aber wie es sich auch mit der oft gerühmten Milde und Freisinnigkeit desselben verhält, die in seinem Votum Act. 5, 34—39 doch nicht eigentlich hervortritt, jedenfalls hat dieselbe auf seinen Schüler keinen Einfluss ausgeübt, der nach seinem eigenen Geständniss an pharisäischem Zelotismus alle seine Altersgenossen übertraf (Gal. 1, 14). Es war ihm aber mit der von der Partei geforderten Gesetzeserfüllung ein heiliger Ernst, und er konnte sich rühmen, nach pharisäischem Maassstabe tadellos in derselben gewesen zu sein (Phil. 3, 6). Dennoch befriedigte ihn all sein Streben, dadurch die Gottwohlgefälligkeit zu erlangen, nicht. In stetem Ringen

lich gehaltene Angabe des Hieronymus (de vir. ill. 5), dass Paulus zu Gischala in Galiläa geboren und erst nach der Eroberung der Stadt durch die Römer mit seinen Eltern nach Tarsus ausgewandert sei, ist ein offenbarer Irrthum, da Gischala erst im jüdischen Kriege unter Titus durch die Römer erobert wurde (Joseph. bell. jud. IV, 2, 1 ff.), und beruht nach Hier. zu Philem. v. 23 wohl auf falscher Deutung von Phil. 3, 5, wo das *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων* nur auf seine echt jüdische Abkunft (vgl. auch 2. Kor. 11, 22) geht, so dass auch seine Mutter nicht etwa eine Proselytin war. Entscheidend dagegen ist Act. 22, 3 (vgl. 9, 11. 21, 39). Das römische Bürgerrecht des Apostels ist von Renan, Hausrath u. A. ohne jeden Grund bezweifelt worden.

[2]) Schon Gal. 4, 13 sehen wir ihn durch Kränklichkeit gehemmt, später hören wir von einem schweren körperlichen Leiden, das ihn quälte (2. Kor. 12, 7), wobei man häufig an epileptische Zufälle gedacht hat, die mit seinen ekstatischen Zuständen (12, 1 ff.) zusammenhingen (vgl. bes. Krenkel, Beitr.). Wenn er auch die Strapazen seines Reiselebens, die Anstrengungen seines Berufslebens, das ihn oft nöthigte, für seine Handarbeit die Nacht zur Hülfe zu nehmen, und häufige schwere Misshandlungen ertrug (vgl. 2. Kor. 11), so empfand er doch stark die Schwäche und Gebrechlichkeit seines Körpers (2. Kor. 4, 7. 16) und hat sich jedenfalls verhältnissmässig früh als alter Mann gefühlt (Philem. v. 9). Aus Gal. 4, 15 kann man nur durch eine unhermeneutische Verwendung des Ausdrucks herauslesen, dass Paulus an den Augen gelitten habe.

mit der eigenen widerstrebenden Natur verwickelte er sich nur immer tiefer in den unseligen Zwiespalt zwischen dem besseren Wollen und der Ohnmacht des natürlichen Menschen, die ihn zu völliger Verzweiflung an dem eigenen Heile führte (Röm. 7, 11—24). In der Zeit dieses Ringens muss es gewesen sein, als durch das Auftreten des Stephanus der pharisäischen Partei und den Volksführern die Besorgniss geweckt wurde, dass die bis dahin wegen ihrer Gesetzestreue geduldete, ja geachtete Nazarenersekte mit ihren letzten Konsequenzen die Heiligthümer Israels und den Bestand der Theokratie bedrohe[1]). Das ungestillte Verlangen, durch immer gesteigerten Eifer für das väterliche Gesetz sich das göttliche Wohlgefallen und damit den inneren Frieden zu verschaffen, machte ihn zum fanatischen Christenverfolger (Act. 8, 3, vgl. 1. Kor. 15, 9. Phil. 3, 6). Auf einer mit Vollmachten vom Sanhedrin unternommenen Reise nach Damaskus aber, welche der Verfolgung der dortigen Christen galt, wurde er durch eine Erscheinung des erhöhten Christus von der Gottwidrigkeit seines bisherigen Treibens überführt, zum Glauben an denselben bekehrt und von Ananias in Damaskus getauft (Act. 9, 1—19, vgl. Gal. 1, 13—16)[2]).

Alle Versuche, eine allmählige psychologische Vorbereitung dieses plötzlichen Umschwunges durch die Einflüsse der freieren Richtung seines Lehrers Gamaliel, durch die Schriftbeweise der Nazarener, durch den Eindruck der Todesfreudigkeit eines Stephanus und anderer Märtyrer wahrscheinlich zu machen, scheitern an der Darstellung des Apostels Gal. 1. Die offenbare Tendenz derselben ist, seine Behauptung, dass er sein Evangelium nicht von Menschen erlernt, sondern durch Offenbarung empfangen habe (1, 12), zunächst

---

[1]) Dass Paulus schon während der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Jerusalem anwesend war, ist ganz unwahrscheinlich; jedenfalls folgt aus 2. Kor. 5, 16 nicht, dass er ihn gesehen hat. Dagegen kann er wohl zu den Mitgliedern der cilicischen Synagoge gehört haben, die viel mit Stephanus disputirten (Act. 6, 9), und nach Act. 7, 58. 8, 1 hat er mit Wohlgefallen der Steinigung des Stephanus zugeschaut. Wenn er damals ein νεανίας genannt wird, so kann dabei doch nur an einen jungen Mann in der Blüthe seiner Jahre gedacht werden, da die Apostelgeschichte selbst ihn unmittelbar darauf in voller Mannesarbeit (8, 3), ja als einen Vertrauensmann des Synedrium (9, 1 f.) zeigt.

[2]) Wenn Paulus Gal. 1, 16 sagt, dass er nach seiner Bekehrung Menschen nicht um Rath gefragt habe, so schliesst das nicht aus, dass er von Ananias getauft wurde; denn die Berufung (1, 15), d. h. seine Herzuführung zur Gemeinde mittels Erweckung des Glaubens, konnte sich ja nur durch die Taufe vollziehen. Von der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung hat Lukas den Apostel wiederholt erzählen gehört (Act. 22. 26) und danach dieselbe selbst 9, 3—8 dargestellt; aber auch abgesehen von der nicht widerspruchslosen Freiheit dieser Darstellungen ergeben dieselben doch über die Form, in welcher die himmlische Glorie des erhöhten Christus sich ihm sinnlich wahrnehmbar gemacht hat, nichts Sicheres. Vgl. darüber Bengel, Die Bekehrung des Apostels Paulus. Tübing. 1827. Greve, Die Bekehrung Pauli. Gütersloh 1848. Paret in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1859, 2. Holsten und Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, 3. 1864, 2 (vgl. Holsten, Zum Evangelium des Petrus und Paulus. Rostock 1868). Beyschlag, Stud. u. Krit. 1864, 2. 1870, 1. 2. Diestelmann, Das Jugendleben des Saulus, seine Bekehrung und apostolische Berufung. Hannover 1866.

dadurch zu erhärten, dass er in seinem fanatischen Gesetzes- und Verfolgungseifer für menschliche Einflüsse solcher Art gänzlich unzugänglich gewesen sei, als Gott nach freiem Belieben ihn sich erkoren habe, um ihm seinen Sohn zu offenbaren (1, 13—16), wie er denn auch Phil. 3, 12 seine Bekehrung als ein Ergriffenwerden von Christo darstellt. Trotz aller seiner Selbstanschuldigungen (1. Kor. 15, 9. Gal. 1. 13) sagt Paulus nie etwas davon, dass er sich lange gegen eine sich ihm aufdrängende bessere Ueberzeugung gewehrt und die Stimme des Gewissens durch immer fanatischeres Wüthen übertäubt habe, vielmehr, wenn 1. Tim. 1, 13 echt ist, das Gegentheil. Insbesondere hat man es so dargestellt, als ob Paulus allmählig durch die Reflexion auf die Heilsbedeutung des Kreuzestodes zur Anerkennung der Messianität Christi gelangt sei, wie sie die Christen aus der auch von ihm anerkannten Schrift bewiesen und durch die auch von ihm als möglich zugegebene Auferstehung bewährten, und als ob die Ueberzeugung davon in einer auf psychologischem Wege entstandenen Vision zum Durchbruch gekommen sei. Aber für ihn war die Frage nach der Messianität Christi nicht eine theologische Lehrfrage, sondern eine religiöse Lebenfrage; die Anerkennung derselben verurtheilte sein ganzes bisheriges Leben und das, wodurch er am sichersten das Wohlgefallen Gottes zu erlangen gehofft hatte, als Thorheit und Sünde. Daher kann seine wandellose Gewissheit derselben, die alle seine bisherigen Voraussetzungen umkehrte, unmöglich auf verstandesmässige Reflexionen gegründet gewesen sein, wie er dieselbe auch in Anderen nie auf dergleichen, sondern allein auf göttliche Geisteswirkung gründen wollte (1. Kor. 2, 4 f.).[3])

So gewaltig war der innere Umschwung, den Saulus durchlebt hatte, dass er sich auf fast drei Jahre nach Arabien, d. h. wohl nach dem nördlichen, an Syrien grenzenden Theile desselben, dem Hauran (Auranitis), zurückzog, um in der Wüsteneinsamkeit das Erlebte in Kontemplation und Gebet zu verarbeiten. Wohl verstand es sich bei einer so thatkräftigen Natur von selbst, dass er jetzt ebenso energisch für den neuen Glauben wirken musste, wie er ihn früher bekämpft hatte. Aber eben darum galt es zunächst, in der Einsamkeit und im Verkehr mit seinem Gott, dessen fernere Offenbarungen er dort suchte und fand, die ganze Umwandlung

[3]) Jedenfalls müsste die Vision, welche diese Gewissheit in ihm begründete und daher nicht ein Erzeugniss derselben sein konnte, eine unmittelbar gottgewirkte gewesen sein, welche für ihn den Werth einer thatsächlichen Ueberführung von der göttlichen Herrlichkeit und damit von der Messianität des Gekreuzigten hatte, dessen Auferstehung seine Jünger verkündigten, und welche darum alle seine bisherigen Voraussetzungen aufhob. Allein Paulus stellt die Erscheinung Christi, die ihm zu Theil geworden, und auf die er sich als den Grund seines Apostolats beruft (1. Kor. 9, 1), nicht in eine Reihe mit den Gesichten und Offenbarungen, deren er sich nur ungern rühmt (2. Kor. 12), er betrachtet sie als die letzte in der Reihe der den älteren Jüngern gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen (1. Kor. 15, 8), während Visionen in der Gemeinde immer wieder vorkamen, so lange die Gnadengaben der ersten Zeit fortwirkten. Dass Gal. 1, 16 von einer Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm die Rede ist, beweist so wenig gegen eine sinnenfällige Erscheinung, dass eine solche ohne jene vielmehr nie als das, was sie war, in ihrer vollen Bedeutung erkannt und gegen jeden Verdacht der Sinnestäuschung gesichert werden konnte.

seiner religiösen Anschauungen zu vollziehen, welche die Folge seiner Bekehrung zu Christo sein musste[4]).

3. Hiernach ist es durchaus glaubhaft, dass Saulus, wenn er aus der arabischen Wüste nach Damaskus zurückkehrte (Gal. 1, 17) und von dort durch Nachstellungen seitens des dort gebietenden Ethnarchen des Königs Aretas vertrieben ward (2. Kor. 11, 32 f.), sich diese durch Verkündigung der Messianität Jesu unter den dortigen Juden zugezogen hatte (Act. 9, 20—25). Der Ethnarch kann doch zu dieser Feindseligkeit gegen ihn nur gebracht sein, wenn er durch die Juden, welche den Verküudiger der ketzerischen Lehre beseitigen wollten (9, 23), bei ihm als Ruhestörer denunzirt war[1]).

Die Apostelgeschichte ist allerdings über diese Anfänge des Saulus ungenau unterrichtet, da sie von seinem dreijährigen Aufenthalt in Arabien nichts weiss und darum die kurze Wirksamkeit in Damaskus, welcher die Feindschaft der Juden bald genug ein Ende machte, unmittelbar an seine Bekehrung

---

[4]) Wenn Paulus später in seiner wunderbaren Bekehrung die göttliche Absicht sah, ihn zum Heidenapostel zu machen (Gal. 1, 15 f., vgl. Act. 26, 16 ff., während die Offenbarung über seinen speziellen Beruf 22, 21 nach Jerusalem verlegt und 9, 15 nur dem Ananias zu Theil wird), so folgt daraus durchaus nicht, dass ihm dies von vorn herein klar war. Ganz vergeblich hat Weizsäcker die Entstehung seines Berufsbewusstseins als mit seiner Bekehrung unmittelbar gegeben psychologisch zu motiviren versucht. Damit fällt auch die Beweisführung Jülicher's für die Annahme, dass er in diesen drei Jahren bereits „alle Funktionen seines Amtes ausgeübt habe", während wir doch von einer Missionsthätigkeit in Arabien, wie man sie oft in diese Jahre verlegt, nirgends (auch nicht Röm. 15, 19) eine Spur haben. Das εὐθέως Gal. 1, 16 besagt nur, dass er sofort nach der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung kein Bedürfniss mehr gehabt habe, sich mit Menschen über das ihm Kundgemachte zu besprechen und etwa nach Jerusalem zu gehen, um die Urapostel aufzusuchen (v. 17). Es ist also sogar kontextwidrig, sein Fernbleiben von Jerusalem mit Weizs. daraus zu erklären, dass er — man begreift freilich ohnehin nicht, aus welchen Gründen — dort auf Widerstand gegen sein Heidenapostolat zu stossen fürchtete. Die Bedenken Steck's aber gegen dies Fernbleiben erledigen sich dadurch, dass dem Apostel in Folge seiner Bekehrung durch den erhöhten Christus die messianische Bedeutung Jesu eben nicht in dem lag, was derselbe in seinem irdischen Leben gewesen war oder gethan und gelehrt hatte, und was er darum von den Uraposteln erkunden konnte, sondern in dem, was Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung geworden war. Selbstverständlich kann nicht davon die Rede sein, dass ihm mit dem Umschwung seines inneren Lebens sofort alle lehrhaften Konsequenzen desselben klar waren und er bereits jetzt sein ganzes Lehrsystem ausbildete.

[1]) Er muss also in Damaskus vorzugsweise seinen Landsleuten gepredigt haben; denn dass er dort (wohl gar den Haupttheil der drei Jahre) Heidenmission getrieben und seine Selbständigkeit den Uraposteln gegenüber erwiesen habe, wie Weizs. annimmt, sagt Gal. 1 nicht, so dringender Anlass dazu in der Absicht der dortigen Ausführungen gegeben war. Umgekehrt erhellt aus Gal. 1, 23, dass er denselben Glauben predigte, den er bisher bekämpft hatte, d. h. den Schriftbeweis für die Messianität Jesu führte, wie er es oft genug von den Christgläubigen gehört hatte. Das schliesst nicht aus, dass er von vorn herein auf Grund seiner Lebenserfahrung die Sendung des Messias als eine Gnadenthat Gottes zur Errettung der Sünder verkündete und die Sendung des Geistes als das Mittel, welches die Aneignung des Heiles dem Einzelnen ermöglichte.

anschliesst.[2]) Auf die Reflexion darüber, zu welcher Zeit Damaskus unter arabischer Herrschaft gestanden haben könnte, gründet man gewöhnlich die Berechnung des Bekehrungsjahres. Man nimmt dann an, dass Aretas während des Krieges mit Herodes Antipas, als Vitellius nach der Nachricht von dem Tode des Tiberius († 37) die Truppen in die Winterquartiere geführt hatte, sich der reichen Handelsstadt bemächtigte und sie bis zur Neuordnung der arabischen Angelegenheiten durch Caligula (c. 38) behielt, so dass die (drei Jahre nach seiner Bekehrung erfolgte) Vertreibung des Paulus etwa 38 fiele. Andere aber, wie Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes. Leipzig 1890. I, 618, nehmen an, dass Aretas die Stadt erst bei jener Neuordnung vorübergehend erhielt, da wir aus der Zeit des Caligula und Claudius keine römischen Münzen aus Damaskus haben, wie aus der des Augustus und Tiberius, wodurch denn freilich jeder sichere Ansatz für die Berechnung aufgehoben wird und die Bekehrung nur nicht vor dem Jahre 35 erfolgt sein könnte. Noch andere freilich bezweifeln, ob überhaupt die Zeit, wo Damaskus von Araberfürsten, wenn auch unter römischer Oberhoheit, besessen war, sich bestimmt abgrenzen lasse. Vgl. Küchler, de anno, quo Paulus ad sacra christiana conversus est. Lips. 1828. Anger, de temp. in Actis Apost. ratione. Lips. 1833. Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters. Götting. 1848. Keim in Schenkel's Bibellex. I. 1869.

Wenn Paulus von Damaskus sich nach Jerusalem begab, um den Petrus kennen zu lernen, so zeigt doch schon der Zeitraum von 15 Tagen, den er daselbst blieb (Gal. 1, 18), dass, nachdem seine nächste Absicht erreicht, ihn noch Anderes in Jerusalem festhielt. Es ist darum sehr glaubhaft, dass er die Gelegenheit wahrnahm, mit den Hellenisten zu disputiren, bis ihre Todfeindschaft ihn zur Abreise nöthigte (Act. 9, 29 f.)[3]). Da er somit

---

[2]) Man darf daher weder wegen des εὐθέως Act. 9, 20 diese Wirksamkeit vor der Reise nach Arabien beginnen lassen, wogegen das εὐθέως Gal. 1, 16 entscheidet, noch gegen Act. 9, 19. 23 einen grösseren Theil der drei Jahre auf diese Wirksamkeit rechnen, wie Weizsäcker wieder annimmt. Wenn auch Gal. 1, 17 f. nicht direkt sagt, dass Paulus die drei Jahre in Arabien zugebracht habe, weil dort zuerst nur hervorgehoben wird, wie fern er von Jerusalem gewesen und dann, wie lange er so fern geblieben, so folgt doch eben aus der ganzen Tendenz dieser Aussage, dass auch jene Ortsangabe sich wesentlich auf die Zwischenzeit zwischen der Bekehrung und dem ersten Besuch in Jerusalem bezieht.

[3]) Es kommt dem Apostel im Galaterbrief lediglich darauf an, zu konstatiren, dass er erst so lange nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gegangen sei, dass die Zeit, die er dort verweilte, in keinem Verhältniss stand zu den drei Jahren, in welchen er sich mit Niemand berieth, und dass, wenn es ihm auf eine Vervollständigung oder Bestätigung seiner Heilserkenntniss durch die Urapostel angekommen wäre, er wohl auch die anderen Apostel aufgesucht hätte, selbst wenn sie sich etwa nicht in Jerusalem befanden. Denn dass er sich absichtlich von ihnen und der Gemeinde fernhielt, wie Weizs. meint, weil er eine Verständigung mit ihnen nicht für möglich hielt, wird doch wieder nur von der ganz unwahrscheinlichen Voraussetzung aus eingetragen, dass Paulus bereits eine heidenapostolische Wirksamkeit entfaltet hatte und sich des Gegensatzes einer solchen zu den Anschauungen der Apostel bewusst war. Dass er damals nur noch den Jakobus, den Bruder des Herrn, kennen lernte (Gal. 1, 19), ist dem Verf. der Acta unbekannt; aber wenn derselbe erzählt, dass es der Cyprier Barnabas (4, 36) war, der ihn bei den Aposteln und der Gemeinde einführte, als dieselbe sich scheu vor dem ehemaligen Verfolger zurückzog (9, 26 f.), so hatte Paulus im Galaterbriefe

in den Erfahrungen, die er in Jerusalem machte, ein Zeichen sehen musste, dass ihm auf der Stätte seines Verfolgungseifers eine Wirksamkeit für das Evangelium nicht beschieden sei (vgl. Act. 22, 17—21), so begab er sich durch Syrien in seine cilicische Heimath zurück (Gal. 1, 21. Act. 9, 30). Hier, und zwar wohl hauptsächlich in seiner Vaterstadt Tarsus, hat Paulus jedenfalls eine lange Reihe von Jahren verweilt, aus denen wir nichts von ihm hören. Bei der brennenden Liebe zu seinen Volksgenossen und seiner Sorge um ihr Heil (Röm. 9, 2 f. 10, 1. 11, 14), sowie bei seiner Ueberzeugung, dass ihnen zunächst das Heil bestimmt sei (Röm. 1, 16. 11, 17 ff.), wird er sich auch hier vor Allem um ihre Bekehrung bemüht haben. Zwar muss nach Act. 11, 25 sich schon hier gezeigt haben, dass er die besondere Befähigung besass, auch Heiden das Evangelium nahezubringen[4]), auch werden die Gemeinden in (Syrien und) Cilicien (Act. 15, 41), die wohl eine Frucht seiner Wirksamkeit daselbst waren, v. 23 ff. offenbar als gemischte Gemeinden gedacht, aber als solche, die mit Jerusalem in engem Zusammenhange standen und also keineswegs eigenthümlich und ausschliesslich paulinische Schöpfungen waren[5]).

---

durchaus keinen Anlass, diesen sehr begreiflichen Umstand, der mit seiner apostolischen Selbständigkeit garnichts zu thun hat, zu erwähnen. Bei diesem Verkehr mit Petrus wird er übrigens so manches von dem erfahren haben, was ihm aus dem irdischen Leben des Herrn bekannt war (vgl. Paret, Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, 1), während er seine Heilsverkündigung von der Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi, die ihm durch unmittelbare Offenbarung aufgegangen war, nicht von Anderen zu erlernen brauchte (Gal. 1, 12).

[4]) Gewiss aber hat er nicht etwa diese Zeit benutzt, um mittelst der Bildungsanstalten seiner Vaterstadt sich auf seine heidenapostolische Wirksamkeit vorzubereiten, wie man vielfach annahm. Er war und blieb ein ἰδιώτης τῷ λόγῳ (2. Kor. 11, 6), und hat seine relative Gewandtheit im griechischen Ausdruck und seine Bekanntschaft mit griechischem Geist und Leben nur im Umgange mit Griechen, aber nicht aus Büchern erworben. Was man in älterer Zeit de stupenda eruditione Pauli (Schramm. Herborn 1710) und noch später über seine Bekanntschaft mit Demosthenes geschrieben hat (Köster, Stud. und Krit. 1854), ist reine Phantasie. Nach Halmel (der Galaterbrief und das römische Recht 1895) soll er sogar juristische Kenntnisse gehabt haben. Das Wort seines Landsmanns Aratus aus Cilicien (Act. 17, 28) kommt auch bei Anderen vor und wird ausdrücklich als vielgebrauchtes Dichterwort angeführt, der Ausspruch des Kretenser Epimenides über seine Landsleute (Tit. 1, 12) war auf der Insel natürlich in Aller Munde, und 1. Kor. 15, 33 wird ein Vers aus der Thais des Menander in einer Form wiedergegeben, in der das Metrum zerstört und er also nur als locus communis betrachtet wird. Paulus hat es grundsätzlich abgelehnt, die Gotteskraft des Evangeliums abzuschwächen durch ihre Vermischung mit menschlicher Weisheit und Redekunst (1. Kor. 2, 1—5).

[5]) Von dieser Wirksamkeit in (Syrien und) Cilicien handelt übrigens Gal. 1, 22 ff. nach Wortlaut und Zusammenhang nicht, wie noch von Weizs. angenommen wird, der auch dort den Apostel nur den Heiden predigen lässt, was gerade nach seinen eigenen Voraussetzungen über die Abneigung der Urgemeinde gegen die Heidenmission in direktem Widerspruch mit v. 24 steht. Denn diese Worte wollen eben nicht sagen, dass er die ganzen 14 Jahre (Gal. 2, 1) von Jerusalem fern und den Gemeinden in Judäa persönlich ganz unbekannt blieb, sondern sie schliessen die Beweisführung des Kap. 1 damit ab, dass eben, weil er

4. Antiochien, die Hauptstadt der Provinz Syrien und die Residenz des kaiserlichen Legaten, in der fruchtbaren Ebene am Orontes malerisch gelegen, war unter den Römern zu einer Weltstadt aufgeblüht, in der sich orientalischer Luxus mit griechischer Kunst und Bildung und griechische Mythologie mit den Kulten des Orients mischten. Die dort angesiedelte zahlreiche Judenschaft, die schon unter den Seleuciden sich grosser Freiheiten erfreute und ihren eigenen Ethnarchen hatte, besass eine mit Schätzen reich ausgestattete Synagoge und gewann zahlreiche Proselyten aus den Heiden (vgl. den Act. 6, 5 genannten Nikolaus). Dort hatten durch die Verfolgung versprengte Glieder der Gemeinde in Jerusalem das Evangelium unter den Juden verkündigt, bis etliche Hellenisten unter ihnen aus Cypern und Cyrene sich an die hellenische Bevölkerung heranmachten und überraschenden Eingang bei ihr fanden. Den Zusammenhang der Gemeinde, die dadurch ein starkes heidenchristliches Element erhielt, mit der Muttergemeinde in Jerusalem hatte der Cyprier Barnabas vermittelt und dieser war es, welcher den ihm schon von Jerusalem her befreundeten Saulus aus Tarsus herbeiholte, um ihn an der hoffnungsreichen Wirksamkeit unter den Heiden zu betheiligen (Act. 11, 19—25). Schon als Hellenist dazu besonders befähigt, hatte die eigene Lebenserfahrung ihn gelehrt, den erhöhten göttlichen Herrn als den Mittler des Heils allen verlorenen Sündern zu verkündigen, und Barnabas muss aus dem, was er von seiner bisherigen Wirksamkeit gehört (vgl. Nr. 3), erschlossen haben dass er hier am rechten Platze sei[1]). Von der engen Gemeinschaft, in

---

von Jerusalem sogleich nach Syrien und Cilicien ging, er den Gemeinden der Landschaft Judäa selbst von Angesicht unbekannt blieb, geschweige denn von einem der anderen etwa dort wirkenden Apostel unterwiesen werden konnte. Wenn dem aber gegenübergestellt wird, dass sie mit Dank gegen Gott von ihm hörten, wie er das einst von ihm verfolgte Evangelium verkündigte, so will der Apostel damit offenbar konstatiren, dass er damals überhaupt keiner Unterweisung in diesem Evangelium mehr bedurfte. Die ganze Ausführung bezieht sich also auf die Zeit, ehe er nach Syrien und Cilicien ging, und setzt darum voraus, dass er bereits in Damaskus und Jerusalem gepredigt hatte (vgl. auch Röm. 15, 19), während von seinem Aufenthalt in Syrien und Cilicien (1, 21) gar nicht einmal erwähnt wird, ob und wie er dort gewirkt habe.

[1]) In der That ist sofort das erste Jahr, das er hier mit Barnabas in gemeinsamem Wirken verlebte, für die Ausbreitung des Christenthums so fruchtbar geworden, dass hier zuerst im Munde der Heiden der Name der Christianer für die Gläubigen aufkam, die nicht mehr als eine jüdische Sekte betrachtet werden konnten, wenn der grössere Theil derselben aus ehemaligen Heiden bestand, die mit ihrem Glauben an den Messias Israels doch keineswegs die Beschneidung und die gesetzlichen Sitten dieses Volkes angenommen hatten (11, 26). Lipsius (Ueber den Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens. Jena 1873) hat überzeugend nachgewiesen, dass der Name Seitens der Heiden den Christen gegeben, und dass er auf griechischem Sprachgebiet entstanden ist, womit die Bedenken Baur's u. A. gegen die Geschichtlichkeit dieser Angabe wegfallen. Zu Nero's Zeit war er schon in Rom verbreitet (Tacitus, Ann. 15, 44: quos vulgus Christianos

welcher die Gemeinde nach wie vor mit der Muttergemeinde in Jerusalem verblieb, zeugt die Kollekte, welche sie dorthin sandte, als Agabus eine Hungersnoth geweissagt hatte, von der Palästina unter Claudius heimgesucht wurde (11, 27—30).

Nach Act. 11, 30. hätte Saulus in der Begleitung des Barnabas diese Kollekte überbracht[2]). Gewöhnlich setzt man diese Reise in das Jahr 44, da die Apostelgeschichte offenbar voraussetzt, dass die Deputirten erst nach dem Tode des Herodes Agrippa, der im Jahre 44 bald nach dem Passah starb, nachdem er vorher den Zebedäiden Jakobus hingerichtet und Petrus eingekerkert hatte, von Jerusalem abreisten (12, 25). Doch ist die Anordnung der Ereignisse, wonach der Beschluss der Missionsreise unmittelbar auf die Kollektenreise folgte, bei welcher die Sendboten den Gipfelpunkt der jüdischen Feindschaft gegen das Christenthum miterlebt hatten, lediglich durch den Pragmatismus der Apostelgeschichte bedingt (§ 50, 3), wie denn auch die palästinensische Hungersnoth unter Claudius wahrscheinlich mehrere Jahre später fiel (vgl. Keim, Aus dem Urchristenthum. Zürich 1878). Dann waren also, wenn der erste Besuch in Jerusalem etwa im Jahre 38 stattfand (Nr. 3), schon erheblich mehr als sechs Jahre verflossen, als er zum zweiten Male dort erschien.

In der Gemeinde zu Antiochien entstand auch zuerst die Idee einer förmlichen Missionsreise. Barnabas und Saulus wurden dazu ausdrücklich ausgesondert aus der reichen Zahl der in der Gemeinde wirksamen Propheten und unter Gebet und Handauflegung ausgesandt (13, 1—3). Johannes Markus, den sein Vetter Barnabas (Kol. 4, 10) aus Jerusalem mit nach Antiochien gebracht hatte, wurde als Diener mitgenommen, scheint aber bald den Muth verloren zu haben und kehrte bereits in Perge, von wo man tiefer in Asien eindringen wollte, wieder um (Act. 12, 25. 13, 5. 13). Zunächst nämlich gingen die Missionare nach der Heimath des Barnabas, nach Cypern, wo man nach 11, 19 bereits Anknüpfungspunkte zu finden hoffen durfte, durchzogen die ganze Insel von Salamis bis Paphos und gewannen hier den römischen Prokonsul Sergius Paulus für den Glauben (13, 4—12).

---

appellat, vgl. Sueton, Nero 16), und wenn er in den paulinischen Schriften nicht vorkommt, so folgt daraus eben nur, dass die Christen ihn sich damals noch nicht angeeignet hatten (vgl. auch 1. Petr. 4, 16).

[2]) Natürlich könnte dies leicht nur eine irrige Voraussetzung der Apostelgesch. sein, sei es dass Saulus überhaupt nicht mitgereist, oder wenigstens nicht nach Jerusalem gekommen ist. Aber die gangbare Annahme, dass dies mit dem Galaterbrief im Widerspruch stehe, übersieht, dass Gal. 2, 1 f. nur hervorhebt, wie er 14 Jahre lang nie das Bedürfniss gefühlt habe, zu erfragen, wie man jetzt dort über sein Evangelium denke, womit durchaus nicht ausgeschlossen ist, dass er im Laufe dieser Jahre einmal in anderer Absicht Jerusalem besucht hat. Die Begründung von 1, 12 ist ja mit 1, 20 aufs Feierlichste geschlossen, und sobald 1, 23 erwähnt war, dass er bereits als Verkündiger des Evangeliums aufgetreten, war eine Unterweisung in demselben ohnehin ausgeschlossen (vgl. Nr. 3, not. 5) und damit jedes Interesse weggefallen, etwaige spätere Besuche vollständig aufzuzählen.

Von dort schiffte man nach der gegenüberliegenden Küste Pamphyliens und die Mündung des Cestrus hinauf nach der Stadt Perge, und wanderte von dort nach dem pisidischen Antiochien, wo die Missionare eine längere Wirksamkeit gefunden zu haben scheinen, bis die Verfolgung der Juden sie weiter trieb nach Lykaonien (13, 13—52)[3]. Dort wirkten sie in Ikonium, Lystra und Derbe, aber hier, an dem weitesten Punkte, bis zu dem man nach Osten vordrang, war man bereits der Grenze Ciliciens nahe, kehrte daher um, um die neugestifteten Gemeinden zu stärken und zu organisiren, und ging wieder über Perge, wo man diesmal länger verweilt zu haben scheint, nach der Seeküste hinab, wo man sich von Attalia nach Antiochien einschiffte (Act. 14)[4].

5. Für Saul von Tarsus ist diese Reise in mehrfacher Beziehung ein entscheidender Wendepunkt geworden. Wie er von Barnabas in Jerusalem eingeführt, von Barnabas nach Antiochien gerufen und mit ihm Deputirter der Gemeinde in der Kollektenangelegenheit gewesen war, so hat er auch nur im Anschluss an Barnabas die Reise unternommen, während dieser nach seiner ganzen Stellung in der antiochenischen Gemeinde der eigentliche Führer des Missionsunternehmens war, das ja zunächst auf seine

[3]) Als nach dem Tode des Amyntas, der durch die Gunst des Augustus bedeutende Gebietstheile der Nachbarprovinzen unter seiner Herrschaft vereinigte (25 v. Chr.), Galatien römische Provinz ward, wurden Pisidien und grosse Theile von Lykaonien, insbesondere die Städte Lystra, Derbe und wahrscheinlich auch Ikonium zu dieser Provinz geschlagen. Darauf gründet sich die Hypothese von Münster (Einl. in d. Brief an die Galater, in s. kleinen theologischen Schriften. Kopenhagen 1825, vgl. Niemeyer, de temp. — ep. ad Gal., Göttingen 1827), dass die galatischen Gemeinden, an die Paulus später schrieb, eben die auf dieser Reise gegründeten seien. Dieselbe fand damals vielen Anklang, und ist von Renan, Hausrath, Weizsäcker, Pfleiderer, Schenkel u. A., zuletzt wieder von C. Clemen (Zeitschr. für wiss. Theologie 1894, 3) erneuert worden. Allein die Bezeichnung der staatsrechtlich zu einer Provinz verbundenen Landestheile als Galatia hat sich niemals eingebürgert, die Apostelgeschichte unterscheidet zweifellos die *Γαλατικὴ χώρα* (16, 6) von den hier genannten Provinzen; thatsächlich gab es zur Zeit, als Paulus den Galaterbrief schrieb, bereits Gemeinden in dem eigentlichen Galatien (18, 23), und dass Paulus trotzdem Bewohner dieser Provinzen als *Γαλάται* angeredet haben sollte (Gal. 3, 1), bloss weil sie staatsrechtlich auch zur Provinz Galatien gehörten, ist schlechthin undenkbar. Näheres vgl. bei Sieffert (in Meyer's Comm. z. Galaterbrief, 1886), Holsten (Das Evangelium des Paulus. Berlin 1880), Schürer (Jahrb. f. protest. Theologie 1892).

[4]) Wie lange diese Reise gedauert, lässt sich auch nicht annähernd bestimmen, da die Apostelgeschichte eigentlich nur einen längeren Aufenthalt in Antiochia andeutet, alles Uebrige aber, bis auf den Konflikt mit Elymas in Paphos (13, 6 bis 12) und die Ereignisse in Lystra (14, 8—20), für die es doch auch an jeder Zeitbestimmung fehlt, ganz schablonenartig erzählt. Wie manche der 2. Kor. 11 aufgezählten Mühsale, Leiden und Gefahren mögen in diese Reise fallen, obwohl die Apostelgeschichte von ihnen nichts andeutet. Auch darüber, wie bald nach dem ersten Jahr der antiochenischen Wirksamkeit des Apostels diese Reise fällt, wissen wir nichts Näheres, wenn die Art ihrer Einreihung durch den Pragmatismus der Apostelgeschichte bedingt ist (§ 50, 3); allein sie mit Weizs. in die Zeit nach Gal. 2 zu verweisen, sind wir durch Gal. 1, 21 keineswegs genöthigt, wo ja nicht steht, dass sich Paul. die 14 Jahre in Syrien und Cilicien aufgehalten hat.

Heimath sich richtete. Die Apostelgeschichte deutet das absichtsvoll damit an, dass sie am Anfang der Reise immer noch Barnabas vor Saulus nennt (13, 2. 7) und erst seit dem grossen Erfolge des Saulus in Paphos (13, 13: οἱ περὶ Παῦλον) konsequent Paulus voranstellt (13, 43. 46. 50)[1]. Auch bei der Wirksamkeit in Antiochien scheint es sich herausgestellt und mehr und mehr bewährt zu haben, dass Paulus für die eigentliche Missionspredigt, für die durchschlagende Wirksamkeit unter Ungläubigen der spezifisch befähigte Mann war, während Barnabas mehr für die Paraklese der neugewonnenen Gläubigen sich eignete (4, 36). Der planmässige Gang der Mission, wonach durch das ganze südöstliche Kleinasien hin eine Reihe von Gemeinden gegründet wurden, die über den Taurus hinüber den cilicischen Gemeinden die Hand reichten, wie diese den syrischen, die wieder den Zusammenhang mit den judäischen vermittelten, war offenbar sein Werk. In diesen Erfolgen seiner Wirksamkeit, in der besonderen Gabe der Gemeindebegründung, hat Paulus später stets das eigentlich unterscheidende Merkmal und die göttliche Beglaubigung seines Apostolats gesehen (1. Kor. 3, 10. 9, 1 f. 2. Kor. 3, 2. 12, 12. Röm. 15, 20). So wird es diese Reise gewesen sein, von der er mit dem vollen Bewusstsein seiner apostolischen Berufung und Bestimmung zurückkehrte[2].

6. Die Apostelgeschichte sagt keineswegs, dass Barnabas und Saulus auf Heidenmission ausgesandt waren, es scheint vielmehr, dass ihre nächste Absicht auf die jüdische Diaspora ging, wobei natürlich eine gelegentliche Verkündigung an Heiden und ihre Bekehruug so wenig ausgeschlossen war, wie in Antiochien selbst. Auf Cypern ist nur von Synagogenpredigten die Rede (13, 5); selbst der römische Prokonsul, bei dem der jüdische Gaukler so einflussreich war und der dem Evangelium von vorn herein

---

[1]) Die einzige Ausnahme (14, 14) kann dadurch bedingt sein, dass die Lystrenser den Barnabas für den Zeus, den Paulus nur für Hermes halten; und doch zeigt auch dies, dass jener zwar eine imponirendere Erscheinung, dieser aber der eigentliche Wortführer der Mission war.

[2]) Die eigenthümliche Stellung, die Jesus selbst den Zwölfen in der Gemeinde verliehen hatte, konnte Paulus doch ex eventu auch nur darauf zurückführen, dass er in ihnen die ersten Begründer derselben ausgewählt und herangebildet hatte (vgl. Matth. 16, 18); und wenn sie durch den Umgang mit Jesu bevorzugt waren, so war ja auch er einer Erscheinung des Auferstandenen und Erhöhten gewürdigt worden, wie jene (1. Kor. 15, 8. 9, 1). Die Apostelgeschichte bezeichnet zwar Paulus und Barnabas als ἀπόστολοι (14, 4. 14), aber abgesehen davon, dass sie beide Abgesandte der antiochenischen Gemeinde (vgl. 2. Kor. 8, 23) waren und darum der Name hier noch nicht im technischen Sinne gebraucht zu sein braucht, hat auch Paulus gelegentlich seine Begleiter und Gehülfen in den Apostelnamen eingeschlossen (1. Thess. 2, 6) und auch andere hervorragende Autoritäten der Gemeinde in gewissem Sinne zu den Aposteln gezählt (Gal. 1, 19: 1. Kor. 15, 7). Allein auf dieser Reise war ihm gerade im Gegensatze zu Barnabas seine spezifische Gabe zum Bewusstsein gekommen, kraft deren er sich als Apostel fühlte.

geneigt erscheint (13, 7), muss dem Judenthum bereits nahe gestanden haben. Offenbar werden die Erfahrungen in dem pisidischen Antiochien so ausführlich dargestellt, um zu zeigen, wie die Predigt des Paulus in der Synagoge auch die Heiden anzog und wie die Eifersucht auf den Zudrang derselben den Juden das Herz gegen dieselbe vollends verschloss. Hier erklärt ihnen Paulus zum ersten Male, dass ihre Verwerfung des Evangeliums ihn bewege, sich zu den Heiden zu wenden, die sein Wort freudig aufnahmen; und zum ersten Male ist es die fanatische Feindschaft der Juden, die dort der Wirksamkeit der Missionare ein Ende macht (13, 44—50). Trotzdem beginnt die Wirksamkeit in Ikonium wieder mit Synagogenpredigt, die von Juden und Hellenen gläubig angenommen wird; aber wieder sind es die Juden, welche die Bevölkerung gegen die Glaubensboten aufreizen und sie zum Weichen zwingen (14, 1—6). In Lystra ist es die Lahmenheilung, welche die Begeisterung der Heiden für sie entflammt, und erst die Agitation der von Antiochia und Ikonium ihnen nachschleichenden Juden führt den Umschlag herbei (14, 7—20)[1]. In diesen Erfahrungen konnte der Apostel nach seiner religiösen Weltanschauung nur die Verwirklichung eines göttlichen Heilsplanes sehen. Hatte ihn die steigende Feindseligkeit der Juden gegen das Evangelium immer mehr genöthigt, seine Wirksamkeit der Heidenwelt zuzuwenden, die ihm mit überraschender Empfänglichkeit entgegenkam, so sah er darin die göttliche Absicht, das Evangelium den Juden zu nehmen, denen es zuerst bestimmt war, und es den Heiden zu geben (Röm. 11, 11. 17 ff. 30 f.). War er es aber gewesen, dem es bestimmt war, diese göttliche Absicht zu verwirklichen, so musste er nach den Erfahrungen, die er schon während seiner Wirksamkeit in Cilicien und dem syrischen Antiochien gemacht hatte, immer klarer zu der Ueberzeugung gelangen, dass er, im Unterschiede von den älteren Aposteln, speziell zum Heidenapostel berufen sei (Röm. 11, 13, vgl. 1, 5. 15, 16), und dass das Wunder seiner Bekehrung von vorn herein die Absicht gehabt habe, ihn dazu zu machen (Gal. 1, 16).

7. Mit der epochemachenden Bedeutung dieser Reise hängt es offenbar auch zusammen, dass Saulus den Namen Paulus annahm, mit dem er

[1]) Gewiss liegt es im ganzen Plan der Apostelgeschichte, wenn diese Verhältnisse bei ihren sonst so dürftigen Mittheilungen über die Reise so ausführlich dargestellt werden, aber dass diese Darstellung eine ungeschichtliche sei, ist eine unbegründete Behauptung der Tübinger Schule. Bei Allem, was den Apostel von vorn herein bewog, sich mit dem Evangelium zunächst überall an seine Volksgenossen zu wenden (Nr. 3), bot ja doch die Synagoge den naturgemässen und den einzigen Ausgangspunkt für jede Wirksamkeit in den Heidenländern (vgl. auch 2. Kor. 11, 24). Es scheint sogar, dass die in Kleinasien gestifteten Gemeinden überall noch ein starkes jüdisches Element enthielten, wie sie denn auch nach dem Muster der Synagoge organisirt wurden (14, 23); aber das heidnische wird doch überall in ihnen das überwiegende gewesen sein.

sich stets in seinen Briefen nennt. Auch das hat die Apostelgeschichte angedeutet, indem sie ihn von Anfang an bis 13, 7 stets Saulus nennt und dann, nachdem sie 13, 9 ihn durch Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος bezeichnet, von 14, 13 an ebenso konstant zu dem Namen Paulus übergeht[1]). Offenbar also ist er ihm für seine Wirksamkeit in den Heidenländern geeigneter erschienen, und jemehr ihm sein heidenapostolischer Beruf zum Bewusstsein kam, um so mehr hat er ihn als seinen eigentlichen Apostelnamen geführt. Daraus folgt übrigens keineswegs, dass er ihn jetzt erst angenommen oder seinen hebräischen Namen in ihm latinisirt habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Saulus, wie es bei den hellenistischen Juden sehr gewöhnlich war, neben seinem jüdischen den bekannten römischen Namen Paulus geführt, zumal er ja das römische Bürgerrecht besass (Nr. 1). Nur hatte er bisher keinen Grund gehabt, seinen jüdischen Namen, bei dem er in jüdischen Kreisen natürlich stets genannt war und blieb, abzulegen, während sich jetzt die Führung des römischen ihm im Interesse seiner Wirksamkeit nahelegte. Vgl. Deissmann, Bibelstudien. Marburg 1895.

§ 14. Paulus und die Urapostel.

1. Jesus war in Israel aufgetreten und hatte mit prinzipieller Ausschliesslichkeit für Israel gewirkt. In dem auserwählten Volke wollte er der Verheissung gemäss das Gottesreich verwirklichen, in welchem dasselbe des höchsten Heiles theilhaftig werden sollte. Wohl hatte er, als das Volk sich immer hoffnungsloser verstockte, von dem Uebergange des Heils zu anderen Völkern und von dem Untergange Jerusalems und des Tempels geredet; aber diese Drohweissagung konnte immer noch unerfüllt bleiben, wenn das Volk als solches sich bekehrte. Längst hatte Jesus

---

[1]) Die Annahme, dass er den Namen bei seiner Bekehrung sich beigelegt, würde voraussetzen, dass derselbe irgend eine darauf bezügliche Bedeutung habe, was doch durchaus nicht nachzuweisen ist; die noch von Meyer, Ewald u. A. vertretene, dass er denselben von dem durch ihn bekehrten Prokonsul Sergius Paulus angenommen (Hieron. de vir. ill. 5), darf nicht einmal mit Baur dem Verfasser der Apostelgeschichte zugeschrieben werden, da dieselbe ihm eben nicht erst nach der Bekehrung desselben (13, 12) diesen Namen beilegt. Dass er in dem neuen Namen der ersten apostolischen Machtthat an Elymas, bei deren Vollziehung er zuerst damit genannt wird, ein Denkmal gesetzt habe, ist vollends dem ganzen Sinn des Apostels durchaus zuwider. Da nach 13, 1 f. unter den Propheten der Gemeinde Barnabas und Saulus für die Missionsreise bestimmt werden, so mussten, wo die Sendboten zum ersten Male mit Namen genannt werden (13, 7), auch gerade diese Namen gebraucht werden. Wenn aber im Folgenden, wo ohnehin zugleich Paulus zuerst als der eigentliche Leiter der Mission erscheint (Nr. 5), der Uebergang zu dem neuen Namen gebildet wird (13, 9. 13), so liegt darin so klar wie möglich angedeutet, dass er auf dieser Reise denselben in dem Maasse zu führen begann, als auf ihr seine eigenthümliche Wirksamkeit sich entfaltete.

auf das grosse Jonaszeichen seiner Auferstehung hingewiesen, das noch einmal das Volk und seine Führer vor die letzte Entscheidung stellen werde. Seine schon durch ihre Zwölfzahl auf ihre Bestimmung für Israel hingewiesenen Apostel waren zu Zeugen seiner Auferstehung berufen, durch deren Verkündigung sie das Volk zur Busse bewegen und zum Glauben an den erhöhten Messias führen sollten[1]). An eine Heidenmission konnten sie schon darum nicht denken, weil nach der prophetischen Weissagung das Heil zunächst in Israel verwirklicht werden und dann erst die Völker, durch Jehova herzugerufen, von selbst kommen sollten, um an demselben Theil zu nehmen. Um die Erfüllung dieser Weissagung zu ermöglichen, haben die Urapostel an der Bekehrung ihres Volkes gearbeitet (Act. 2, 38 f. 3, 19 ff. 25 f.), und die Mission unter Israel schien auch zu Anfang keineswegs hoffnungslos. Wesentlich trug dazu bei, dass sie mit der ganzen Urgemeinde treu an dem Gesetze der Väter festhielten und dasselbe sogar mit der peinlichsten Strenge als wahrhaft fromme Israeliten zu erfüllen strebten. Kein Wort Jesu hatte sie von ihrer Verpflichtung auf dasselbe freigesprochen, die sie durch die Beschneidung übernommen hatten, nur dass ihre Erfüllung naturgemäss im Sinne des Meisters vielfach eine andere war, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Matth. 5, 17. 20) und für sie als Messiasgläubige nicht mehr der Grund ihres Heils sein konnte. Aber selbst wenn dies ihnen in diesem oder jenem Punkte eine freiere Stellung zum Buchstaben des Gesetzes gab, so konnte doch schon darum von einer Lossagung vom Gesetze für sie keine Rede sein, weil sie dadurch zwischen sich und ihren noch ungläubigen Volksgenossen eine Kluft geöffnet hätten, welche jede Einwirkung auf dieselben unmöglich machte und jede Aussicht auf die heissersehnte, immer noch gehoffte Gesammtbekehrung des Volkes vernichtete.

2. Es ist eine irrige Vorstellung, dass wenigstens Stephanus in der Urgemeinde als Vorläufer des Paulus aufgetreten sei. Was den Fanatismus der ungläubigen Juden gegen ihn aufregte, war nichts Anderes, als seine Erneuerung der Drohweissagung Christi, wonach die andauernde Verstockung des Volkes seiner Mehrzahl nach zum Untergange des Tem-

[1]) Weder die älteste apostolische Ueberlieferung der Herrnworte, noch das Johannesevangelium enthält einen Befehl zur Heidenmission an die Zwölfe: erst Markus hat Angesichts der grossartigen Ausdehnung der paulinischen Heidenmission in ein Wort, dessen ursprüngliche Fassung davon noch nichts zeigt, eine Weissagung derselben hineingelegt (13, 9 f., vgl. auch 14, 9), erst der erste Evangelist hat den erhöhten Christus (Matth. 28, 18 f.), der dritte den Auferstandenen die Zwölfe zu allen Völkern senden lassen (Luk. 24, 47) zu einer Zeit, wo durch das Gottesgericht über Israel die definitive Verstockung desselben bereits entschieden war.

pels und damit zur Auflösung der theokratischen Ordnungen des Volkslebens führen müsse. Weder sein Auftreten noch die dadurch hervorgerufene Verfolgung, die sich übrigens wohl bald genug an der Unmöglichkeit, irgend etwas Haltbares gegen die Christgläubigen vorzubringen, erschöpfte, haben in der Stellung der Urgemeinde zum Gesetze oder zu der Frage der Mission irgend etwas geändert. Natürlich hat die Versprengung derselben nach dem Tode des Stephanus dazu beigetragen, das Evangelium schneller in weiteren Kreisen zu verbreiten (Act. 8, 4); aber sicher ist lange vorher durch Mitglieder der Urgemeinde auf ihren Geschäftsreisen der Same des Evangeliums in die Synagogengemeinden der Diaspora getragen; und leicht konnten Diasporajuden, die bei ihren Festreisen in Jerusalem bekehrt waren, einzelne Urapostel veranlassen, auch ihren Volksgenossen draussen das Evangelium zu bringen[1]). Ohne Frage denkt man sich die Wirksamkeit der Urapostel mit Unrecht so ganz auf Jerusalem und höchstens auf Judäa beschränkt. Die Thatsache, dass Paulus bei seinem ersten Besuche nur den Petrus anwesend traf (Gal. 1, 19), erklärt sich doch nur daraus, dass manche von ihnen schon damals auf Reisen waren, wie es 1. Kor. 9, 5 von ihnen vorausgesetzt wird. Immer aber blieb diese Verbreitung des Evangeliums eine ganz gelegentliche, so dass die Apostelgeschichte die planvolle Missionsreise des Barnabas und Saulus mit Recht als etwas Epochemachendes darstellt, und galt, wie diese zunächst (§ 13, 6), ausschliesslich den Volksgenossen (Act. 11, 19). Aber da schon Jesus selbst mit einzelnen Heiden in Berührung gekommen war, wäre es höchst auffallend, wenn nicht früh schon Aehnliches den Uraposteln begegnet sein sollte; und dass dies in der That geschehen ist, zeigen die Erzählungen von dem äthiopischen Eunuchen und dem Hauptmann Kornelius[2]). Wie die Urgemeinde sich im letzteren Falle über-

---

[1]) Lange ehe die Apostelgeschichte die durch die Verfolgung Versprengten mit der Verkündigung des Evangeliums nach Antiochien gelangen lässt (11, 19), gab es ja in Damaskus bereits gläubige Juden (9, 2. 19). Es ist nur der Pragmatismus der Apostelgeschichte, welcher in dem Märtyrertode des Stephanus und der sich daran knüpfenden Verfolgung, wie nachmals in der Hinrichtung des Jakobus und der Gefangensetzung des Petrus durch Herodes Agrippa (vgl. § 13, 4) die Stadien einer fortschreitenden Verstockung des Volkes wider das Evangelium sieht, welche im paulinischen Sinne nach Gottes Rath den Uebergang desselben zu den Heiden anbahnen mussten, und so auch das halbheidnische Samarien erst in Folge jener Zerstreuung bekehrt werden lässt (8, 6—14), obwohl die hier reproduzirte Quelle den Philippus keineswegs als Flüchtling von Jerusalem dorthin gekommen denkt (8, 5). Die Bekehrung Samariens wird im Zusammenhange mit der Bekehrung Galiläas und Judäas erfolgt sein, wo es schon vor jener Verfolgung bis zu den Städten an der Seeküste hin Gemeinden gab (9, 31. 35 f.)

[2]) Da die beiden Philippusgeschichten Act. 8 nur in pragmatischem Interesse mit einander verbunden sind und 8, 26 noch deutlich zeigt, dass Philippus damals nicht auf der Flucht war, so erhellt durchaus nicht, dass die Taufe des

zeugte, dass Gott durch unzweideutige Weisungen vor der Gesammtbekehrung Israels einzelne Heiden zum Heile herzugerufen und ihnen Busse zum Leben gegeben habe (11, 18), so wird man es sich ohne Zweifel ähnlich zurechtgelegt haben, als die Kunde von den Heidenbekehrungen in Antiochia nach Jerusalem kam (11, 22). Thatsächlich waren die ersten Taufen von Heiden erfolgt, ohne dass man sich auch nur die Frage hätte vorlegen können, ob man dieselben hätte veranlassen sollen, zuvor mittelst Annahme der Beschneidung und des Gesetzes zum Judenthum überzutreten. Es gab nun in der gläubigen Messiasgemeinde auch Unbeschnittene, die nicht nach der gesetzlichen Sitte der Juden lebten; aber das blieben doch immer nur Ausnahmen, denen man gern eine Ausnahmestellung zugestehen konnte[3]).

3. Ganz anders gestaltete sich die Frage erst in Folge der grossen Missionsreise des Paulus und Barnabas. Auf ihr war eine Reihe überwiegend heidenchristlicher Gemeinden gestiftet; aber auch hier hatten die Erfahrungen, auf Grund deren es dazu gekommeu war (§ 13, 6), jeden Gedanken daran ausgeschlossen, von den Heiden, welche das Evangelium gläubig annahmen, zuvor den Uebertritt zum Judenthum zu verlangen[1]).

Kämmerers erst nach der Stephanuskatastrophe fällt; und die Korneliusgeschichte Act. 10 fällt nach 15, 7 ohne Zweifel früher (vgl. § 50, 3 not. 2). Aber auch diese Geschichte ergiebt durchaus kein Präjudiz für die Berechtigung oder gar Verpflichtung zur Heidenmission, da Petrus durch ganz exzeptionelle göttliche Fügungen genöthigt wurde, dem Kornelius das Evangelium zu verkündigen, nicht einmal für die Taufe gläubig gewordener Heiden, da derselben bei Kornelius die Geistesausgiessung vorherging (vgl. 10, 47). Auch war es keins von beiden, was in der Urgemeinde Bedenken erregt hatte, sondern ausschliesslich dies, dass Petrus zu den Unbeschnittenen eingegangen war und mit ihnen gegessen hatte, was er als gesetzestreuer Jude nicht durfte (11, 3); und wir sehen auch daraus, weshalb die Urapostel zunächst an eine Heidenmission garnicht denken konnten (vgl. Nr. 1).

[3]) Hoffte man doch immer noch in einer nahe bevorstehenden Zukunft auf die Gesammtbekehrung Israels, in Folge deren erst die Völker als solche nach der Weissagung der Propheten zu dem in Israel verwirklichten Heil hinzugeführt werden sollten, und dann blieb es ja dem wiederkehrenden Messias überlassen, das Verhältniss ihrer Lebensordnung zu der jüdischen prinzipiell zu regeln, sei es, dass die Heiden sich dann insgesammt der Theokratie Israels und ihren Ordnungen anschlossen, oder dass im vollendeten Gottesreiche überhaupt neue Lebensordnungen durch seine Weisung aufgerichtet wurden. Die Apostelgeschichte konnte aber die Heidenbekehrungen in Antiochien als so epochemachend hervorheben, weil sie, und zwar mit Recht (§ 13, 3), von einer spezifisch heidenapostolischen Wirksamkeit des Saulus in Syrien und Cilicien nichts erzählt hat.

[1]) Erkannte Paulus in den Verhältnissen, welche ihn veranlassten, immer mehr seine Wirksamkeit der Heidenwelt zuzuwenden, das Gottesgericht über das sich immer mehr verstockende Judenthum und die göttliche Heilsabsicht, den Heiden an ihrer Stelle das Heil zu Theil werden zu lassen: fühlte er sich immer mehr zum Heidenapostel berufen, so konnte er doch nicht die gläubig werdenden Heiden veranlassen, die Beschneidung und das Gesetz anzunehmen, d. h. Juden zu werden. Nöthigte ihn die ihm somit befohlene Wirksamkeit unter den Heiden, von der Strenge seiner pharisäischen Gesetzeserfüllung etwas nachzulassen, so sah er darin, nicht anders als Petrus im Hause des Kornelius, die Weisung des

Anders freilich mussten diese Dinge in der Urgemeinde angesehen werden. Jetzt waren es nicht mehr vereinzelte Ausnahmefälle, in denen Unbeschnittene in die Gemeinde aufgenommen waren; es begann sich eine grosse, an Zahl und Ausdehnung und damit dann selbstverständlich auch an Bedeutung für die Entwicklung der Messiasgemeinde die Urgemeinde überragende Gemeinde aus Heidenchristen zu bilden, die nach anderen Ordnungen lebte als sie. Jetzt schien in der That die Zeit gekommen, wo jene Ausnahmestellung der Heidenchristen ein Ende nehmen und das Verhältniss derselben zu den messiasgläubigen Juden prinzipiell geregelt werden musste. Da aber an eine Aenderung der gesetzlichen Ordnung für diese nicht zu denken war, so lange keine göttliche Weisung sie von der in der Beschneidung übernommenen Verpflichtung entband, und so lange die Bekehrung Israels, welcher eine solche ein unüberwindliches Hinderniss bereitet hätte, noch nicht vollendet war, so schien nichts übrig zu bleiben, als dass die Heidenchristen, wie die Proselyten, die an den Vorzügen der israelitischen Theokratie theilnehmen wollten, es je und je gethan hatten, durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes sich dem auserwählten Volke einverleiben mussten, um an dem demselben durch seinen Messias gebrachten und noch zu bringenden Heil Antheil zu empfangen. Diese Forderung ist in der That von Mitgliedern der Urgemeinde in Antiochien gestellt, aber von Paulus und Barnabas entschieden abgelehnt worden, weil dieselbe alle Erfolge ihres Missionswerkes in Frage stellte, so dass ein heftiger Streit darüber entstand (Gal. 2, 4 f. Act. 15, 1 f.)[2]. Um aber aller Beunruhigung der Heidenchristen durch sie zu

---

Herrn, den ἀνόμοις ein ἄνομος zu werden, um sie für den Glauben zu gewinnen (1. Kor. 9, 21), auch wenn er noch keineswegs seine spätere Lehre von der prinzipiellen Befreiung aller Gläubigen vom Gesetze ausgebildet hatte.

[2]) In diesem Streite war wohl zum ersten Male hervorgetreten, dass, so sehr der Glaube, den Paulus verkündigte, derselbe war, den er einst bekämpft hatte (Gal. 1, 23), die Form seiner evangelischen Verkündigung unter den Heiden doch eine nicht unwesentlich von der der Urapostel verschiedene war. Freilich kann davon keine Rede sein, dass es sich hier um den Gegensatz einer Rechtfertigung aus dem Glauben und aus den Werken, einer innerjüdischen Sektenlehre und einer universalistischen Weltreligion handelte. Auch nach der urapostolischen Predigt war alles Heil ausschliesslich in dem Namen des Messias gegeben (Act. 4, 12), der um der Sünden des Volkes willen gestorben und auferweckt war am dritten Tage nach der Schrift (1. Kor. 15, 3 f.). Dass man in der Sündenvergebung und Geistesmittheilung dieses Heil schon gegenwärtig empfange auf Grund der Sinnesänderung und der Anerkennung der Messianität Jesu (Act. 2, 38), darüber war auch ihnen kein Zweifel; aber da das bereits gegenwärtige Heil doch nur dazu dienen sollte, zur Theilnahme an der vollendeten Theokratie, die der wiederkehrende Messias bringen sollte, zu befähigen, so lag es nahe anzunehmen, dass die Heiden an dieser letzten Heilsvollendung nur Antheil empfangen könnten, wenn sie zuvor sich dem theokratischen Volke einverleibten. Paulus dagegen verkündigte allerdings die Sendung des Messias, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung als eine neue Gnadenthat Gottes,

wehren, entschloss sich Paulus auf ausdrückliche göttliche Weisung nach Jerusalem zu gehen und dort einen Ausspruch darüber zu provoziren, von dem er natürlich, da er die Gegner für falsche Brüder hielt, als sicher annahm, dass derselbe zu seinen Gunsten ausfallen werde (Gal. 2, 1 f). Auch die antiochenische Gemeinde erkannte diese Nothwendigkeit an, und so ist es zu den Verhandlungen in Jerusalem gekommen, zu welchen Paulus und Barnabas heraufzogen (Gal. 2, 1. Act. 15, 2 ff.).

Nach dem Vorgange von Tertullian (c. Marc. 1, 20) und Eusebius haben Aeltere, wie Calvin, Berthold, Guericke in s. Beitr., Böttger und zuletzt noch Stölting (Beitr. z. Exeg. der paul. Briefe. Gött. 1869), Caspari (Geogr. chronol. Einl. in d. Leben Jesu. Hamb. 1869), Spitta (die Apostelgesch. Halle 1891) die Gal. 2, 1 gemeinte Reise für die zweite in der Apostelgesch. erwähnte (11, 30. 12, 15, vgl. § 13, 4) gehalten, was schon die chronologische Angabe des Paulus ganz unmöglich macht. Denn die 14 Jahre Gal. 2, 1, die kontextgemäss von dem Beginn seiner selbständigen Verkündigung des Evangeliums (1, 23 f.) an zu rechnen sind, was der Sache nach auf sein erstes Auftreten in Damaskus und Jerusalem, also nach der gewöhnlichen Rechnung (§ 13, 3) auf das Jahr 38 führt, lassen schliessen, dass diese Verhandlungen c. 52 stattfanden. Umgekehrt hat besonders Wieseler (vgl. noch s. Comm. zum Galaterbrief. Gött. 1859) nach vereinzelten älteren Vorgängern, wie v. Til, Credner, Köhler (Versuch über die Abfassungszeit der apostol. Schriften, Leipz. 1830) Gal. 2, 1 mit der Reise Act. 18, 22 identifizirt, auf welcher Paulus mit den Uraposteln über die Auffassung des Aposteldekrets Act. 15 verhandelt habe, wie von anderen Voraussetzungen aus Volkmar (Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief. Zürich 1887). C. Clemen (Chronologie der paul. Briefe. Halle 1893) will Gal. 2. sogar auf den letzten Besuch des Paulus in Jerusalem (Act. 21) beziehen. Mit Recht aber halten die Meisten daran fest, dass die Apostelgeschichte Kap. 15 die Gal. 2 erwähnten Verhandlungen erzählen wolle; denn wenn Paulus auf göttliche Offenbarung hin es für nothwendig erkannte, nach Jerusalem zu gehen, so liegt doch nichts näher, als dass er in Folge dessen den Gemeindebeschluss Act. 15, 2 provozirte oder acceptirte. Jedenfalls zog er auch nach Gal. 2, 1 mit Barnabas und wenigstens noch einem Gefährten herauf, und der Streit über Titus zeigt deutlich, dass es sich bei den Verhand-

durch welche er die verlorene Sünderwelt erretten und zum zeitlichen und ewigen Heile führen wollte, sobald dieselbe in gläubigem Vertrauen seine Gnade annahm und sich durch den Geist zu einem ihm wohlgefälligen Wandel bestimmen liess. Wenn nun die Annahme dieses von ihm unter den Heiden verkündigten Evangeliums, in dem allerdings das Gesetz Israels und die Hoffnung auf die Vollendung seiner nationalen Theokratie keine Stelle mehr hatte, den Gläubigen noch nicht die volle Heilsvollendung gewährleistete, dann hätte seine Arbeit ihren letzten Zweck nicht erreicht, schon weil es ja sehr zweifelhaft blieb, ob die für den Glauben an den Messias gewonnenen Heiden sich auch der Beschneidung und dem Gesetz unterwerfen würden. Paulus hielt, die dies forderten, für falsche Brüder, die neben den rechtmässigen Gliedern der Gemeinde ohne Berechtigung in dieselbe eingedrungen waren und nun sich auch in die antiochenische Gemeinde eingeschlichen hatten, um irgend welche Schwächen der gesetzesfreien Heidenchristen auszuspioniren, die ihnen Anlass bieten könnten, ihre Knechtung unter das Gesetz zu fordern (Gal. 2, 4).

lungen in Jerusalem um die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen handelte. Eine ganz andere Frage ist, ob die Quelle, nach der die Apostelgeschichte diese Verhandlungen berichtet (§ 50, 3), wirklich die Gal. 2 gemeinten erzählte, oder nicht vielmehr, wie der Act. 15, 5 erzählte Anlass zu zeigen scheint, solche, die in der dortigen Gemeinde angeregt waren und bei denen Paulus und Barnabas, die auch im Grunde v. 12 garnicht eingreifen, nicht zugegen waren, wie Joh. Weiss (Stud. u. Krit. 1895) wohl nicht mit Unrecht vermuthet.

4. Gewiss ist, dass die Autoritäten in Jerusalem, als Paulus ihnen sein (gesetzesfreies) Evangelium vorlegte, ihm nichts hinzugelegt (Gal. 2, 2. 6) d. h. nicht gefordert haben, seine evangelische Verkündigung an die Heiden müsse diesen ausser der von ihm gestellten alleinigen Bedingung des Glaubens den Uebertritt zum Judenthum als Bedingung der Theilnahme am Heil auferlegen. Sind sie demnach für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen eingetreten, so wird Paulus es ihnen zu danken gehabt haben, wenn auch Titus nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen (2, 3). Führt Paulus dies nämlich als den äussersten Gegensatz davon an, dass etwa die Urgemeinde oder ihre Autoritäten der Meinung gewesen seien, er habe wirklich mit seiner Verkündigung seinen Zweck, den Heiden das Heil zu vermitteln, noch nicht erreicht, so liegt darin, dass auch die Urgemeinde zwar prinzipiell die Freiheit der Heidenchristen zugestand, aber in dem Spezialfalle mit Titus allerdings geneigt war, seine Beschneidung zu fordern[1]. Wenn sie dieselbe aber trotzdem der Weigerung des Apostels gegenüber nicht erzwang, so kann sie dazu nur durch

[1] Paulus deutet ausdrücklich an, wie das Besondere an dem Falle mit Titus eben darin lag, dass er, obwohl ein unbeschnittener Hellene, dennoch ein Begleiter des Paulus war, der als beschnittener Jude sich durch den täglichen vertrauten Verkehr mit einem solchen nothwendig verunreinigen musste, und dass er bei dem Verkehr mit der jerusalemischen Gemeinde, in die Paulus ihn einführte, dort gleichen Anstoss geben konnte (Gal. 2, 3). Hier lag ein Fall vor, wo Paulus ohne Frage, um seinen gesetzesstrengen Brüdern in Jerusalem keinen Anstoss zu geben, der Forderung seiner Beschneidung hätte nachgeben können. Er sagt auch ausdrücklich, dass er nicht aus Prinzip, sondern nur um der falschen Brüder willen dieser Forderung widerstrebt habe, die offenbar die Verunreinigung des Paulus oder der Jerusalemiten durch seinen unbeschnittenen Begleiter nur benutzten, um in diesem Falle ein Präjudiz für die nothwendige Beschneidung der Heidenchristen zu schaffen, auf das sie sich später allgemein berufen konnten, weshalb Paulus auch in diesem Falle nicht nachgab, um nicht der Wahrheit seines gesetzesfreien Evangeliums zu präjudiziren (2, 5). Die Annahme Spitta's, dass Paulus zwar eingestehe, den Titus beschnitten zu haben, aber bestreite, dies auf einen Zwang hin gethan zu haben, ist ebenso unhaltbar, wie die Streichung des *οἷς οὐδὲ* v. 5 durch Joh. Weiss (Stud. u. Krit. 1893, 3, vgl. dagegen m. Textkritik d. paul. Briefe II, 4, a in Texte u. Unters. XIV, 3. 1896). Dass es aber über diese Spezialfrage oder gar über die Beschneidungsfrage überhaupt zwischen Paulus und der Urgemeinde zu einer unlösbaren Differenz gekommen sei, in der Paulus eben nur den ihm angesonnenen Zwang zurückgewiesen habe, ist dem Sinn und Wortlaut des paulinischen Berichts gleich zuwider.

ihre Autoritäten bewogen sein, mit denen er eben darum nach der öffentlichen Versammlung noch privatim verhandelte (v. 2). Jedenfalls hat es mit der prinzipiellen Frage nach der Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz garnichts mehr zu thun, wenn wirklich schon in diesen Verhandlungen es zu dem sogenannten Aposteldekret gekommen sein sollte[2]). Denn wenn man nach dem Votum des Jakobus beschloss, den Heiden die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, von Hurerei, von Blut und Ersticktem aufzuerlegen, so wird diese Forderung ausdrücklich durch die Rücksicht auf die Synagoge motivirt (Act. 15, 20 f.), sofern es der Bekehrung der Diasporajuden ein unübersteigliches Hinderniss bereitet hätte, wenn diese Gemeinden Messiasgläubiger sich bilden sahen, welche sich durch spezifisch heidnische Greuel verunreinigten, und mit denen eine Gemeinschaft des Glaubens einzugehen ihnen schon der Abscheu vor diesen Greueln verbot.

Die Vorstellung, als ob man statt des ganzen Gesetzes den Heidenchristen wenigstens einen Theil desselben auferlegt habe, ist von vorn herein eine undenkbare, da dasselbe überall als ein untheilbares Ganzes aufgefasst wird (Matth. 5, 18. Jak. 2, 10. Gal. 3, 10), so dass die Erfüllung einzelner Bestimmungen desselben nie von der aller übrigen dispensiren kann, zumal nirgends im Gesetze diese drei Punkte als besonders wichtige hervortreten. Ebenso unhaltbar ist aber die Annahme, dass man damit die Heidenchristen zu den Judenchristen in das Verhältniss von Proselyten des Thores habe stellen wollen (vgl. Ritschl, Mangold u. A.), indem man ihnen die noachitischen Gebote oder die Lev. 17. 18 gegebenen Verbote auferlegte, da, selbst wenn

---

[2]) Ein überaus günstiges Präjudiz für die Geschichtlichkeit der Verhandlungen, die zu demselben führten, bildet die in denselben noch deutlich hervortretende Differenz in der Auffassung der Frage bei Petrus und Jakobus trotz der Uebereinstimmung im Resultat. Denn offenbar zieht der Erstere aus der Geistesmittheilung an Kornelius den Schluss, dass durch den Glauben die Heiden vor Gott den Juden ganz gleichgestellt seien und daher die Auferlegung des Gesetzes für sie ganz überflüssig geworden sei, durch dessen immer unvollkommene Erfüllung ja auch die auf die Huld ihres Messias vertrauenden Gläubigen aus den Juden nicht gerettet zu werden hofften (15, 7—11). Es ist schwer begreiflich, wie noch Weizsäcker wieder diese Rede für geschichtlich unmöglich halten kann, da doch die Unzulänglichkeit seiner eigenen Gesetzeserfüllung jedem wahrhaft frommen Israeliten eben so klar sein musste, wie dem Apostel Paulus, zumal wenn er an den Messias glaubte und von diesem Heil und Errettung erwartete. Dagegen begnügt sich Jakobus damit, zu konstatiren, dass Gott sich aus den Heiden der Weissagung gemäss ein neues Volk berufen habe, das ebenso nach seinem Namen genannt werde und ihm zu dienen habe, das man aber nicht mit den dem alten Gottesvolke gegebenen Ordnungen beschweren dürfe (15, 14—19). Trotzdem sind beide gleich weit entfernt von der Art, wie Paulus dazu gekommen war, die Heiden als solche in die Gemeinde aufzunehmen (Nr. 3), oder gar wie er später die Freiheit des Gläubigen vom Gesetze prinzipiell begründete, was doch eben für die wesentliche Echtheit ihrer Reden spricht. Aber, wie gesagt, ob diese Verhandlungen, welche der Verf. der Apostelgeschichte seiner Quelle entnahm, wirklich bei dieser Gelegenheit geführt wurden, ist sehr zweifelhaft. Auch Weizsäcker lässt das Aposteldekret erst nach dem Streit in Antiochien erlassen sein.

man gegen den Wortlaut die *πορνεία* auf die Blutschande oder die Ehe in verbotenen Graden bezieht, in jenen immer theils mehr, theils weniger verboten ist. Die wirklich vorhandene Aehnlichkeit mit jenen erklärt sich von selbst daraus, dass auch diese Enthaltungen auf die Abstellung der gröbsten, jede Gemeinschaft aufhebenden Differenzen berechnet waren. Endlich widerspricht es auch durchaus der Motivirung des Jakobus, wenn man hier den Anfang zur Bildung einer heidenchristlichen Sitte gefunden hat. Wie das Essen von Götzenopferfleisch nach jüdischer, übrigens von den Uraposteln getheilter Anschauung (vgl. Apok. 2, 14. 20) als Verunreinigung durch heidnischen Greuel galt, so war der Genuss von Blut und Ersticktem (in dem noch Blut ist) ein heidnischer Frevel am Heiligen, da Jehova das Blut der Thiere zum Opfer bestimmt und damit heilig gemacht hatte. Die Hurerei aber, d. h. die Geschlechtsgemeinschaft ausserhalb der Ehe, war ein spezifisch heidnischer Greuel, sofern dieselbe bei den Heiden überhaupt nicht wie bei den Juden aus dem sittlichen Gesichtspunkte betrachtet wurde, sondern als ein völliges Adiaphoron galt. Die Behauptung, dass die Apostelgeschichte einer viel später entstandenen christlichen Sitte durch diese Darstellung nur die apostolische Sanktion geben wolle, beruft sich vergeblich auf das Schweigen des Apostels von dem sog. Aposteldekret in den Briefen an die Galater und Korinther, da die Gegner, denen er hier gegenübersteht, auch ihrerseits, indem sie von den Heidenchristen die Beschneidung und Gesetzesübernahme verlangten, die Hauptbestimmung desselben nicht anerkannten, die Kontroverse also den Boden desselben gänzlich verlassen hatte[3]).

5. Ebenso bedeutsam, wie die Anerkennung seines gesetzesfreien Evangeliums, waren für Paulus die Verabredungen mit den Autoritäten in Jerusalem wegen ihrer ferneren Wirksamkeit (Gal. 2, 7—10). Die Basis derselben bildet das Zugeständniss der Urapostel, dass er ebenso mit dem

[3]) Unrichtig ist freilich auch die Annahme, dass Paulus in seinen Gemeinden das Dekret publizirt oder doch im Sinne desselben gewirkt habe. Die Hurerei hat natürlich auch er verboten, nicht weil sie wider das mosaische Gesetz oder die jüdische Sitte, sondern weil sie unvereinbar ist mit dem vom Geiste gewirkten wahren Christenleben. In Betreff des Götzenopferfleisches hat er nur Rücksichtnahme auf die schwachen christlichen Brüder verlangt und unbedingt nur die Theilnahme an den Opfermahlzeiten verboten. Vom Blutgenuss ist bei ihm nirgends die Rede. Die Frage, wie sich Paulus in seinen selbständig gegründeten Gemeinden zu dem Aposteldekret gestellt habe, fällt aber völlig fort, wenn die Quelle der Apostelgeschichte Verhandlungen berichtet hatte, bei denen er garnicht zugegen war. Selbst der Verf. der Apostelgeschichte, dem sicher die Fassung des Aposteldekrets allein angehört (§ 50, 3), lässt dasselbe an die doch wesentlich von der Urgemeinde aus gegründeten Gemeinden Syriens und Ciliciens ergangen sein (15, 23). Es ist freilich möglich, dass die Urapostel auch von Paulus ein Wirken im Sinne ihres Beschlusses erwarteten; aber dass sie ein solches ihm als bindende Verpflichtung auferlegt hätten, behauptet auch die Apostelgeschichte nicht, eher beweist die einzige ausdrückliche Erwähnung eines solchen (16, 4, doch vgl. § 15, 1) und 21, 25, wo jene Anforderungen an die Heidenchristen (freilich nicht mehr im ursprünglichen Sinne von 15, 20 f.) als eine ihrerseits dem Gesetzeseifer der Juden gemachten Konzession erscheinen, das Gegentheil. Jedenfalls konnte Paulus, der nun einmal eine Gesammtbekehrung Israels für jetzt nicht mehr erwartete, die von den Uraposteln beschlossene Rücksichtnahme auf die Synagoge seinerseits nicht für nothwendig halten (§ 13, 6).

Evangelium der Vorhaut betraut sei, wie Petrus (als der hervorragendste unter den Uraposteln) mit dem der Beschneidung, was aus den Erfolgen ihrer Thätigkeit zu ersehen war (2, 7 f.)[1]. Wenn aber auf Grund dessen die Autoritäten der Urgemeinde ihm und Barnabas die Hände reichten, und zwar, wie Paulus ausdrücklich sagt, als Symbol der Gemeinschaft in der evangelischen Verkündigung, die sie unter den Heiden üben sollten, wie die Urapostel unter der Beschneidung (2, 9), so ist durch Wortlaut und Zusammenhang die Vorstellung ausgeschlossen, als handle es sich hier um eine Abgrenzung der Arbeitsgebiete, die den Streit über unlösbare Differenzen verhindern sollte, wobei man wohl gar mehr oder weniger Hintergedanken sich vorbehielt; es handelt sich vielmehr um die Theilung einer gemeinsamen Arbeit nach dem deutlich erkannten Winke Gottes. War es den Uraposteln aus den bereits vorliegenden Thatsachen klar geworden, dass Gott schon jetzt die Heiden zur Theilnahme an dem messianischen Heile berufen habe, so hatten sie doch aus ebendenselben erkannt, wie Gott sich in dem Apostel Paulus ein eigenes Rüstzeug für die Heidenmission erwählt habe, so dass sie die Mission unter Israel ungetheilt fortsetzen konnten, die, solange die Hoffnung auf die Gesammtbekehrung Israels noch nicht aufgegeben war, ihre nächste und dringendste Pflicht blieb. Daraus erhellt dann auch, dass diese Theilung der Aufgabe nicht im geographischen Sinne gemeint war, sondern im ethnographischen, und dass dieselbe nur die Uebernahme einer Verpflichtung intendirte, aber nicht die Abgrenzung ausschliesslicher Ansprüche[2]. Das zeigt aufs

---

[1]) Da v. 8. Paulus von seinem Standpunkt aus die Thatsache bezeichnet, aus der sie sein Betrautsein mit dem Evangelium ersahen, kann das Fehlen des εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν nicht beweisen, dass dem Paulus nicht die volle apostolische Berufung zugestanden wurde, da in der Gleichheit der Erfolge für Paulus eben liegt, dass er behufs der Gemeindegründung mit dem Evangelium betraut, also ein Apostel war (§ 13, 5), wie denn auch die ihm speziell verliehene Gnade, die sie daraus nach v. 9 erkannten, für ihn immer die in und mit seiner Christenberufung ihm gewordene Berufung zum Heidenapostel ist (Röm. 1, 5. 15, 15 f., vgl. § 13, 6). Erst, wo es sich um die Verkündigung an die Heiden handelt, wird v. 9 Barnabas mitgenannt, der ihn in seiner Arbeit unterstützte, ohne an seinem spezifischen Beruf theilzunehmen.

[2]) Damit fällt auch die Annahme Mangold's, die Urapostel hätten die Abmachung im ethnographischen Sinne verstanden, Paulus aber im geographischen. Eine Theilung im geographischen Sinne hätte ja nur einen Sinn gehabt, wenn es sich um ein schiedlich-friedliches Auseinandergehen handelte, und sie hätte den Uraposteln die ganze jüdische Diaspora verschlossen, die sie thatsächlich doch als ihr Arbeitsgebiet angesehen haben (1. Kor. 9, 5. 1. Petr. 1, 1. 5, 13. Jak. 1, 1) und, da sie eine Bekehrung Israels als Volk erstrebten, garnicht von ihrer Wirksamkeit ausschliessen konnten. Noch weniger aber konnte Paulus, wenn er die Heidenmission als seinen eigentlichen Beruf erkannte, damit auf die gelegentliche Wirksamkeit unter seinen Volksgenossen verzichten, welche die glühende Liebe zu seinem Volke ebenso forderte (§ 13, 3), um aus ihm zu retten, was noch zu retten war, wie sie ihm in der Diaspora draussen die natürlichen Anknüpfungspunkte für seine heidenapostolische Wirksamkeit bot (§ 13, 6, not. 1).

Klarste, dass als die einzige Ausnahme davon die Verpflichtung angeführt wird, der Armen in der περιτομή zu gedenken (2, 10). Während er von der Verpflichtung zur Mitarbeit an der Bekehrung Israels als solcher entbunden wird, soll er sich der Pflicht, für die leibliche Nothdurft seiner Brüder nach dem Fleische zu sorgen, nicht entbunden halten, was er denn auch reichlich gethan hat.

6. Die jerusalemischen Beschlüsse hatten als selbstverständlich vorausgesetzt, dass die Judenchristen nach wie vor an das Gesetz gebunden blieben, und Paulus war nach Gal. 5, 3, 1. Kor. 7, 17 f. durchaus nicht gemeint, dieser Voraussetzung zu widersprechen, da die Freiheit, die er für sich in Anspruch nahm, zunächst lediglich auf den Bedürfnissen seiner amtlichen Wirksamkeit ruhte (1. Kor. 9, 21). Dann aber entstand in gemischten Gemeinden die grosse Schwierigkeit, dass der gesetzesstrenge Jude mit dem unbeschnittenen Gläubigen nicht Umgang, insbesondere nicht Tischgemeinschaft pflegen durfte, wie sie doch bei den Liebesmahlen das Gemeindeleben forderte[1]). Für Paulus freilich konnte darüber kein Zweifel sein, dass die Pflicht gegen die christliche Brudergemeinschaft nicht weniger, wie seine amtliche Berufspflicht, höher stand als die Pflicht gegen die altheilige Lebensordnung, auch wenn er damals noch lange nicht seine Theorie über die prinzipielle Freiheit des Christen vom Gesetz ausgebildet hatte. Auch Petrus konnte, da er die gläubigen Unbeschnittenen von Gott selbst den Gliedern des auserwählten Volkes gleichgestellt erachtete (Act. 15, 9), den heidenchristlichen Brüdern ohne Bedenken die Tischgemeinschaft gewähren, und er hat es bei einem Besuche, den er bald nach den jerusalemischen Verhandlungen in Antiochien gemacht zu haben scheint, gethan (Gal. 2, 12)[2]). Allein immerhin war damit ein Schritt zur Entwöhnung von der gesetzesstrengen Lebenssitte gethan, der leicht weiter führen konnte. In Jerusalem hatte man daher Anstoss an diesem

---

In diesem Sinne hat Paulus sein Streben, durch die möglichste Kondescendenz gegen die Juden aus ihnen noch etliche zu gewinnen, 1. Kor. 9, 20 f. noch vor seinem gleichen Verhalten gegen die Heiden genannt, und Röm. 11, 13 f. hervorgehoben, dass selbst sein eifrigstes Wirken für die Heidenmission immer noch auf die Gewinnung Einzelner aus seinen Volksgenossen abziele. Sein Grundsatz aber, nicht auf bereits gelegtem Grunde zu bauen (Röm. 15, 20. 2. Kor. 10, 15 f.), beruht nicht auf dem jerusalemischen Vertrage, sondern auf seiner Anschauung von der spezifischen Aufgabe eines Apostels (§ 13, 5).

[1]) Zu Jerusalem war dieser Fall garnicht ins Auge gefasst, da die von den Heidenchristen geforderten Enthaltungen ihnen keineswegs auferlegt waren um der Gemeinschaft mit den judenchristlichen Brüdern willen, sondern mit Rücksicht auf die Synagoge, d. h. die noch ungläubige Judenschaft; sie reichten auch lange nicht aus, um ihnen die Tischgemeinschaft zu gewähren.

[2]) Es entsprach das ja auch vollkommen der Gesetzeserfüllung, wie sie Christus gelehrt hatte, da ja nach ihm die Liebe höher stand, wie jede ceremonielle Pflicht.

Verhalten des Petrus genommen, das die Voraussetzung der dort gefassten Beschlüsse aufzuheben schien. Es zeigte sich jetzt, wie schwerwiegend in praktischer Beziehung die andersartige Motivirung war, mit welcher Jakobus die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen zugestanden hatte (Nr. 4 not. 2). Bildeten die gesetzesfreien Heiden ein neuberufenes Gottesvolk neben dem alten, so lag kein Grund vor, um der Gemeinschaft mit ihnen willen seiner gesetzlichen Pflicht etwas zu vergeben. Diesen Standpunkt machten *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*, die nach Antiochien gekommen waren, daselbst, wahrscheinlich in seinem Auftrage, geltend; und Petrus war schwach genug, um nicht in den Geruch einer geringeren Gesetzestreue zu kommen, sich seiner besseren Ueberzeugung zuwider von den Heidenchristen zurückzuziehen. Er muss dies so demonstrativ gethan haben, dass er den Barnabas und den gesammten judenchristlichen Theil der Gemeinde zu gleicher Heuchelei d. h. zur Verleugnung ihrer bisher bewährten besseren Ueberzeugung verleitete. Der Anstoss, den das mit Recht bei der heidenchristlichen Majorität der Gemeinde erregte, war so gross, dass Paulus sich genöthigt sah, ihn vor der ganzen Gemeinde geradezu des Abfalls von der evangelischen Wahrheit zu beschuldigen und sein Verhalten offen zu rügen (Gal. 2, 11—14).

Die Darstellung des Paulus setzt aufs Bestimmteste voraus, dass Petrus, als er mit den Heiden Tischgemeinschaft hielt, seiner eigentlichen Ueberzeugung folgte, die er aus Menschenfurcht vor den Abgesandten des Jakobus verleugnete. Mit Unrecht behauptet man daher, dass es thatsächlich umgekehrt gewesen sei, und Petrus nur zu seiner und der Urapostel Ansicht zurückgekehrt sei, nachdem er so lange unter dem imponirenden Einflusse des Paulus in der antiochenischen Gemeinde eine inkonsequente Praxis befolgt hatte. Die Ausführungen des Paulus Gal. 2, 14—21 können selbstverständlich nicht beabsichtigen, wörtlich zu wiederholen, was er damals zu Petrus gesagt hatte, sie beleuchten vielmehr die Frage von den dogmatischen Gesichtspunkten aus, unter welchen er überhaupt im Galaterbrief die Frage wegen der Gesetzesknechtschaft der Heidenchristen betrachtet. Aber trotzdem treten in diesen Ausführungen noch deutlich genug die konkreten Vorwürfe hervor, welche er damals gegen Petrus erhoben hatte[3]).

---

[3]) Der Hauptpunkt war hier, dass Petrus durch sein Verhalten indirekt die Heiden zur Annahme des Gesetzes zwinge und so die ihnen in Jerusalem zugestandene Gesetzesfreiheit aufhebe (2, 14); denn wenn die Judenchristen den Heiden wegen ihrer heidnischen Lebensweise die christliche Brudergemeinschaft verweigerten, so blieb diesen, die dieselbe nicht entbehren konnten noch wollten, nichts übrig, als ihrerseits durch Annahme der jüdischen Lebensweise das Hinderniss derselben hinwegzuräumen. Er verleugnete damit die von ihm selbst in Jerusalem ausgesprochene Ueberzeugung, dass auch die Judenchristen nicht das Gesetz erfüllen könnten und darum allein durch die Huld des Messias gerettet zu werden hofften (Act. 15, 10 f., vgl. Gal. 2, 15 f.). Es heisse, Christum zum Sündendiener machen, wenn der Glaube an ihn verleite, die Befolgung des Gesetzes nicht mehr als heilsnothwendig anzusehen, und er dann doch durch seine Rück-

Dieser Vorfall in Antiochien ist es gewesen, den, wie die Pseudoklementinen zeigen, das häretische Judenchristenthum dem Apostel Paulus nie vergessen hat, der es zu seinem unversöhnlichsten Feinde gemacht hat; er hat andrerseits der häretischen Gnosis den Anlass gegeben, die Autorität der Urapostel zu verwerfen und sie der Fälschung des Evangeliums zu beschuldigen (§ 8, 5). Die Tübinger Schule hat auf ihn ihre Anschauung von dem prinzipiellen Gegensatz des Paulus und der Urapostel gegründet, welcher zu einem das ganze apostolische Zeitalter füllenden, nie ausgeglichenen Kampf der beiderseitigen Parteien geführt habe (§ 3, 1). Trotzdem vollendet derselbe nur den schon in dem paulinischen Bericht über die Verhandlungen in Jerusalem klar vorliegenden Beweis von dem geraden Gegentheil[4]). Aber auch dass von dem antiochenischen Streite her, in welchem man sich erst der vollen Konsequenzen des Paulinismus bewusst geworden war, eine Reaktion datirt, welche unter der Führung des Jakobus das anfänglich mild petrinische Judenchristenthum der Urgemeinde in einen judaistischen Gegensatz gegen ihn verwandelt habe, wie neuerdings Holsten und in milderer Fasssung doch auch Weizsäcker annimmt, lässt sich durchaus nicht nachweisen.

7. Ohne Zweifel haben die Urapostel ihrerseits am Gesetz festgehalten, bis die Zerstörung des Tempels die Befolgung desselben unmöglich machte, und sie darin die göttliche Weisung sahen, dass die Zeit des ATlichen Gesetzes vorüber sei. Paulus dagegen ist je länger je mehr zu einer theoretisch durchgebildeten und dogmatisch begründeten Ueberzeugung von der prinzipiellen Freiheit des Gläubigen vom Gesetze gelangt; und dass auch in urapostolischen Kreisen die Erkenntniss davon, wie das Gesetz in Christo sein Ende gefunden habe, sich theoretisch ausbilden konnte,

---

kehr zur Gesetzesstrenge die frühere auf Grund solchen Glaubens adoptirte freiere Stellung zum Gesetz als sündhafte Uebertretung desselben verurtheile (Gal. 2, 17 f.). In allem Uebrigen zeigt schon die Art, wie Paulus ausschliesslich von seiner persönlichen Erfahrung aus argumentirt, dass er hier nur die prinzipielle Anschauung zum Ausdruck bringt, die er sich im Kampf mit dem Judaismus als die definitive Lösung der immer wieder auftauchenden Gesetzesfrage errungen hatte. Vgl. noch Klöpper in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894, 3.

[4]) Nicht nur dass hier deutlich vorausgesetzt ist, Petrus sei prinzipiell in der Frage über die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen sowie in der Frage über den Vorzug der christlichen Bruderpflicht vor der ceremoniellen Gesetzespflicht mit Paulus eins gewesen, sondern die ganze Erzählung dieses Konflikts hat im Kontext von Gal. 2 nur eine Bedeutung, wenn Paulus zeigen will, dass sein gesetzesfreies Evangelium von den Uraposteln nicht nur anerkannt (2, 1—10), sondern erforderlichen Falls von ihm auch ihnen gegenüber geltend gemacht sei (2, 11—21). Wollte er freilich sagen, dass bei diesem seinem Vorgehen sie gründlich und für immer auseinandergekommen seien, so hätte das jede Bedeutung und jeden Werth des 2, 1—10 Ausgeführten aufgehoben; es kann darum seine Meinung nur sein, dass er den Petrus von seiner Verirrung überführt und damit aufs Neue seine Zustimmung zu dem gesetzesfreien Evangelium erlangt habe.

zeigt der Hebräerbrief. Dass aber diese verschiedene Auffassung der Gesetzesfrage je zu einem Konflikt zwischen Paulus und den Uraposteln geführt, dass insbesondere letztere je die in den jerusalemischen Verhandlungen ausgesprochene Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen zurückgenommen haben, lässt sich nicht nachweisen. Wie zwischen Petrus und Jakobus, so wird auch sonst innerhalb der Urgemeinde eine Differenz darüber bestanden haben, wie weit die Gemeinschaft mit den Heidenchristen erlaube, der eigenen Gesetzesstrenge etwas zu vergeben; allein diese Frage berührte die Urgemeinde praktisch wenig, da nur die, welche darüber freier dachten, sich einer Wirksamkeit in solchen Gebieten der Diaspora unterzogen haben werden, welche sie mit dort bereits bekehrten Heideu in Berührung brachte. Dagegen ist es sehr begreiflich, dass die pharisäisch gesinnte Partei, welche bei den Verhandlungen in Jerusalem unterlegen war, sehr bald wieder mit ihren Prätensionen hervortrat und den Uebertritt der neugewonnenen Heidenchristen zum Judenthum durchzusetzen suchte. Dass aber irgend einer der Urapostel oder auch nur Jakobus ihre Agitationen begünstigt habe, ist nicht zu erweisen. Wenn diese Partei in dem Kampfe wider den die Freiheit der Heidenchristen vertheidigenden Paulus bis zur Bestreitung seiner apostolischen Autorität fortging, was wenigstens in dem Maasse, in dem es vielfach angenommen wird, urkundlich nicht nachzuweisen ist, so haben wir nicht die leiseste Spur davon, dass die Urapostel je von dem mit Paulus zu Jerusalem geschlossenen Vertrage zurückgetreten sind, dass sie je an der Heidenmission des Apostels und ihren grossen Erfolgen Anstoss genommen, geschweige denn seine apostolische Autorität bestritten haben. Sie ihrerseits haben sich nach wie vor ausschliesslich der Mission unter Israel, sei es in Palästina, sei es in der Diaspora gewidmet, bis die steigende Verstockung des Volkes, welche durch das Gottesgericht des Jahres 70 ihre Bestätigung empfing, jede Hoffnung auf die Gesammtbekehrung Israels vernichtete, und bis der Tod des von Gott berufenen Heidenapostels sie nöthigte, nun auch ihrerseits in die gottgewollte Arbeit der Heidenmission einzutreten. Umgekehrt hat Paulus selbst in der Hitze des Kampfes mit den Judaisten die Urapostel als solche anerkannt (Gal. 1, 17—19), und dass in ihrer Bezeichnung als *οἱ δοκοῦντες* (2, 2. 6. 9) irgend etwas Ironisches liege, ist nicht zu erweisen. Ganz unbefangen hat er sich mit ihnen zusammengefasst (1. Kor. 4, 9. 9, 5. 12, 28 f.), die Einheit seines Evangeliums mit dem ihren betont (15, 3 f. 11) und sich den geringsten unter ihnen genannt (15, 9); dass die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (2. Kor. 11, 5. 12, 11, vgl. 11, 13) die Urapostel seien, kann man nur gegen den klaren Sinn und Zusammenhang dieser Stellen behaupten.

Vgl. zu dem ganzen § und insbesondere zu dem sogen. Apostelkonzil die neuesten Verhandlungen bei Lipsius, Art. Apostelkonvent in Schenkel's Bibellex. I. 1869. Pfleiderer, Paulinismus. Leipzig 1873. Weizsäcker, Das Apostelkonzil (Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, 1). Keim, Aus dem Urchristenthum. IV. Zürich 1878. Holsten, Das Evang. des Paulus. Berlin 1880. Grimm, Der Apostelkonvent (Stud. u. Krit. 1880, 3). F. Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte, Hildburghausen 1882. Pfleiderer, Der Apostelkonvent (Jahrb. f. protest. Theol. 1883, 1). Holtzmann, Der Apostelkonvent (ebend. 1882, 4. 1883, 2). Volkmar, Paulus von Damaskus bis zum Galaterbriefe. Zürich 1887. Steck, Der Galaterbrief. Berlin 1888. Spitta, Die Apostelgeschichte. Halle 1891 und dazu Joh. Weiss (Stud. u. Krit. 1893).

§ 15. Paulus als Gemeindegründer.

1. Wir wissen nicht, wie bald nach den Verhandlungen in Jerusalem und dem Vorfall in Antiochien Paulus eine Visitationsreise nach den auf der ersten Missionsreise gestifteten Gemeinden plante (Act. 15, 36)[1]. Es war nur natürlich, dass er den Barnabas, mit dem er diese Reise gemacht, zur Mitreise aufforderte. Aber da derselbe seinen Vetter Markus, der sich auf jener Reise als unzuverlässig gezeigt hatte, wieder mitnehmen wollte, entzweite sich Paulus mit ihm und liess diese beiden allein nach Cypern gehen, während er sich einen anderen Jerusalemiten Silas (Silvanus) zum Begleiter erkor und mit ihm, nachdem er die Stätten seiner früheren Wirksamkeit in Syrien und Cilicien durchwandert, die lykaonischen Gemeinden besuchte (Act. 15, 37—41. 16, 1).

Die Tübinger Schule vermuthet, dass die Apostelgeschichte, indem sie den rein persönlichen Zwist wegen des Markus vorschob, nur das viel ernstere Motiv, das die Trennung von Barnabas veranlasste, und das in den Differenzen bei dem antiochenischen Streit über die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen lag, verschleiert habe. Aber wie Petrus selbst (§ 14, 6 not. 4), so wird auch Barnabas damals von Paulus überzeugt sein, und die Erwähnung des Barnabas 1. Kor. 9, 6 deutet auf nichts weniger als eine prinzipielle Entfremdung von ihm. Silas war nach Act. 15, 22—32 ein hervorragendes Mitglied der Urgemeinde[2], das sich damals in Antiochien aufgehalten haben muss

[1]) An sich lag es ja sehr nahe, dass Paulus bald nach der eben errungenen Anerkennung seines gesetzesfreien Evangeliums und der ausdrücklichen Uebertragung der Heidenmission an ihn weitergehende Pläne für eine selbständige Wirksamkeit fasste. Nur kann die Apostelgeschichte dies nicht verbürgen, da es in ihrer ganzen Anlage gegeben war, von der prinzipiellen Sanktion der Heidenmission, wie sie auf dem Apostelkonzil erfolgte, zur Erzählung der heidenapostolischen Wirksamkeit des Paulus überzugehen und da das *μετὰ δέ τινας ἡμέρας* V. 36 jedenfalls den Vorfall in Antiochien ausschliesst, mit dessen Zeit also mindestens der Verf. unbekannt ist. Auch erhellt nicht, dass Paulus von vorn herein solche weitergehenden Pläne gehabt hat; er scheint vielmehr die von ihm gestifteten Gemeinden nur besucht zu haben, um dort abzuwarten, ob ihm Gott bestimmtere Weisungen für die Fortsetzung der damals begonnenen Mission geben werde.

[2]) Von Paulus und 1. Petr. 5, 12 wird er mit seinem vollen lateinischen Namen Silvanus genannt, wovon Silas nur die abgekürzte griechische Form ist.

(v. 40). Da dies mit der ausdrücklichen Angabe v. 33 nicht stimmt und die Mitsendung des Silas und Judas Barsabas (v. 22) auffallend überflüssig erscheint, wenn dem Paulus und Barnabas das nach der Ansicht der Apostelgesch. damals beschlossene Dekret mitgegeben wurde, so liegt es nahe, dass hier eine irrige Reminiscenz an die Sendung der τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12 vorliegt. Dann aber erhellt erst recht, dass Paulus sich nach der Zurechtweisung des Petrus vollständig mit den Sendboten der Urgemeinde verständigt hatte (§ 14, 6, not. 4), wenn einer derselben sich ihm als Begleiter auf seiner jetzt unternommenen Reise anschloss. Dass Paulus das Aposteldekret in den lykaonischen Gemeinden, die einst von Antiochien aus gegründet und noch nicht selbständiges paulinisches Missionsgebiet waren, publizirte (16, 4), ist natürlich eine irrige Voraussetzung der Apostelgeschichte, wenn dasselbe garnicht bei Gelegenheit der Verhandlungen Gal. 2 beschlossen war. Aber wenn wirklich Paulus die Reise nicht lange nach den Verhandlungen in Jerusalem antrat, so musste ihm ja vor Allem daran liegen, die von ihm gestifteten wesentlich heidenchristlichen Gemeinden durch die Mittheilung derselben gegen judaistische Irrungen zu sichern, und der Apostelgeschichte, die das Aposteldekret bei Gelegenheit jener Verhandlungen beschlossen sein lässt, ergab sich dann jene Voraussetzung von selbst.

Der Aufenthalt in den lykaonischen Städten wurde für Paulus von entscheidender Bedeutung dadurch, dass er in Lystra einen Jüngling fand, der schon bei seiner ersten Anwesenheit daselbst bekehrt sein muss, da ihn Paulus 1. Kor. 4, 17 sein geistliches Kind nennt, und er jetzt schon überall, selbst bis Ikonium hin, wegen seines Christenwandels gerühmt wurde. Dieser Timotheus war ein Sohn aus gemischter Ehe, der von seiner jüdischen Mutter Eunike und seiner Grossmutter Loïs von Kindheit auf fromm erzogen und in der Schrift unterwiesen war (2. Tim. 1, 5. 3, 15), auch wohl von ihnen, die schon vor ihm bekehrt waren, dem Verkündiger des Evangeliums zugeführt (3, 14). Paulus scheint darin, dass er in ihm einen ständigen Gehülfen im Missionsdienst fand, die Weisung gesehen zu haben, dass jetzt die Zeit für die Entfaltung einer neuen selbständigen Missionsthätigkeit gekommen sei, da sich so am besten erklärt, weshalb er die Visitation der pisidischen und pamphylischen Gemeinden aufgab und sich sofort ein neues Missionsfeld suchte[3]). Da aber

Nach Weizsäcker hat die Apostelgeschichte den Jerusalemiten Silas an die Stelle des paulinischen Silvanus gesetzt, um auch hierdurch seinen Zusammenhang mit der Urgemeinde zum Ausdruck zu bringen. Manche haben ihn völlig grundlos mit Titus identifiziren wollen (vgl. Märker im Meininger Gymnasialprogramm 1864, Graf in Heidenheim's deutscher Vierteljahrsschrift 1865 und neuerdings wieder Zimmer in Luthardt's Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft 1881, 4, Seuffert in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885, 3. Gegen Zimmer vgl. Jülicher, Jahrb. f. protest. Theol. 1882, 3.).

[3]) Der Bedeutung, welche er damit der Gewinnung dieses Missionsgehülfen beilegte, entspricht es vollkommen, wenn ihm nach 1. Tim. 1, 18 Timotheus durch Prophetenstimmen in der Gemeinde als einer bezeichnet war, der dazu besonders geeignet sei, und wenn er unter Handauflegung des Apostels und des Presbyteriums der Gemeinde feierlich zum Evangelistenamt geweiht wurde (1. Tim. 4, 14. 2. Tim. 1, 6).

der heidnische Vater denselben natürlich nicht hatte beschneiden lassen, so war zu befürchten, dass die Juden überall, wohin Paulus kam, daran Anstoss nehmen würden, dass er mit einem Unbeschnittenen in so enger Gemeinschaft lebte, wie man in Jerusalem an seiner Gemeinschaft mit Titus Anstoss genommen hatte (§ 14, 4, not. 1), und so von vorn herein sich seiner und vollends der Wirksamkeit seines Gehülfen verschliessen würden. Deshalb liess er ihn zuvor beschneiden (Act. 16, 1 ff.)[4].

2. Aus dem Bericht der Apostelgeschichte über die Wege, welche den Apostel nach Troas führten, wo ihm das eigentliche Ziel seiner selbständigen Wirksamkeit gewiesen werden sollte (Act. 16, 6 f.), erhellt zunächst soviel, dass er wiederholt bereits in Kleinasien seine apostolische Wirksamkeit beginnen wollte und vom Geiste daran gehindert wurde. Ausdrücklich ausgesprochen wird dies von Vorderasien und Bithynien, in welchen Gebieten nach 1. Petr. 1, 1 es schon damals judenchristliche Gemeinden gegeben haben muss; und so wird die Weisung des Geistes eben dahin gegangen sein, dass er hier nicht seine Wirksamkeit beginnen, sondern sich dafür eine Stätte suchen solle, wo er den ersten Grund legen könne, da er dies später ausdrücklich als seinen apostolischen Grundsatz geltend macht (vgl. § 14, 5, not. 2). Dagegen wird von der *Γαλατικὴ χώρα*, die man ebenso, wie Phrygien, nur durchzog, wie ja auch in ihr nach 1. Petr. 1, 1 bereits judenchristliche Gemeinden gewesen sein müssen, dennoch nicht gesagt, dass sie dort am Predigen gehindert wurden. Den Grund davon erfahren wir aus Gal. 4, 13. Der Apostel war durch Kränklichkeit zu längerem Verweilen daselbst genöthigt worden und hatte seinen Aufenthalt zur Verkündigung des Evangeliums benutzt. G a l a t i e n war ja gross genug, um ihm reichlich Gelegenheit zu geben, an Orten zu predigen, wo noch nicht durch die Diasporamission der Urgemeinde (vgl. § 14, 2) Grund gelegt war; und die überraschend günstige Aufnahme, die er fand und deren er sich noch nach Jahren mit tiefer Rührung erinnert (Gal. 4, 14 f.), wird ihn bewogen haben, nicht bei der Stadt, in der er

---

Aber auch wenn die Pastoralbriefe nicht paulinisch sein sollten, stammen die Personalnotizen über ihn im 2. Tim. sicher aus glaubwürdiger Ueberlieferung.

[4]) Was Paulus hier mit Rücksicht auf seine Wirksamkeit unter den Juden that, stimmt mit seinen 1. Kor. 9, 20 ausgesprocheuen Gruudsätzen vollkommen überein. Uebrigens darf nicht übersehen werden, dass er die Reise mit dem Jerusalemiten Silas machte, der vielleicht selbst gegen ein so beständiges enges Zusammeuleben mit dem Unbeschnittenen Bedenken trug. Solchen Bedenken konnte Paulus, der überall Rücksichtnahme auf die Schwachen forderte, ebenso unbedenklich Rechnung tragen, wie er die Forderung der falschen Brüder, welche dadurch ein Präcedenz für ihre unberechtigten Ansprüche an die Heiden schaffen wollten, verweigern musste. Auch Keim, Mangold und selbst Pfleiderer haben diesen Zug den Einwendungen der Tübinger Schule gegenüber für geschichtlich erklärt.

gerade zuerst festgehalten wurde, stehen zu bleiben, sondern auch anderen den Segen des Evangeliums zu bringen.

Die Galater waren keine Asiaten, wenn sie auch griechisch verstanden und von griechischer Kultur vielfach berührt waren. Sie stammten von keltischen Stämmen ab, die von Gallien her die thrakisch-griechische Halbinsel mit ihren Raubzügen heimgesucht, von denen ein Theil sich nach Kleinasien geworfen und dort nach wechselnden Schicksalen ein Reich gegründet hatte, dessen letzter König durch die Gunst der Römer seine Herrschaft weit über das eigentliche Galatia (Gallograecia) ausdehnte. Auch als sein Land römische Provinz geworden war (26 v. Chr.), behielten sie ihre Eintheilung in die drei Stämme der Tektosagen, Tolistobojer und Trokmer, ihre altkeltische Gauverfassung, ihre Volksvertretung und eine weitreichende Selbstverwaltung. Die alte keltische Naturreligion verschmolz immer mehr mit griechischer Göttersage und römischem Cäsarenkult[1]). Diejenigen, welche bei den galatischen Gemeinden, an welche Paulus später schrieb, an die Gemeinden Lykaoniens (die Neugalater) denken (§ 13, 4, not. 3), lassen hier natürlich den Apostel ohne Aufenthalt durch das eigentliche Galatien reisen. Aber die Apostelgeschichte weiss nach 18, 23, dass auf dieser Reise die galatischen Gemeinden gegründet sind, wenn sie auch nach ihrem Plan keinen Anlass findet, von dieser doch nur beiläufigen Frucht seiner dortigen Wirksamkeit, in der sie nicht das gottgewiesene Ziel dieser Reise sieht, zu erzählen.

Hier auf dem Boden eines eigenartigen Volksthums hat Paulus ohne Frage von vorn herein eine heidenapostolische Wirksamkeit ohne jede Vermittelung der Synagoge geübt; denn in einer der grösseren Städte, wie Pessinus und Ankyra, wo grössere Judengemeinden und darum gewiss auch messiasgläubige Konventikel bestanden, wird er nach dem oben Gesagten eben nicht gepredigt haben. Der Brief, in dem sich nur 3, 26—28 eine Spur jüdischer Bestandtheile findet und die Gemeinde als solche stets als eine spezifisch heidenchristliche angeredet wird (4, 8 ff. 5, 2. 6, 12), zeigt, dass höchstens ganz gelegentlich auch einige seiner Volksgenossen bekehrt waren, die frei genug dachten, um ganz in die Gemeinde der Unbeschnittenen aufzugehen[2]).

---

[1]) Die früher herrschende Annahme, dass die Galater (oder nach Meyer wenigstens der Stamm der Tektosagen) germanischen Ursprungs seien, ist noch von Hilgenfeld, Holsten und besonders von Wieseler (Die deutsche Nationalität der kleinas. Gal. Gütersloh 1877. Zur Gesch. der kl. G. Greifswald 1879) mit Hartnäckigkeit vertheidigt, aber längst widerlegt (Sieffert, Gal. u. seine ersten Christengemeinden. Gotha 1871. W. Grimm u. Herzberg in den Theol. Stud. u. Krit. von 1876 u. 1878).

[2]) Die seltsame Ansicht von Mynster, Credner u. A., dass die Gemeinde aus lauter Proselyten bestand, beruht auf falscher Erklärung von 4, 9 und beruft sich vergeblich auf die ATlichen Beweisführungen des Apostels, da das A. T. von Anfang an ohne Frage in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen gelesen ist (4, 21), und die Gemeinde damals bereits von judenchristlichen Agitatoren, die sich auf das A. T. stützten, bearbeitet war. Ausschliesslich heidenchristliche Gemeinden haben besonders Baur, Hilgenfeld, Holsten und Hofmann

3. Troas, wenig südlich von der Mündung des Hellespont an der Küste der gleichnamigen kleinasiatischen Landschaft gelegen, war von Antigonus erbaut und seit Augustus eine römische Kolonie von bedeutendem Umfange. Hier empfing Paulus den göttlichen Wink, der ihn nach Makedonien hinüberwies, hier gesellte sich auch ein griechischer Arzt, Namens Lukas (Kol. 4, 14) zu ihm; und es ist immerhin möglich, dass die Nachwehen der in Galatien überstandenen Krankheit seine Bekanntschaft mit demselben vermittelt hatten. Sofort schiffte man sich nach Neapolis ein, einem kleinen Hafen am strymonischen Busen, der damals zu Thrakien gehörte, und machte gleich in einer hervorragenden Stadt des zunächst betretenen Distriktes von Makedonien Halt (Act. 16, 9—12). Es war dies die alte Grenzfestung Philippi am Flüsschen Gangas, unter deren Mauern einst die berühmte Doppelschlacht zwischen den römischen Republikanern und den Erben Cäsars geschlagen wurde. Sie erhielt durch Octavian das jus italicum und wurde eine *χολωνία*, von der aus der Bergbau in den Gold- und Silbergruben des benachbarten Pangäon schwunghaft betrieben ward. Eine irgend nennenswerthe Judenschaft gab es hier nicht, dieselbe hatte nicht einmal eine Synagoge, sondern nur einen Betplatz am Flusse draussen, wo Gelegenheit zu den heiligen Waschungen war, und wo auch fast ausschliesslich Frauen verkehrt zu haben scheinen, theils Jüdinnen, die an Heiden verheirathet waren, theils Heidinnen, die sich dem Glauben Israels zugewandt hatten. Dennoch unterliess Paulus nicht, am Sabbat diese Stätte aufzusuchen, und die Frucht davon war die Bekehrung einer Purpurhändlerin aus Thyatira, Namens Lydia, welche den Glaubensboten ihr Haus öffnete und so der Mission einen festen Mittelpunkt in der Stadt schuf (16, 13 ff.). Der sehr dürftige Bericht der Apostelgeschichte, der sofort zu der Katastrophe eilt, lässt uns nicht ahnen, wie lange Paulus hier wirkte, und doch muss es, nach dem Erfolge zu urtheilen, keine ganz kurze Zeit gewesen sein; denn er gewann hier eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde, die nicht unbedeutend gewesen sein kann. Dieselbe blieb ihm stets in Liebe und Gehorsam verbunden, so dass er sie seine Freude und seine Krone nennt (Phil. 1, 8. 2, 12. 4, 1). Auch wohlhabend muss die Gemeinde gewesen sein; und es zeugt von dem vertrauensvollen Verhältniss des Apostels zu ihr, dass er nicht nur sich fortgesetzt von der Gemeinde verpflegen liess, sondern von ihr, die von Anfang an einen grossen Eifer für die Mission zeigte, auch später wiederholt Unterstützungen annahm (1, 5. 4, 10. 15 f., vgl. 2. Kor. 11, 8 f.). Die gelegentliche Erwähnung zweier Frauen, sowie des Epaphrodit, des

angenommen, ein bedeutendes nationaljüdisches Kontingent nahm wieder Franke (Stud. u. Krit. 1884, 1) an.

Klemens und Anderer, die unter Mühen und Kämpfen seine Mitarbeiter daselbst gewesen sind (2, 25. 4, 2 f.), führt ebenfalls auf eine längere Zeit seiner dortigen Wirksamkeit. Derselben wurde erst durch einen Zwischenfall, der ihn mit der Obrigkeit in Konflikt brachte, ein unvorhergesehenes Ende gemacht. Vgl. Schinz, Die christliche Gemeinde zu Philippi. Zürich 1833.

Die Apostelgeschichte weiss nur von einigen Tagen, die dem ersten sabbatlichen Besuch des Paulus am Betplatz vorhergingen und von vielen Tagen, in welchen die, wie es scheint, bei einem späteren Besuch zuerst ihm begegnende Magd mit dem Wahrsagergeist den Apostel wiederholt belästigte (16, 12. 18). Bei der ersten Begegnung mit derselben muss noch Lukas anwesend gewesen sein (16, 16); danach ist keine Spur seiner Anwesenheit mehr bemerkbar, und daraus erklären sich offenbar die völlige Unklarheit über den Umfang, die dürftige Berichterstattung über den eigentlichen Inhalt seiner dortigen Wirksamkeit, sowie die mancherlei Undenkbarkeiten in der Darstellung der Katastrophe. An die Austreibung des Wahrsagergeistes schliesst sich sofort das Vorgehen derer, in deren Dienst die Wahrsagerin stand, gegen Paulus und Silas, die sie bei den römischen Duumvirn, welche in der Koloniestadt die Justiz übten, wegen der Einführung fremder religiöser Sitten verklagten. Diese liessen sie, vom Pöbel gedrängt, mit Ruthen streichen und ins Gefängniss werfen, wo sie in den Stock gelegt wurden, und mussten sie am folgenden Tage, wo Paulus sein römisches Bürgerrecht geltend machte, selbst aus dem Kerker führen, baten ihn aber die Stadt zu verlassen (16, 19—40). Zur Sache vgl. 1. Thess. 2, 2.

4. Thessalonich, die Hauptstadt des zweiten makedonischen Distriktes, war als der Sitz des römischen Statthalters und als ein durch seine Lage am thermäischen Meerbusen und der grossen römischen Heerstrasse (via Egnatiana) begünstigter Handelsplatz die bedeutendste Stadt der ganzen Provinz. Hier war auch eine zahlreiche Judenschaft, die ihre eigene Synagoge hatte und an die sich darum Paulus zuerst wandte, als er von Philippi hierher kam. Er muss sich aber, nachdem er die Unempfänglichkeit seiner Volksgenossen ausreichend konstatirt hatte, ganz der heidnischen Bevölkerung zugewandt und unter derselben längere Zeit gewirkt haben[1]). Denn er hat hier Arbeit genommen und mit Zuhilfenahme der

[1]) Die Apostelgeschichte erzählt nur von einer 2—3 wöchentlichen Wirksamkeit unter der Judenschaft, in der er allsabbatlich in der Synagoge predigte und den üblichen Schriftbeweis für die Messianität des Gestorbenen und Auferstandenen erbrachte, wodurch neben einzelnen Juden eine Menge hellenischer Proselyten und vornehmer Frauen bekehrt wurden (17, 1—4). Aber der erste Brief des Apostels giebt uns noch ein deutliches Bild von seiner spezifisch heidenapostolischen Verkündigung daselbst (vgl. bes. 1. Thess. 1, 9 f.). Es lag in der Natur der Sache, dass die messianische Verkündigung unter den Heiden nicht von der verheissenen Heilszukunft, sondern von dem mit dieser erwarteten Gericht ausging. Um diesem zu entgehen, sollten die Heiden sich von den Idolen zu der Verehrung des lebendigen und wahren Gottes wenden (1, 9), ihm nach den Vorschriften des Apostels in fleckenloser Heiligkeit dienen, wozu Gott ihnen

Nächte sich, wenn auch kärglich, durch sein Handwerk ernährt (1. Thess. 2, 9. 2. Thess. 3, 8), so dass er wiederholt dorthin von Philippi aus Unterstützungen erhalten musste (Phil. 4, 16), was auf einen dauernden Aufenthalt daselbst führt. Da sein Wort freudig als eine Gottesbotschaft aufgenommen wurde (1, 6. 2, 13), gelang es ihm, hier eine bedeutende, nicht gemischte (vgl. Holsten, Jahrb. f. prot. Theol. 1876, 1), sondern rein heidenchristliche (1, 9. 2, 14) Gemeinde zu sammeln, die freilich wohl hauptsächlich aus kleinen Krämern und Handwerkern bestand (4, 6. 11), und die schon früh ihre besonderen Vorsteher zur Leitung der äusseren Gemeindeangelegenheiten, wie zur Zucht und Pflege des Gemeindelebens hatte (5, 12). Aber auch nach der Begründung der Gemeinde hat er noch längere Zeit unter ihnen gewirkt (2, 11 f.) und zwar unter mancherlei Anfechtungen, denen er von Anfang an ausgesetzt war (2, 2), wie auch sie beständige Drangsal von ihren Volksgenossen zu erdulden hatten (1, 6. 2, 14. 3, 4). Von alledem erzählt die Apostelgeschichte nichts; ihr kam es nur darauf an, zu zeigen, wie der Fanatismus der Juden, welche trotz aller Arbeit, die der Apostel an sie gewandt, ungläubig blieben, der Wirksamkeit der Missionare ein vorzeitiges Ende bereitete. Sie schleppten, da sie dieselben glücklicher Weise nicht fanden, ihren Hauswirth, einen gewissen Iason, und einige Glieder der Christengemeinde vor die Stadtobrigkeit und beschuldigten sie, Fremde zu beherbergen, die den ganzen Erdkreis aufwiegelten mit der hochverrätherischen Lehre von dem Königthum Jesu. Die Beamten freilich begnügten sich verständiger Weise damit, die Angeklagten Bürgschaft dafür stellen zu lassen, dass kein revolutionäres Unternehmen im Werke sei, und entliessen sie ungekränkt. Paulus aber und seine Begleiter hielten es für gerathen, bei Nacht abzureisen (Act 17, 5—10). Vgl. Burgerhoudt, De coetus Christ. Thess. ortu fatisque. Lugd. Bat. 1825. C. Clemen, Paul. und die Gem. zu Thess. (Neue kirchliche Zeitschrift VII, 2).

5. Die letzte makedonische Stadt, in der Paulus wirkte, war Beroea, eine der ältesten Städte des Landes, am Flusse Astraeos in einer reich gesegneten Gegend des dritten Distriktes gelegen. Nicht ohne Besorgnisse für die junge, noch unbefestigte Gemeinde hatte Paulus Thessalonich verlassen, wiederholt dachte er daran, zurückzukehren; aber die immer noch bedrohliche Haltung der Feinde daselbst machte es ihm unmöglich (1. Thess. 2, 17 f.). Bald genug sollte er erfahren, wie nachhaltig der Fanatismus derselben war. In Beroea war sein Erfolg ein unerwartet

---

bei ihrer Berufung den heiligen Geist verliehen habe (4, 7 f.), und der Wiederkunft des von den Todten erweckten Jesus warten, der als sein Sohn die Gläubigen von dem kommenden Gerichtszorn erretten werde (1, 10).

günstiger, ebenso in der Synagoge, wie unter hellenischen Frauen und Männern, selbst der höheren Stände. Aber kaum war die Kunde davon nach Thessalonich gekommen, so erschienen die dortigen Juden auch hier, um den Pöbel aufzuwiegeln, und der von ihrem Hass besonders bedrohte Paulus musste schleunigst die Seeküste (am thermäischen Meerbusen) zu gewinnen suchen, um zu Schiffe ihren Nachstellungen zu entfliehen. Von dort geleiteten ihn etliche der neugewonnenen Christen, deren Eifer für seine Rettung die Apostelgeschichte lebhaft hervorhebt, die nächste Schiffsgelegenheit benutzend, nach Athen, weil sie ihn nicht eher verlassen wollten, als bis sie ihn dort in Sicherheit gebracht hatten (Act. 17, 10—15). Erst in Athen betrat Paulus den Boden des eigentlichen Griechenland. Es scheint, als habe er hier nicht eine eigentliche Missionswirksamkeit beabsichtigt, sondern nur die in Beroea gebliebenen Gefährten erwarten wollen, wie er ja auch nur durch die gerade sich darbietende Schiffsgelegenheit hierher geführt war[1]). Aber er konnte den Greuel der Abgötterei, der ihm hier in zahllosen Tempeln und Altären vor Augen stand, nicht mit ansehen und, ohne dass er es unterliess, nach seiner Gewohnheit in der Synagoge zu Juden und Proselyten zu reden, benutzte er doch täglich die Gelegenheit, in Unterredungen auf dem Markte den Heiden das Evangelium zu bringen. Bald genug hatten sich auch Anhänger der beiden populärsten und zahlreichsten Philosophenschulen an den neuen Weisheitslehrer herangemacht, dessen auf eine neue Lebensweise dringende Predigt sich mit ihren Interessen noch am meisten berührte, und die neuigkeitslüsterne und streitlustige Menge war gern dabei, einen öffentlichen Vortrag von ihm auf dem Areopag zu hören. Eine Zeit lang gewann er auch ihr Ohr, da er geschickt an ihre Anschauungen anzuknüpfen wusste; als er aber von der Auferstehung Christi zu reden anfing, lachte man ihn aus, und seine Erfolge in Athen scheinen sehr dürftige gewesen zu sein (Act. 17, 16—34)[2]).

---

[1]) Wenn Silas und Timotheus in Beroea zurückblieben (17, 14), so scheint es, dass man damit bloss die Flucht des Paulus maskiren und ihren Erfolg sichern wollte. Wenigstens die Apostelgeschichte weiss nichts davon, dass sie dort etwa das so hoffnungsvoll begonnene Werk des Paulus fortführen sollten; denn Paulus lässt sie durch die zurückkehrenden Begleiter auffordern, so schnell als möglich zu ihm d. h. nach Athen zu kommen, und erwartet sie daselbst (17, 15 f.). Freilich erwähnt sie nicht, dass beide wirklich dorthin kamen, da Tim. doch sofort wieder nach Th. geschickt wurde (1. Thess. 3, 1 f.) und wahrscheinlich sehr bald auch Silvanus nach Beroea, sodass beide erst in Korinth wieder von Makedonien her zu ihm kamen (18, 5), also thatsächlich Paulus in Athen allein blieb.

[2]) Dass die athenische Rede kein wörtliches Referat ist, folgt schon daraus, dass wahrscheinlich bei derselben keiner seiner Gefährten, der sie aus eigener Erinnerung aufzeichnen konnte, zugegen war (vgl. not. 1). Wenn trotz ihrer ausdrücklich zugestandenen relativen Erfolglosigkeit die Apostelgeschichte gerade durch sie die Heidenmissionspredigt des Apostels charakterisirt, wie durch

6. Die alte Herrlichkeit Korinths war bei der Niederwerfung der letzten griechischen Macht durch die Römer unter Mummius in Schutt und Trümmer gesunken (146 v. Chr.); aber jetzt war es bald ein Jahrhundert her, dass Julius Cäsar die neue Kolonisirung des Platzes begonnen hatte, und rasch war das neue Korinth, seit 27 v. Chr. der Sitz des Prokonsuls der römischen Provinz Achaja, wieder aufgeblüht. Die Lage der Stadt am Isthmus, die mit ihren Häfen nach Osten und Westen den gesammten Welthandel des Orients und Occidents an sich zog, der Ruf der isthmischen Spiele und das milde Klima, die einen Strom von Fremden herbeiführten, häuften dort grosse Reichthümer zusammen. Dort blühten Künste und Wissenschaften, weltberühmt waren die korinthischen Säulen, weltberüchtigt aber auch die Ueppigkeit und das Sittenverderben der Stadt, deren Unzucht zum Sprüchwort geworden war (*κορινθιάζεσθαι, κορινθια κόρη*). Im Tempel der Aphrodite buhlten tausend priesterliche Dirnen der Göttin zu Ehren; im Blick auf das Leben und Treiben, das Paulus hier geschaut, ist jene Schilderung des Heidenthums geschrieben, die in den unnatürlichen Wollustlastern und in dem völligen sittlichen Indifferentismus gipfelt (Röm. 1, 21—32). Als Paulus hierher kam, richtete er sich sofort auf längeres Bleiben ein; er suchte und fand bei einem Volks- und Handwerksgenossen Arbeit, bei einem pontischen Juden Aquila mit seinem Weibe Priskilla, der kürzlich von Italien hierher gekommen war, nachdem die Juden durch das Edikt des Kaisers Claudius (Suet. Claud. 25) aus Rom vertrieben waren, und der ohne Frage erst von ihm sammt seinem Hause bekehrt ist. Er begann auch hier, wenn auch keineswegs ausschliesslich, seine Wirksamkeit in der Synagoge; doch scheint von vorn herein sein Verhältniss zur Judenschaft ein gespanntes gewesen, und seine Wirksamkeit erst eine intensivere geworden zu sein, als Silas und Timotheus ankamen, und letzterer durch die Nachrichten, die er aus Thessalonich brachte, ihn der Sorge um die dortige Gemeinde grossen Theils entledigte (1. Thess. 3, 6 f.). Das aber muss sofort die Feindseligkeit der Juden gegen ihn auf ihren Höhepunkt getrieben haben, so dass es zum völligen Bruche mit der Synagoge kam. Wie einst im pisidischen An-

---

die antiochenische seine Synagogenpredigt (Act. 13), so muss das, was der Verfasser von ihr gehört hatte und in freier Weise wiederzugeben sucht, ihm besonders charakteristisch für die Art derselben, wie er sie oft genug mit angehört haben wird, erschienen sein. In der That fordert er auch hier nach der Verkündigung des Einen wahren Gottes, mit der er an ihr religiöses, ihr geschichtliches und ihr humanes Bewusstsein anzuknüpfen sucht, Angesichts des nahenden Gerichtes zur Sinnesänderung auf, sowie zu dem durch seine Auferweckung Allen ermöglichten Glauben an Jesum (vgl. Nr. 4. not. 1). Unter den Wenigen, die in Athen gläubig geworden, werden ein Mitglied des Areopag Namens Dionysius und ein Weib Namens Damaris genannt.

tiochien, soll auch hier Paulus ausdrücklich erklärt haben, dass er ihnen die Verantwortung für ihr Verderben überlassen müsse, wenn er nunmehr sich ausschliesslich zu den Heiden wende. In demonstrativer Weise verliess er die Synagoge und wählte das nahegelegene Haus eines Proselyten Namens Titius Justus zu seinem Standquartier. Allein wie es schon bisher ihm an einzelnen Erfolgen nicht gefehlt hatte, so scheint diese Katastrophe auch eine Spaltung in der Synagoge selbst zur Folge gehabt zu haben; der Synagogenvorsteher Krispus trat mit seinem ganzen Hause zum Christenthum über und wurde von Paulus selbst getauft (Act. 18, 1—8, vgl. 1. Kor. 1, 14). Die Folge seiner anderthalbjährigen Wirksamkeit in Korinth (18, 11) war, dass sich hier eine bedeutende Gemeinde sammelte, die Paulus im Grossen und Ganzen später als eine heidenchristliche anreden konnte (1. Kor. 12, 2), wenn es auch immerhin eine nicht unbeträchtliche Minorität von Juden in ihr gab. Dieselbe gehörte aber ganz überwiegend den niederen Ständen an (1. Kor. 1, 26 ff.)[1]), weshalb Paulus sich nie von der Gemeinde verpflegen liess, sondern nach wie vor von dem Ertrage seines Handwerks lebte und von Unterstützungen, welche ihm seine geliebten Philipper sandten (1. Kor. 9, 18. 2. Kor. 11, 7. 9. Phil. 4, 15).

Die chronologische Bestimmung der 1½ Jahre, die Paulus in Korinth wirkte, ist sehr unsicher. Sueton nennt das Jahr des Judenedikts nicht, und ob das von Tacitus (Ann. 12, 52) erwähnte Edikt des Jahres 52 dasselbe ist, bleibt sehr fraglich. Wäre aber auch das Jahr 52 gesichert, so lässt doch die Nachricht, dass Aquila neuerdings (προσφάτως) nach Korinth gekommen war (Act. 18, 2), immer noch einen ziemlichen Spielraum. Wie lange nach dem sogen. Apostelkonzil, das man gewöhnlich 52 ansetzt (§ 14, 3), Paulus von Antiochien aufbrach, wie lange seine Visitationsreise in Syrien, Cilicien und Lykaonien, wie lange sein Aufenthalt in Galatien, Philippi und Thessalonich währte, dafür fehlt uns jeder Anhalt. Die gewöhnliche Berechnung auf die Jahre 53/54 ist also völlig unsicher, wenn man auch immerhin, da Claudius

[1]) Man hat dies vielfach darauf zurückgeführt, dass Paulus, durch den geringen Erfolg des athenischen Versuches, sich mit der griechischen Philosophie einzulassen, entmuthigt, sich hier einer besonders schlichten Verkündigung des Evangeliums befleissigte, welche die höher gebildeten Stände nicht anzuziehen vermochte. Allein die Grundsätze über seine Predigtweise, die er 1. Kor. 2, 1—5 entwickelt und wonach er es prinzipiell ablehnt, dieselbe mit Rhetorik und Philosophie aufzuputzen, liegen so tief begründet in seiner Auffassung von Wesen und Wirkung der Heilsbotschaft, dass sie sicher nicht die Frucht vereinzelter Erfahrungen sind. Dass den durch ihre Rhetoren und Philosophen verwöhnten Gebildeten Korinths das Evangelium eine Thorheit blieb (1. Kor. 1, 22 f.), konnte er durch seine Predigtweise nicht herbeiführen und nicht ändern. Uebrigens fehlte es nicht ganz an Wohlhabenderen in der Gemeinde (1. Kor 11, 21—33), zu denen sicher auch der erstgetaufte Heide, Stephanus, der seine Dienste ganz der Gemeinde widmen konnte (1, 16. 16, 15), und Cajus (1, 14), bei dem Paulus später zu herbergen pflegte (Röm. 16, 23), gehörten. Auch lernen wir an letzterer Stelle den Stadtkämmerer Erast unter ihren Gliedern kennen.

54 starb, die Ankunft des Paulus in Korinth kaum später ansetzen kann.

7. Auch die Wirksamkeit des Paulus in Korinth scheint indirekt wenigstens durch die Agitationen der feindlichen Juden gegen ihn ein Ende gefunden zu haben. Der neue Synagogenvorsteher Sosthenes war es wohl, der ihn vor den Richterstuhl schleppen liess und ihn wegen Verbreitung einer gesetzwidrigen Religion verklagte. Prokonsul war damals Jun. Anaeus Gallio, der Bruder des Philosophen Seneca, der ihn wegen seiner Menschenfreundlichkeit rühmt. Derselbe wies die Klage als eine lediglich innerjüdische Lehrstreitigkeit ab, und der enttäuschte (jüdische) Pöbel liess es den Synagogenvorsteher entgelten, dass er die Klage wider den verhassten Ketzer nicht erfolgreicher vertreten hatte. Dennoch scheint der Zwischenfall den Apostel bewogen zu haben, nach etlichen Tagen die Stadt zu verlassen (Act. 18, 12—17). In der Hafenstadt Kenchreae schiffte er sich nach Syrien ein, nachdem er zuvor, um ein Gelübde zu lösen, das er wohl gethan für den Fall, dass Gott ihm Segen zu seiner korinthischen Mission und eine ungefährdete Heimkehr bescheere, dort sein Haar geschoren hatte. Man landete in Ephesus, wo Aquila und Priskilla zurückblieben; auch Paulus verweilte dort kurze Zeit und begann in der Synagoge zu wirken. Als man aber in ihn drang zu bleiben, schlug er es ab und versprach nur, mit Gottes Hülfe wiederzukommen. Er schiffte sich nach Caesarea ein; ging von dort aus auf einen kurzen Besuch nach Jerusalem und kehrte seinerseits von dort nach Antiochien zurück, das er immer noch als sein eigentliches Standquartier betrachtete (Act. 18, 18 bis 22)[1]. In den korinthischen Aufenthalt aber fällt unseres Wissens der

[1] Die mit der Haarschur in Kenchreae vollzogene echt jüdische Frömmigkeitsübung steht mit seiner Gesetzeslehre keineswegs im Widerspruch, da derartige Privatgelübde weder gesetzlich vorgeschrieben waren, noch als etwas Heilsnothwendiges übernommen werden konnten. Dass es aber, um die gesetzliche Frömmigkeit des Paulus ins Licht zu stellen, erdichtet sei, wird schon durch die Darstellung ausgeschlossen, welche nicht einmal die Beziehung auf Paulus hinlänglich klar hervortreten lässt. Ebenso wenig kann die mit dem blossen ἀναβάς 18, 22 angedeutete Reise nach Jerusalem erdichtet sein, um den Gesetzeseifer des Paulus zu zeigen und sein gutes Verhältniss zur Urgemeinde ins Licht zu setzen, da sie dann eben deutlicher bezeichnet und mehr von ihr erzählt wäre. Dass es eine Festreise war, um deretwillen er seinen Aufenthalt in Ephesus so abkürzte, wird lediglich aus dem zweifellos unechten Zusatz in 18, 21 erschlossen, dessen Einbringung nach 20, 16 auf der Hand liegt. Dagegen liegt es nahe, dass er den Silvanus, der nach Vollendung der Reise natürlich nach Jerusalem zurückkehrte, dorthin begleitete; denn obwohl weder Silvanus noch Timotheus seit Act. 18, 5 wieder erwähnt sind, so ist doch wohl die Begleitung beider bei der Abreise von Korinth vorausgesetzt. In diesen Aufenthalt verlegt nun Volkmar nach Wieseler und älteren Vorgängern (§ 14, 3) die Verhandlungen Gal. 2 und lässt den Apostel sogar im folgenden Jahre noch einmal mit einer Spende nach Jerusalem gehen, welche Reise die Apostelgesch. 11, 30 nur antizipirt habe, und bei der Dankesvisite des Petrus in Antiochien den Gal. 2 erzählten

Beginn der schriftstellerischen Thätigkeit des Apostels in den beiden Thessalonicherbriefen.

§ 16. Paulus als Schriftsteller.

1. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts sind uns 13 paulinische Briefe überliefert; über den Hebräerbrief waren Anfangs die Ansichten getheilt, und er bedarf daher einer besonderen Betrachtung. Wenn der Brief an Philemon nur gelegentlich bei Tertullian erwähnt wird, so zeigt schon der muratorische Kanon, dass es nur an seinem theologisch nicht bedeutenden Inhalte liegt, wenn derselbe nicht, wie die anderen, citirt wird (§ 9, 4)[1]. Es hängt mit der Geschichte der Kanonbildung zusammen, dass vor Irenäus sich nur ein ausdrückliches Citat einer paulinischen Weissagung bei Athenagoras findet (§ 7, 7). Namentlich erwähnt wird nur auf ganz bestimmten Anlass hin der erste Korintherbrief bei Clemens von Rom und der Philipperbrief bei Polykarp (§ 6, 1). Durch die kirchliche Ueberlieferung sind also unsere dreizehn Briefe ganz gleichmässig bezeugt. Dabei bleibt es auch, wenn wir die schriftstellerischen Anklänge vor dem Zeitalter des Irenäus in Betracht ziehen, welche das Vorhandensein und die Einwirkung dieser Briefe bezeugen. Nicht einmal die Verwerthung des Römerbriefes, so allseitig er bekannt ist, zeigt sich als eine so hervorragende, wie wir es nach Umfang und Bedeutung seines Inhaltes erwarten sollten. Vielmehr tritt als der am stärksten benutzte, wenigstens bis auf Justin, entschieden der erste Korintherbrief hervor, während vom zweiten sich nur die schwächsten, dürftigsten und spätesten Spuren zeigen. Selbst der Galaterbrief ist keineswegs so stark gebraucht, dass er irgend vor den anderen kleineren Paulinen, die der Natur der Sache nach nicht eine Benutzung erwarten lassen, wie die drei grossen Briefe, hervorträte, wohl aber, wenigstens in der Zeit vor Justin, der Epheserbrief, gegen den dann wieder der ihm so nahe verwandte Kolosserbrief ganz zurücktritt. Auch die Verwerthung des Philipperbriefes, obwohl sie schon bei Clemens beginnt, entspricht der Thatsache, dass derselbe bei Polykarp ausdrücklich erwähnt wird, durchaus nicht. Von den Thessalonicherbriefen finden sich weitaus die zahlreicheren, bedeutenderen und sichereren Anklänge an den zweiten. Vor Allem aber entspricht der Annahme, dass die Pastoralbriefe irgendwie durch die Ueberlieferung

---

angeblichen Bruch mit Paulus eintreten (§ 14, 6). Vgl. Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief. Zürich 1887.

[1] Ueber das Fehlen der Pastoralbriefe im Kanon des Marcion vgl. § 8, 6 und über die angebliche Vertheidigung ihrer Echtheit im muratorischen Kanon § 10, 2, not. 2.

weniger gesichert seien, ihre Benutzung keineswegs. Dieselben zeigen sich von Anfang an und in weitem Umfange in der kirchlichen Literatur wirksam; auch lässt sich nirgends ein irgend greifbarer Unterschied in dem Grade der Benutzung einzelner erkennen, die ungefähr ihrem Umfang entspricht und dadurch dem 1. Tim. sogar einen gewissen Vorrang verleiht. Die Belege dafür vgl. § 6, 7. 7, 4. 7. Es muss aufs Bestimmteste behauptet werden, dass es für die Kritik der paulinischen Briefe in der Ueberlieferung an jeder Handhabe fehlt.

Als eine geschlossene Sammlung, von deren Reihenfolge man reden kann, erscheinen die paulinischen Briefe zuerst bei Marcion (§ 8, 6). Bei ihm stehen Gal., Kor. (2), Röm. voran, dann folgen Thess. (2), Eph., Kol., Phil., endlich, da die Pastoralbriefe fehlen, Philem. als der einzige Privatbrief. Obwohl die ersten vier und die zweiten 5 unter sich in ihrer Zeitfolge stehen, so lässt sich doch zweifeln, ob ihre Anordnung nach derselben eine beabsichtigte ist; denn, da die Thessalonicherbriefe ohne Frage die ältesten sind, müssten dann die ersten 4 und die zweiten 5 als zwei Kategorien paulinischer Briefe mit Bewusstsein unterschieden sein, wofür sich in der Ueberlieferung nirgends ein Anhalt zeigt. Auch der muratorische Kanon (§ 10, 2) giebt zwar nur den Inhalt der vier ersten (freilich in der Ordnung: Kor., Gal., Röm.) an, die er so von den anderen absondert und als die wichtigsten zu betrachten scheint, zählt aber dann die Gemeinden, an die Paulus schrieb, in ganz anderer „Ordnung“ auf (Kor. Eph. Phil. Kol. Gal. Thess. Röm.). Da die Versuche, eine bestimmte Reihenfolge der Briefe bei Tertullian nachzuweisen, vergeblich sind (§ 9, 4. not. 1), so kann von einer solchen erst die Rede sein bei den Bibelhandschriften, welche behufs der kirchlichen Vorlesung dieselben zusammenstellten. Von diesen aber müssen schon die ältesten, aus denen die Peschittha übersetzt ward, dieselbe Ordnung gehabt haben, die mit ganz geringen Ausnahmen (vgl. den Cod. Clarom., der noch Kol. vor Phil. stellt) unsere griech. Codices, die Verzeichnisse des Athanasius, Amphilochius u. A. zeigen, und die wir noch heute haben (Röm. Kor. Gal. Eph. Phil. Kol. Thess. Tim. Tit. Philem.). Dass der Römerbrief unter ihnen voransteht, ist begreiflich genug; dass aber die übrigen nach dem Umfange geordnet seien, wie Reuss, Ewald und besonders Laurent (Neutestamentliche Studien, Gotha 1866) behaupten, ist doch sehr zweifelhaft, weil sich dadurch weder die Stellung von Gal. vor Eph., noch die Trennung der gleichzeitigen Eph. und Kol. durch Phil. erklärt. Eine sichere Erklärung jener Ordnung vermögen wir nicht mehr zu geben. Näheres vgl. bei Zahn, Bd. 2 III, 1.

2. Dass uns Alles erhalten ist, was Paulus geschrieben hat, ist bei der grossen Ungleichheit der Verbreitung und Benutzung, die wir in der Zeit vor Irenäus wahrnehmen, von vorn herein nicht sehr wahrscheinlich; ebenso wenig freilich, dass uns eine grössere Anzahl bedeutenderer Briefe verloren gegangen ist. Dass die ältesten unter den uns erhaltenen wirklich auch seine ersten waren, wird sogar aus einigen Andeutungen in ihnen (1. Thess. 5, 27. 2. Thess. 2, 15. 3, 17) überwiegend wahrscheinlich; und

sicher ist nur, dass der 1. Kor. 5, 9 erwähnte Brief des Paulus an die Korinther und der Kol. 4, 16 erwähnte Brief an die Laodicener verloren gegangen sind.

Nur dogmatische Befangenheit kann bestreiten, dass 1. Kor. 5, 9 von einem Briefe die Rede ist, den Paulus vor unserem ersten nach Korinth geschrieben hat (vgl. J. G. Müller, De tribus Pauli itineribus Kor. susc. Basel 1831 und noch L. Schulze), und dass derselbe irgendwie, wenn auch bruchstückweise, in unsere Korintherbriefe hineingerathen sei, ist eine ganz unerweisliche Hypothese. Dagegen wird sich die Vermuthung, dass zwischen unserem ersten und zweiten Korintherbrief noch einer von Paulus geschrieben sei, uns nicht bewähren, geschweige denn dass derselbe noch in 2. Cor. 10—13 erhalten wäre. Der nebst einem vorangehenden Schreiben der Korinther armenisch erhaltene Brief des Paulus an sie (ed. Wilkins, Amsterd. 1715, vgl. Fabricius Cod. apocr. Ni. Ti. II. p. 666 ff.) ist zwar noch von Rinck als echt vertheidigt (Das Sendschreiben der Kor. etc. Heidelberg 1823), aber ohne Frage ein aus paulinischen Phrasen zusammengestoppeltes Machwerk (vgl. Ullmann in den Heidelberger Jahrb. 1823, 6. Zahn, Bd. 2. VIII, 4). Die Vermuthung, dass der Kol. 4, 16 erwähnte Brief Pauli in unserem sogen. Epheserbrief enthalten sei, wird sich uns ebenfalls nicht bewähren. Der im Mittelalter viel verbreitete (§ 12, 5 not. 2) Brief Pauli an die Laodicener (Fabr. Cod. apocr. Ni. Ti. II. p. 873, vgl. Anger, Ueber den Laodicenerbrief, Leipz. 1873) ist eine ganz haltlose Kompilation aus dem Kol.- und Philipperbrief. Vgl. Zahn, Bd. 2. VIII, 2. Völlig grundlos hat man aus Phil. 3, 1 auf verloren gegangene Briefe des Paulus an die Philipper geschlossen, oder in Röm. 16 nur noch Reste eines ausführlicheren Schreibens an die Epheser gefunden. Hieron. (De vir. ill. 12) und Augustin (ep. 153 ad Maced.) erwähnen auch einen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, der wohl auf Grund von Act. 18, 12 fingirt ist (Fabr. Cod. aprocr. Ni. Ti. II. p. 891 ff. Vgl. Gelpke, De familiaritate, quae Paulo cum Seneco phil. interf. traditur 1813, Baur, Seneca und Paulus, in d. Zeitschr. f. wiss. Th. 1858, 2. Zahn, Bd. 2. VIII, 5).

Umgekehrt liegt ja die Frage sehr nahe, ob die dreizehn Briefe, von denen die meisten erst über ein Jahrhundert nach dem Tode des Paulus ihm ausdrücklich beigelegt werden, wirklich von ihm herrühren. Zwar sahen wir, wie unwahrscheinlich es ist, dass im zweiten Jahrhundert, wo man für die Autorität der Apostel noch garnicht auf ihre Schriftdenkmäler zurückging, eine grössere Reihe von Briefen ihm untergeschoben sei (§ 7, 7). Aber das schliesst nicht aus, dass in der früheren Zeit nach dem Tode des Paulus, wo das Bedürfniss nach apostolischer Weisung oder Zusprache noch lebendig in seinen Gemeinden war, Schüler von ihm sich in seinem Namen an die Gemeinden wandten, wie ja dergleichen schon nach 2. Thess. 2, 2 geschehen zu sein scheint. Die Kritik richtete sich zunächst schon bei Eichhorn und de Wette gegen die Pastoralbriefe, demnächst besonders gegen den Epheser- und 2. Thessalonicherbrief. Die Tübinger Schule verwarf nach dem Vorgange Baur's alle kleineren Briefe

ausser den 4 grossen Lehr- und Streitbriefen an die Römer (mit Ausnahme von Kap. 15. 16), Korinther und Galater. Allein es erhob sich in der Schule selbst eine Reaktion, und man sprach den 1. Thess.-, Phil.- und Philemonbrief wieder dem Apostel zu, selbst der Kolosser- und 2. Thessalonicherbrief ist ganz oder theilweise in der neueren kritischen Schule vertheidigt worden, bis die radikale neueste Kritik (vgl. § 4, 2, not. 2) wieder alle paulinischen Briefe für erdichtet erklärte.

3. Paulus hat seine Briefe nicht eigenhändig geschrieben, sondern diktirt. Röm. 16, 22 grüsst sein Amanuensis, ein gewisser Tertius, und die Art, wie er es Philem. v. 19 ausdrücklich betont, dass er mit eigener Hand schreibe, zeigt unzweifelhaft, dass er es für gewöhnlich nicht that. Der natürlichste Grund wird immer bleiben, dass er im Schreiben ungeübt war; denn seine Hand, die mehr an das Führen des Handwerkszeugs als der Feder gewöhnt war, konnte nur grosse (vielleicht etwas unförmliche) Buchstaben malen (Gal. 6, 11). Manches Abgerissene und Inkorrekte in seiner Schreibweise erklärt sich wohl am natürlichsten daraus, dass er diktirte. Dennoch hat der Apostel früh das Bedürfniss gefühlt, dem diktirten Briefe noch etwas eigenhändig Geschriebenes hinzuzufügen (2.Thess. 3, 17 f.), und wenn es zunächst nur ein Schlusssegenswunsch war. Es scheint das 2, 2 erwähnte Vorkommniss (Nr. 2) gewesen zu sein, welches ihn bewog, dem von fremder Hand geschriebenen Briefe dadurch zugleich ein Beglaubigungszeichen aufzudrücken, und er hat sich damals vorgenommen, dies fortan in jedem seiner Briefe zu thun. Im Galaterbriefe hat sich diese eigenhändige Nachschrift zu einer dadurch sehr nachdrücklich hervortretenden Schlusswarnung und -mahnung ausgedehnt (6, 11—18). Im ersten Korintherbriefe bezeichnet Paulus das Schlusswort ausdrücklich als eigenhändig geschrieben (16, 21—24) und ebenso im Kolosserbrief (4, 18). Es ist aber auch kaum zu bezweifeln, dass er es in den anderen Gemeindebriefen ebenso gehalten haben wird, auch wo er es nicht ausdrücklich andeutet.

Die paulinischen Briefe sind uns im Ganzen in unseren Handschriften durchaus übereinstimmend erhalten. Seit den Beiträgen zur Kritik der paul. Briefe von Weisse (ed Sulze. Leipz. 1867) und Hitzig (1870) hat man vielfach gesucht, eine Reihe von Interpolationen in ihnen nachzuweisen (vgl. Holsten, das Evang. des Paulus, Berl. 1880 und die Hypothesen zu 2. Kor. 6, 14—7, 1. Röm. 15. 16), und so z. B. einen echten Kern aus unserm Kol.- und 2. Thess. oder den Pastoralbriefen herauszuschälen. Eine Uebersicht über sämmtliche Interpolationshypothesen nebst eigenen Versuchen giebt C. Clemen, die Einheitlichkeit der paulin. Briefe. Gött. 1894. Laurent (NTl. Studien) hat eine Reihe von Stellen als spätere Randbemerkungen des Apostels auszuscheiden gesucht.

4. Alle dreizehn Briefe beginnen mit einer Zuschrift, in welcher der gangbare griechische Briefeingang (*χαίρειν* oder *χαίρειν λέγει*, vgl. Jak. 1, 1. Act. 23, 26) sich zu einem ausführlichen Segenswunsch erweitert, der in der Form eines selbständigen Satzes sich von der eigentlichen Briefadresse loslöst[1]). In dieser nennt sich Paulus zunächst selbst, doch ohne jeden Zusatz nur in den Thessalonicherbriefen, ausser Philem. v. 1 (*δέσμιος Χρ. Ἰ.*) meist als Apostel, und zwar mit Hinweis auf den Ursprung seines Apostolats; im Römer- und Titusbrief vorher noch in allgemeinerer Weise als *δοῦλος Χρ. Ἰησ.* oder *θεοῦ* (Röm. 1, 1—5. Tit. 1, 1—3). Wenn er sich im Philipperbrief nur *δοῦλος Χρ. Ἰησ.* nennt, so geschieht das, weil er sich dort mit Timotheus zusammen charakterisirt. Paulus hat nemlich durch die Lostrennung des selbständigen Segenswunsches doch nicht die Zuschrift zu einer blossen Briefadresse herabgesetzt, und nicht bloss sich als Briefschreiber und die Leser als Briefempfänger bezeichnet, sondern sich als den Sender des Segenswunsches und die Leser als die Empfänger. Daher kommt es, dass er nicht selten bei ihm befindliche Freunde, besonders den Timotheus, an diesem Segenswunsch betheiligt, ihn wohl auch auf andere als die unmittelbaren Briefempfänger ausdehnt[2]).

---

[1]) Dies geschieht durch das *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* im Segenswunsch. Eine Ausnahme machen nur die Pastoralbriefe, wo diese Wiederholung des Dativ fehlt, weil sie an einzelne Personen gerichtet sind; denn im Brief an Philemon werden neben diesem noch andere Personen mit genannt, und darum folgt das gewöhnliche *χάρις ὑμῖν* (v. 1—3). Dass Paulus der Schöpfer dieser christlichen Briefform sei, wird ohne ersichtlichen Grund angenommen. Allerdings findet sie sich bei Jakobus noch nicht (vgl. auch 3. Joh. 1), wohl aber in den Petrusbriefen, Jud. v. 1 f., 2. Joh. v. 1—3 und vor Allem Apok. 1, 4.

[2]) Weder kann der neben ihm in der Zuschrift Genannte der Konzipient des Briefes sein, da in dem einzigen Falle, wo wir den Konzipienten kennen (Nr. 3), dieser nicht in der Zuschrift genannt wird, noch, wie immer noch gewöhnlich angenommen wird, der Mitbriefsteller. Denn wenn er auch in den Thessalonicherbriefen mehrfach zugleich im Namen des Silv. und Tim. spricht, so redet er doch daneben oft auch von sich in erster Person und erzählt von Timotheus in dritter Person. Im Galaterbrief, wo er neben sich alle Brüder nennt, die bei ihm sind (1, 2), betont er so stark seine apostolische Autorität und berührt so viel rein Persönliches, dass jene in keinem Sinne als Mitbriefsteller gedacht werden können, so wenig wie der ganz unbekannte Sosthenes im 1. Korintherbrief, wo er soviel Anordnungen in apostolischer Vollmacht trifft, oder Timotheus im 2., wo er in heftiger Erregung die allerpersönlichsten Dinge verhandelt. Aber auch im Philipperbrief sagt er von Tim. die schmeichelhaftesten Dinge, und spricht soviel über seine subjektive Stimmung in der Gefangenschaft und gegen die Gemeinde, dass derselbe sich doch nicht in das Geschriebene mit einschliessen kann. Auch wenn er in dem einzigen Privatbrief an Philemon neben dem Adressaten, dem persönlich der ganze Brief gilt, noch eine Reihe Anderer nennt, so kann sich auf sie unmöglich der Inhalt des Briefes beziehen, sondern nur der Eingangsgruss, wie auch in den Korintherbriefen derselbe sich über den Kreis der eigentlichen Briefempfänger ausdehnt, im Philipperbrief die Gemeindebeamten ausdrücklich einschliesst. Uebrigens bezeichnet er die Gegrüssten bald als die bestimmten Gemeinden (Thess., Gal., Kor.), bald als die Christen an einem bestimmten Ort (Röm., Kol., Phil.), in beiden Fällen wohl sie als solche näher charakterisirend.

Der Segenswunsch selbst erscheint noch im ersten Thessalonicherbrief in der einfachsten Form (*χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*), nimmt aber bereits im zweiten die Reflexion auf den Ursprung des Gewünschten von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo auf, wenn auch kleine Variationen immer wieder sich finden[3]). Den Brief beginnt Paulus gern mit einer Danksagung, in welcher er sich alles Erfreuliche, was Gottes Gnade in den Lesern gewirkt hat, anerkennend vergegenwärtigt, und an die sich oft eine Fürbitte um das, was ihm noch zu wünschen übrig bleibt, anschliesst[4]). Im Uebrigen ist die formelle Gestaltung der Briefe nach Anlass und Zweck eine ausserordentlich verschiedene. Höchstens kann man sagen, dass der Apostel nach Erledigung der Hauptpunkte, die er zu behandeln hat, gern noch eine Reihe allgemeiner Ermahnungen anfügt, die mit dem Hauptzweck des Briefes zum Theil in keinem Zusammenhange mehr stehen. Doch sind auch sie an Umfang und Inhalt überaus verschieden. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, dass Alles, was von Grüssen, Aufträgen und sonstigen Externis oder Personalien hinzuzufügen ist, am Schlusse sich findet; doch ist auch dies Element seiner Briefe weder den paulinischen ausschliesslich eigenthümlich, noch tritt es in ihnen allen in gleichem Maasse hervor. Der Briefschluss ist keineswegs in stereotyper Weise gleichmässig gestaltet, wie schon aus der sehr verschiedenen Art erhellt, in welcher Paulus den Briefen eine eigenhändige Unterschrift (Nr. 3) hinzuzufügen pflegt; selbst der Schlusssegen, in dem er den Lesern die Gnade unseres Herrn Jesu Christi anzuwünschen pflegt, weist mancherlei Variationen auf[5]).

---

[3]) Abgeschen von dem Fehlen des *ἡμῶν* nach *πατρὸς* in 2. Thess. 1, 2 fehlt im Kolosserbrief das *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, im Galaterbrief schliesst sich an *Ἰησ. Χρ.* eine zu dem Inhalte des Briefes in Beziehung stehende Hinweisung auf das Heilswerk Christi an, die mit einer Doxologie schliesst (1, 3—5). In den Timotheusbriefen lautet er: *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, im Titusbrief: *χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θ. πατρ. καὶ Χρ. Ἰησ. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.* Uebrigens ist auch diese Gestaltung des christlichen Segenswunsches, in dem sich mit dem an das *χαίρειν* des Briefstils anklingende *χάρις* das echt jüdische Schalom verbindet, schwerlich spezifisch paulinisch, da das *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* auch in den Petrusbriefen und der Apokalypse erscheint, die Reflexion auf den Ursprung des Gewünschten von Gott und Christo 2. Joh. 3 und Apok. 1, 4 f., und das *ἔλεος* 2. Joh. 3 und Jud. v. 2.

[4]) Nur im Galaterbrief tritt sofort die strenge Rüge an ihre Stelle, wie im zweiten Korintherbrief eine Danksagung für die ihm erwiesene Gnade, die freilich in einen Dank für das, was Gott ihm an der Gemeinde auszurichten gegeben hat, ausmündet (2, 14 ff.), im Epheserbrief allein geht ihr eine feierliche Lobpreisung Gottes für seine Heilsthaten voran. Selbst im Philem. und 2. Tim. fehlt die Danksagung nicht, während 1. Tim. und Tit. sofort mit Aufträgen beginnen.

[5]) Abgesehen von dem Fehlen des Gen. bei *ἡ χάρις* (Kol. 1 Tim. Tit.) und dem Wechsel des *μεθ᾽ ὑμῶν, μετὰ πάντων ὑμῶν, μετὰ πνεύματος ὑμῶν* folgt im 1. Korintherbrief auf das *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ᾽ ὑμῶν* noch eine Liebes-

5. Wenn wir von Paulus einen so reichen literarischen Nachlass übrig haben, so liegt das keineswegs ausschliesslich daran, dass sich ihm in dem reichen Kreise seiner Gemeinden und in seiner umfassenden Wirksamkeit häufiger als Anderen Gelegenheit zu brieflicher Kommunikation darbot. Paulus hatte offenbar Neigung und Fähigkeit zu schriftstellerischer Thätigkeit, und es lag lediglich an den Verhältnissen, wenn er dieselbe nur in Briefen entfaltete. Es war ihm Bedürfniss, seine Gedanken zu entwickeln, sich in ihrer Darstellung des inneren Zusammmenhangs seiner Anschauungen, all ihrer Gründe und Konsequenzen bewusst zu werden[1]. Seine rabbinische Schulung hatte ihn gelehrt, eine These nach allen Seiten dialektisch zu begründen, sie durch Widerlegung dagegen erhobener oder von ihm antizipirter Einwände zu sichern, gegen Missverständnisse zu verwahren, durch ausführliche Schlussketten zu erläutern. Oft ist seine Logik etwas künstlich, so dass es schwer wird, seinem Grundgedanken zu folgen. Auch zu seinen Schriftargumentationen gab ihm seine Schriftgelehrsamkeit das reichste Material an die Hand. Bald benutzt er das ATliche Schriftwort in grosser Freiheit der Anführung und Verknüpfung, der Deutung und Anwendung, bald pocht er in echt rabbinischer Weise auf den Wortlaut oder ergeht sich in allegorisirenden Ausdeutungen. Es fehlt ihm nicht an schriftstellerischer Gewandtheit, die sich ebenso in der lehrhaften Entwicklung zeigt, wie in seiner Polemik und Apologetik, in seinen psychologischen Analysen, seinen farbenreichen Schilderungen vorchristlicher oder christlicher Zustände, seiner tiefen Erfassung und reichen Entwicklung der in den grossen Grundthatsachen des Evangeliums enthaltenen Heilsfülle. Unerschöpflich ist seine Paränese, die nicht selten die lehrhafte Ausführung lebensvoll unterbricht, in der Aufdeckung der tiefsten und reichsten Motive und in ihrer Zurückführung auf jene Heilsthatsachen. Dann weiss er sich wieder die Form der jüdischen Spruch-

---

versicherung an alle, im 2. tritt an die Stelle des einfachen Segenswunsches der volle dreifaltige apostolische Segen, wie im Römerbrief die grosse Schlussdoxologie, im Epheserbrief findet sich ein doppelter Segenswunsch in reicherer Fassung (6, 23 f.), im 2. Tim. heisst es: *ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.* Nur Apok. 22, 21 findet sich sonst noch der paulinisch klingende Schlusssegen: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων* und Hebr. 13, 25 *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν*; dagegen 1. Petr. 5, 14. 3. Joh. 15 der bekannte jüdische Abschiedsgruss.

[1]) Man mag über den Zweck des Römerbriefes denken, wie man will, immer wird man zugestehen müssen, dass die Ausführungen desselben weit über den nächsten Zweck hinausgehen; aber auch sonst stehen die lehrhaften Erörterungen des Apostels oft genug in gar keinem Verhältniss zu dem einfachen Anlass, der sie hervorruft. Vgl. Jülicher § 3, 3: „Unwillkürlich rückt er auch die kleinste Frage in eine höhere Sphäre und in einen grossen Zusammenhang hinein; er entscheidet nicht gern, ohne zu begründen, und seine Argumentationen pflegen bis in die tiefsten Tiefen, bis auf den Grund seines Glaubens selber hinabzuführen.“

weisheit anzueignen, Spruch reiht sich an Spruch, knapp, unverbunden, in der Form aufs Mannigfaltigste wechselnd, jeder strengen Disposition ermangelnd. Besonders auffallend zeigt sich letzteres auch überall da, wo er sich in Schilderungen und Aufzählungen von Tugenden und Fehlern, von Lebenslagen und Lebensbethätigungen ergeht. Allerdings aber tritt uns nirgends die kühle Objektivität des Schriftstellers entgegen, weil die lebensvolle Wärme des Briefschreibers in allen seinen Briefen pulsirt. Daher die häufigen Anreden, die immer wiederkehrenden Fragen, mit denen er seine Ausführungen fortspinnt. Paulus weiss gewaltig zu erschüttern, aber auch zu erheben und zu trösten, überall verbindet sich die Hoheit seines sittlichen Ernstes mit der Tiefe seines religiösen Gefühls, das oft einen begeisterten Ausdruck findet. Er ist nicht ohne Leidenschaft, unerbittlich geisselt er die Schwächen und Verirrungen der Leser, unheilbar weiss er den Gegner zu verwunden und verschmäht selbst die Waffen der Ironie und Satire nicht. Aber auch die weichsten Töne des Gemüths stehen ihm zur Verfügung, die Aufwallung heiligen Zorns stimmt sich zum rührendsten Ausdruck innigster Liebe herab, die Sprache der schwer gekränkten Liebe, wie der heissesten Sehnsucht weiss er zu reden, des jubelnden Dankes, wie des gepressten Schmerzes. Er kann mit liebenswürdiger Feinheit und schonender Zartheit gewinnen, er verschmäht sogar den sinnigen Scherz im Verkehr mit dem Freunde nicht[2]).

Eine vatikanische Handschrift enthält die Notiz, der Rhetor Longinus habe eine Aufzählung der grossen Redner mit Paulus, dem Tarser, geschlossen, den man auch den ersten nennen könne (vgl. Nagel, De judicio Longini. Altdorf 1772). Die Echtheit dieses Citats ist sehr zweifelhaft, jedenfalls beruht dies Urtheil auf völliger Verkennung. Paulus hat jedes Streben nach rhetorischer Kunst ebenso bestimmt abgelehnt, wie das nach philosophischer Bildung (§ 13, 3. not. 4). Was man früher de Pauli eloquentia geschrieben hat (Kirchmaier 1695. Baden 1786) oder von einer Logica und Rhetorica Paulina (Bauer. Hal. 1774. 82), ist verfehlt. Was an den paulinischen Briefen so ergreift, ist ihr Inhalt und ihre lebensvolle Wärme, nicht ihre Form. Seine Antithesen und Paradoxien, seine Wort- und Gedankenspiele zeigen den Reichthum und die Feinheit seines Geistes, sind aber keine Kunstmittel; seine Bilder, oft nur flüchtig angedeutet und fast ohne das Bewusstsein ihrer Bildlichkeit angewandt, oft weit ausgesponnen, selbst bis zu ausführlichen Allegorien, oft wunderlich mit einander vermischt, entbehren der rhetorischen Reinheit und des Maasses in der Durchführung.

6. Es hängt mit der schriftstellerischen Begabung des Apostels aufs

---

[2]) Es ist klar, dass bei einem so reichen Geiste, bei dem jeder Brief und jede Briefgruppe für sich die allergrössesten Verschiedenheiten in Form und Inhalt seiner Schriftstellerei zeigt, aus einer relativ neuen Gestalt derselben die Unechtheit eines Schriftstückes unmöglich erwiesen werden kann.

Engste zusammen, dass er seine Anschauung von dem Heil in Christo fast bis zur systematischen Vollendung abgerundet hat. Es ist aber eine ungeschichtliche Vorstellung, dass zugleich mit seiner Bekehrung sich seine Anschauung in dieser Weise ausgestaltet hat. Zwar wird seine Lebensführung, welche in der Bekehrung ihren Abschluss fand, und die in derselben gemachte individuelle Heilserfahrung immer irgendwie maassgebend für die Entwicklung seiner Anschauungen gewesen sein. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass erst allmählig das Bedürfniss in ihm erwacht sein kann, sich allseitig des inneren Zusammenhangs, wie der Voraussetzungen und Konsequenzen der ihm aufgegangenen neuen Heilswahrheit bewusst zu werden; und erst die Wege, welche ihn immer ausschliesslicher zur Heidenmission führten, und die Nöthigung, die Gesetzesfreiheit seiner heidenchristlichen Gemeinden gegenüber den Ansprüchen der judenchristlichen Eiferer zu begründen und sicher zu stellen, haben ihn dazu getrieben, das Eigenthümlichste an seiner Heilsverkündigung, seine tiefsinnige Auffassung des Christenthums als einer neuen Gnadenordnung und deren Verhältniss zu der ATlichen Heils- und Gesetzesoffenbarung nach allen Seiten hin auszubilden und zu begründen[1]). Es ist darum von vorn herein ein grosser Fehler, wenn die Tübinger Kritik das Lehrsystem der grossen Lehr- und Streitbriefe zum Maassstabe machen will für Alles, was von überlieferten paulinischen Briefen sich als echt bewähren soll. Aber dieser Fehler wird nur vergrössert, wenn man mit der Anerkennung des ersten Thessalonicher- oder des Philipperbriefes prinzipiell zugiebt, dass auch eine so viel unentwickeltere Anschauung, wie jener sie zeigt, und eine nach manchen Seiten so eigenthümlich entfaltete, wie sie in diesem sich findet, paulinisch sein könne, und dann doch bei anderen Briefen wieder in Allem, was nicht genau die Formen jenes Lehrsystems zeigt, ein Merkmal des Unpaulinischen sieht. Bei einem so reichen entwicklungsfähigen Geiste, wie dem des Apostels, können weder weitere Entfaltungen,

---

[1]) Schon eine Vergleichung der Korintherbriefe mit dem Galater- und Römerbrief zeigt doch unwiderleglich, dass die in der grossen Kampfeszeit seines Lebens ausgebildete Rechtfertigungslehre mit allen ihren Voraussetzungen und Konsequenzen keineswegs den ganzen Umfang seiner christlichen Anschauungen erschöpfte und ausschliesslich bestimmte; und doch kann eigentlich nur in der Frage nach dem Heilsgrund und den Bedingungen der Heilsaneignung von einer systematischen Abrundung derselben die Rede sein. Die Lehre von der Person Christi und von der Heilsbedeutung seines Todes, von der Gemeinde und von ihrer Entwicklung bis zu der bevorstehenden Vollendung hin ist doch in diesen Briefen nur durch gelegentliche Aussagen gestreift, die noch reicher weiterer Entwicklung fähig waren; und seine Anschauungen von der sittlichen Neugestaltung der natürlich-menschlichen Lebensverhältnisse durch den christlichen Geist sind sichtlich sogar in ihrer Entwicklung gehemmt durch das Vorwiegen des rein religiösen Interesses und durch die Vorstellung von der unmittelbaren Nähe der Parusie.

noch relative Umbildungen theologischer Anschauungen befremden und gegen Schriften, welche sie enthalten, das Vorurtheil der Unechtheit erwecken, sondern nur, wenn irgendwo die Spuren der religiösen Erfahrungen, die er gemacht, sich verlöscht zeigten oder Vorstellungen aufgenommen, die mit den aus jenen erwachsenen Anschauungen in direktem Widerspruch stehen. Denn so gewiss Paulus der eigentliche Dogmatiker unter den Aposteln ist, so würde man ihn doch völlig verkennen, wenn man ihn als den Urheber und Verfechter eines Lehrsystems betrachtete, das spekulativen, und nicht spezifisch-religiösen Motiven seinen Ursprung verdankt.

7. Die früher von Bolten (in s. Uebersetzung der NTlichen Briefe) und Bertholdt verfochtene Annahme, dass Paulus seine Briefe ursprünglich aramäisch geschrieben habe, widerlegt sich selbst. Als Hellenist sprach er das Griechische von Kindheit auf, las das alte Testament in der Uebersetzung der LXX (vgl. Kautzsch, De V. T. locis a P. ap. allegatis, Lips. 1869. H. Vollmer, Die alttest. Citate bei Paulus. Freiburg 1895) und blieb in seiner heidenchristlichen Wirksamkeit in beständigem Verkehr mit Griechischredenden[1]). Freilich war es nicht die griechische Büchersprache, die er schrieb, da griechische Literatur ihm fremd geblieben war (§ 13, 3, not. 4), sondern die (allerdings mit der *κοινή* verwandte) Volks- und Umgangssprache, die im Ausdruck religiöser Vorstellungen und Begriffe wesentlich durch die LXX beeinflusst war. Es fehlt seiner Sprache daher an klassischer Korrektheit, an dem Reichthum des Partikelgebrauchs und der Feinheit in der Anwendung der Modi, an kunstvollem Periodenbau. Unförmlich spinnen sich seine Sätze durch immer neue partizipiale oder relativische Anknüpfungen fort, oder sie werden durch immer neue präpositionelle Bestimmungen und eingeschaltete Relativsätze überladen; wo er es auf einen reicher entwickelten Periodenbau anlegt, scheitert er leicht daran, dass über ausgedehnten Zwischensätzen der angesponnene Faden verloren und die Rede anakoluthisch abgebrochen wird. Es ist ein stetes Ringen des Gedankens mit der Form; das Zuströmen immer neuer Gedanken, immer neuer Beziehungen, die er geltend machen will, raubt dem Ausdruck Ebenmaass und Abrundung. Dann wieder schreitet die Rede in kurzen, nur durch die einfachsten Partikeln verbun-

---

[1]) Auch siud ja seine Briefe sämmtlich an Griechischredende gerichtet, selbst der Römerbrief, da Rom längst eine urbs graeca geworden war, wie das ganze von Rom ausgehende und nach Rom gerichtete altchristliche Schriftthum zeigt. Daher ist auch die Annahme von Harduin, Bellarmin, Corn. a Lapide u. A., dass dieser Brief oder gar alle übrigen ursprünglich lateinisch geschrieben seien, eine tendenziöse Fiktion zu Gunsten der Vulgata, die selbst katholische Theologen längst aufgegeben haben.

denen Sätzen fort, sie wird abgerissen, der Ausdruck knapp, bis zur Dunkelheit elliptisch, sprunghaft wechselnd und jedes Gleichmaasses entbehrend. Es erhellt hieraus, dass es bedenklich ist, von einem paulinischen Stil zu reden (vgl. J. Hofmann, De stilo Pauli. Tüb. 1757). Die Gegenstände, über die er schreibt, sind zu mannigfaltig, die Stimmungen, die ihn beeinflussen, zu wechselnd, die freie Bewegung der Briefform hindert jede Ausbildung eines festen Stilgepräges. Dagegen hat Paulus sich allerdings eine sehr ausgeprägte Lehrsprache geschaffen; seine strenge Dialektik, sowie seine Neigung zum scharfen Formuliren, das Bedürfniss, seine Stellung im Streit der Gegensätze fest zu fixiren, haben sie ausgestaltet. Allein auch sie ist keineswegs ihm von vorn herein eigen gewesen, und wir können noch an manchen Punkten ihre allmählige Ausbildung verfolgen. Es war daher verfehlt, das Maass, in welchem seine technische Lehrsprache hervortritt, zum Maassstabe für die Kritik der als paulinisch überlieferten Briefe zu machen[2]). Vollends aber seinen lexikalischen Sprachgebrauch im weiteren Sinne, soweit er nicht unmittelbar durch seine Lehrbildungen beeinflusst ist, nach den vier Hauptbriefen statistisch festzustellen und danach Alles zu bemessen, was noch auf paulinischen Ursprung Anspruch machen will, ist ein offenbarer Fehlgriff. Jeder einzelne derselben zeigt eine Fülle von Hapaxlegomena, zeigt vielfältig verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache und die mannigfaltigsten Berührungen mit anderen NTlichen Schriften, da ja der Sprachschatz, aus dem sie alle schöpften, im Wesentlichen ein gleicher war. Gewiss zeigen die vier Briefe eine Reihe eigenthümlicher Lieblingsausdrücke, aber sie liegen sich auch zeitlich sehr nahe und bewegen sich vielfach, ihren Entstehungsverhältnissen entsprechend, in einem verwandten Gedankenkreise. Aber schon innerhalb ihrer selbst zeigt sich, wie leicht dieser oder jener Lieblingsausdruck einem umfangreichen Briefe gänzlich fehlt und wie wenig darum aus solchem Fehlen auf Unechtheit zu schliessen ist.

Die Beweise für die sich jeder Berechnung entziehende Vertheilung des lexikalischen Sprachguts über die verschiedenen Briefe liefert die Konkordanz bei jedem beliebigen Buchstaben. Unter α zeigt der Römerbrief 20, der 1. Kor.

[2]) Vor Allem zeigen schon die grossen Lehr- und Streitbriefe, dass ihm dieselbe nie zur Fessel oder zur mechanischen Gewohnheit geworden ist; auch in ihnen finden sich Partien, wo er sich in der Ausdrucksweise sehr frei bewegt und kaum eine Spur derselben zeigt; selbst der Wechsel einer mehr spezifisch christlichen und einer mehr allgemein religiös-sittlichen Ausdrucksweise tritt schon in ihnen gelegentlich hervor. Wie sie in der Kampfeszeit und für die Bedürfnisse derselben ausgebildet war, so tritt sie von selbst zurück, sobald die Gegensätze verschwinden oder zurücktreten, die sie hervorgerufen. Es widerspricht durchaus dem Reichthum des paulinischen Geistes, anzunehmen, dass er nicht, wenn das Auftreten neuer Gegensätze ihn zu neuen Fortbildungen seiner Lehranschauungen veranlasste, auch dafür eine neue Ausdrucksweise ausgebildet haben könnte.

24, der 2. Kor. 14, der Galaterbrief nur 1 Hapaxlegomenon. Dazu kommen aber noch je 8, 4, 3, 1 Worte, die jeder der Briefe mit einzelnen späteren, je 21, 23, 7, 8, die er mit anderen NTl. Schriften und je 16, 5, 4, 0, die er mit beiden zusammen gemein hat, so dass Röm. 65, 1. Kor. 56, 2. Kor. 28, Gal. 10 Worte hat, welche die anderen Briefe nicht haben, darunter Röm. u. 1. Kor. fast gleich viel Subst. und Verb., 2. Kor. am meisten Subst., Gal. fast nur Verba, 1. Kor. noch mehr Adj. als Subst. Darunter befinden sich Worte, wie *ανακρινειν*, das 10 mal in Kor., *απειθειν*, das 5 mal in Röm., mehrere, die dreimal in einem Briefe (vgl. besonders *ανεσις* in 2. Kor.) vorkommen. Dem gegenüber kann es nicht auffallen, wenn die Thessalonicherbriefe 4 + 2, Eph. 8, Kol. 11, Phil. 8, 1. Tim. und 2. Tim. je 17, Tit. 5, Philem. 5 Hapaxlegomena zeigen. Dazu kommen noch je 6 + 3, 7, 3, 8, 8 + 2, 2, 1, welche jeder dieser Briefe allein mit anderen NTl. Schriften, und je 4 + 4, 7, 1, 1, die sie mit späteren theilen, so dass den älteren gegenüber 1. Thess. 14, 2. Thess. 9, Eph. 22, Kol. 15, Phil. 17, 1. Tim. 25, 2. Tim. 19, Tit. 7, Philem. 4 eigenthümliche Worte hat, und zwar Eph., Kol. fasst gleich viel Subst. und Verba, 1. Tim. am meisten Subst., Thess., Phil. am meisten Verba, 2. Tim., Tit. ganz überwiegend Adjektiva. Vielfach kommt ein Wort nur in zweien der 4 grossen Briefe vor; 31 theilt Röm. mit 1. u. 2. Kor., 10 mit Gal., 13 1. u. 2. Kor. miteinander, 8 Kor. u. Gal. Unter diesen 62 sind 2 (*αντιμισθια, αμεταμελητος*), die sich überhaupt nicht mehr im N. T., 5 (*αγαθωσυνη, αγιωσυνη, απλοτης, αφθαρσια, απειναι*), die sich nur bei Paulus, 14, die sich nur noch in anderen Schriften, und 21, die sich bei beiden finden. Ebenso haben Eph. und Kol. unter sich 8 Worte (5 *ἅπ. λεγ.*), die Pastoralbriefe unter sich 10 (7 *ἅπ. λεγ.*) gemein. Dagegen fehlen von den Worten, die in den übrigen 3 vorkommen, in Röm. 2, 1. Kor. 5, in 2. Kor. 11, in Gal. 14. Darunter sind zwei, die nur noch in den Pastoralbriefen (*αφορμη, ατιμια*), 7, die ganz vorwiegend bei Paulus (*ακαθαρσια, ακροβυστια, αναθεμα, αποστολη, αδοκιμος, αλαττειν, απεκδεχεσθαι*), 23, die auch sonst überall häufig vorkommen. So fehlen in Röm. Worte, wie *αλλος, αδικειν*, 1. Kor. *αγαθος, αιωνιος*, 2. Kor. *αιμα, αποκαλυπτειν, αγειν, αρεσκειν*, Gal. *αδικια, αναγκη, αγαπητος, αγιος, αφρων, ασπαζεσθαι, απολλυναι, ασθενειν*. Unter den Worten, die in allen 4 Briefen vorkommen, findet sich doch nur *αρα ουν* ausschliesslich und *αγνοειν* vorwiegend bei Paulus, beide auch in den späteren Paulinen. Hiernach ist zu bemessen, wie bedeutungslos es ist, wenn im Philipperbrief *αμαρτια*, im 1. Thess. (Philem.) *αληθεια*, im 2. Thess. (Philem.) *αποστολος*, im Titusbrief *αδελφος*, im Philem. *ανθρωπος*, in beiden Thess. (Philem.) *αιων*, in beiden Tim. (Philem.) *αλληλων*, in 1. Thess., 1. Tim. *ακουειν*, in Phil. 1. Tim., Tit., Philem. *αγαπαν*, in Eph., Philem. und den Pastoralbriefen das bei Paulus so häufige *αν* fehlt. Vgl. die schlagenden Bemerkungen von Reuss gegen die neuere Kritik der Paulusbriefe (1887. § 73) und M. W. Adams, St. Pauls Vocabulary. Hartford Conn. 1895.

§ 17. Die Thessalonicherbriefe.

1. Der erste Thessalonicherbrief versetzt uns in die Zeit zurück, wo Paulus erst einige Wochen in Korinth gewirkt hatte und Timotheus mit Silas eben bei ihm eingetroffen war (Act. 18, 5. vgl. 1. Thess. 1, 1. 3, 6).

Noch steht ihm die Zeit seiner Wirksamkeit in Thessalonich aufs Lebendigste vor der Seele; die Begründung einer heidenchristlichen Gemeinde daselbst ist noch eine Neuigkeit, die in christlichen Kreisen aller Orten viel besprochen wird (1, 8 f.); noch fühlt sich der Apostel wie seiner Kinder beraubt und hat wiederholt die Rückkehr zu ihnen geplant (2, 17 f.). Endlich hat er von Athen aus den Timotheus zu ihnen gesandt, um sie zu stärken, und diese Reise ist es, von welcher derselbe so eben zurückgekehrt (3, 1—6)[1]. Die Nachrichten, welche er über das Glaubensleben der Gemeinde gebracht hatte, waren in der Hauptsache nur erfreulich (1, 3). Ihren Lehrer hatte die Gemeinde in gutem Andenken und sehnte sich herzlich ihn wiederzusehen (3, 6), ihren Liebeseifer gegen die makedonischen Brüder hatte sie in der viel frequentirten Handelsstadt schon vielfach durch Gastfreundschaft zu beweisen Gelegenheit gehabt (4, 10). Allein der Druck der Trübsal, unter dem sie von Anfang an gelitten (1, 6. 2, 14), hatte sichtlich eher zu- als abgenommen, sie hatten von ihren heidnischen Volksgenossen schwere Anfechtungen zu leiden, und das hatte viele kleinmüthig und muthlos gemacht (5, 14. 16 ff.). Dazu kam, dass die ungläubigen Juden ihnen einzureden versuchten, sie seien von schlauen, ehrgeizigen und selbstsüchtigen Betrügern irregeführt, die sich, nachdem sie die Verführten gründlich mit ihren Volksgenossen verfeindet, ihrerseits bei Zeiten aus dem Staube gemacht hätten, um sich der gerechten Strafe zu entziehen[2]. Wie viel oder wenig sie auch solchen Einflüsterungen das Ohr lieben, immer wurde durch sie die Feindschaft, die ihnen ihres neuen Glaubens wegen zu Theil wurde, eine um so empfindlichere. Um so mehr aber klammerte man sich unter dem Drucke der Gegenwart an die christ-

---

[1] Der auf ein Missverständniss von 3, 1 sich gründende Irrthum, dass unser Brief in Athen geschrieben sei, wie ihn schon alte Unterschriften desselben ausdrücken, ist von Böttger (Beiträge zur histor. krit. Einl. in die paulin. Schriften. Göttingen 1837) und Wurm (Tübinger Zeitschrift für Theol. 1833, 1) erneuert. Schrader und Köhler (Versuch über die Abfassungszeit der apostol. Schriften etc. Leipz. 1830) haben den Brief viel später angesetzt, jener, weil Paulus die Gemeinde schon wiederholt besucht habe, in die Zeit von Act. 20, 2 f., dieser wegen einer falschen Auslegung von 2, 16 gar in die Zeit nach dem Ausbruch des jüdischen Krieges.

[2] Dass die apologetischen Ausführungen des 2. und 3. Kapitels, welche noch de Wette, Bleek und Lünemann nur als naive Herzensergiessungen fassten, derartige Verleumdungen voraussetzen, wird heutzutage immer allgemeiner anerkannt. Dieselben können aber weder von Judenchristen herrühren, worauf doch im Grunde Lipsius (Stud. u. Krit. 1854, 4) hinauskommt, da es deren in Thess. kaum eine irgend namhafte und einflussreiche Anzahl gab (§ 15, 4), noch von Heiden, wie Hofmann, v. Soden (Stud. u. Krit. 1885, 2) und die neueren Kommentatoren wollen, sondern nur von den ungläubigen Juden, welche beanspruchten, ihren Landsmann nur zu gut zu kennen, wie deutlich aus der im Zusammenhange mit seiner Apologie gegen die Juden als Feinde des Evangeliums gerichteten Polemik (2, 14—16) erhellt. Vgl. Hilgenfeld, Hausrath, Sabatier und besonders P. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief. Berlin 1885.

liche Zukunftshoffnung an, welche mit der Parusie des Herrn die Erledigung von aller Trübsal in Aussicht stellte. Paulus hatte ja den baldigen Eintritt derselben, den er selbst noch zu erleben hoffte, verkündigt; und es fehlte in der Gemeinde nicht an Propheten, welche im Ueberschwang christlicher Begeisterung die Herrlichkeit des nahen Gottesreiches schilderten (5, 19 ff.). Je mehr man sich aber mit diesen Fragen über die letzten Dinge, die immer die Wissbegier der noch nicht gereiften Gläubigen reizen, beschäftigte, um so mehr wuchs die Erregung der Gemeinde. Es kam soweit, dass Viele, der nahenden Wiederkunft harrend und sich angeblich nur noch auf dieselbe vorbereitend, ihr bürgerliches Gewerbe verliessen und so der Wohlthätigkeit der Gemeinde oder gar ihren heidnischen Volksgenossen zur Last fielen (4, 11 f. 5, 14). Dies schwärmerische Treiben rief natürlich auf der anderen Seite wieder die nüchterne Kritik hervor, in der man die prophetische Begeisterung missachtete; man grübelte und stritt über Zeit und Stunde der Wiederkunft Christi (5, 1 ff.), statt sich ernstlich auf dieselbe bereit zu halten. Die Gemeindevorsteher aber, die sich bemühten, dem Unwesen nach beiden Seiten hin zu steuern, konnten ihre Autorität nicht aufrecht erhalten (5, 12 f.). Endlich waren die ersten Todesfälle in der jungen Gemeinde vorgekommen und hatten die Gemüther tief erregt, weil die so vorzeitig Verstorbenen der mit der Wiederkunft des Herrn anbrechenden Herrlichkeit verlustig zu gehen schienen (4, 13 ff.). Begreifen wir aus alledem, woher der Apostel von den Mängeln ihres Gläubens redet, denen er so gern durch einen neuen Besuch bei ihnen abhelfen wollte (3, 10), so zeigte doch auch ihr sittliches Leben das Bild einer jungen, noch unbefestigten Gemeinde. So sehr er ihre christliche Bruderliebe rühmt, so musste dieselbe doch immer noch zunehmen (3, 12. 4, 10); und obwohl er anerkennt, dass sie seine Vorschriften für christliche Lebensführung kennten und sich zur Norm nähmen (4, 1 ff.), so zeigen doch die ernsten Warnungen vor den heidnischen Kardinallastern, der Unzucht und Habgier (4, 3—8), dass ihre Befolgung noch Vieles zu wünschen übrig liess. Diese Gemeindezustände aber, wie sie Paulus aus den Mittheilungen des Timotheus kennen gelernt hatte, waren es, die ihn zum Schreiben seines ersten Briefes bewogen.

2. Mit Dank gegen Gott gedenkt Paulus ihres gegenwärtigen Glaubensstandes; wenn er aber ausdrücklich hervorhebt, dass er durch die gottesmächtige Wirkung seiner Verkündigung bei ihnen und die musterhafte Art, wie sie nach seinem, ja nach des Herrn Vorbilde das Wort unter viel Trübsal aufgenommen hätten, ihrer Erwählung gewiss geworden sei (1, 3—7), so will er durch diesen Hinweis auf den göttlichen Ursprung ihres Christenstandes sie ebenso zum Beharren in demselben stärken, wie

der Hinweis auf die Weltberühmtheit ihrer Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum sie ermuntern soll, sich diesen guten Ruf zu bewahren (1, 8—10). Sodann aber wendet Paulus sich gegen die Verleumdungen, durch die man sie an dem Werk der Gottesboten unter ihnen irre zu machen gesucht hatte. Er erinnert daran, wie die bitteren Erfahrungen, die er eben in Philippi gemacht hatte, und die schweren Kämpfe, unter denen er bei ihnen seine Wirksamkeit begann, nicht geeignet waren, ihm Freudigkeit zu seiner Verkündigung zu geben, wenn er nicht eine Gottesbotschaft im göttlichen Auftrage zu bringen gehabt hätte (2, 1 f.). Dass es nicht ein Irrwahn gewesen sei, den er aus unlauteren Motiven und mit unrechten Mitteln gepredigt, dafür beruft er sich darauf, dass er sie nicht mit Schmeichelreden überlistet, nicht Gewinn oder Ehre von den Menschen gesucht, sondern in zärtlichster, aufopfernder Liebe ihnen das Evangelium gepredigt habe, während er sich mühselig mit seiner Hände Arbeit sein Brod erwarb (2, 3—9). Er ruft sie selbst mit Gott zum Zeugen an, wie er auch nach ihrer Bekehrung in väterlicher Liebe unter ihnen gewirkt habe, und erinnert sie nochmals daran, wie sie sein Wort als Gottes Wort aufgenommen und die Wirksamkeit desselben erfahren hätten, indem es sie stark machte, die Feindschaft ihrer Volksgenossen ebenso standhaft zu erdulden, wie die Urgemeinde die der Juden (2, 10—16)[1]. Wenn er dann weiter schildert, wie er sich von Anfang an gesehnt habe, zu ihnen zurückzukehren, die er seine Freude und seinen Ruhmeskranz nennt, und nur durch die andauernde Feindschaft der Gegner daran verhindert sei (2, 17—20), wie es ihm keine Ruhe gelassen habe, bis er sich seines Gefährten entäussert habe und lieber allein geblieben sei, um sie durch ihn zu stärken unter den Trübsalen, die er ihnen vorausgesagt (3, 1—5), so ist klar, dass dies gegen die Verleumdung gerichtet ist, als habe er sich durch feige Flucht den von ihm selbst nicht erwarteten Verfolgungen entzogen und sie gleichgültig in ihrem Elende gelassen. Ist er doch selbst in seinem jetzigen Aufenthaltsorte in gleicher Noth und Bedrängniss, in

[1]) Wenn er aber in diesem Zusammenhange auf die Juden als die eigentlichen Feinde Christi und seines Evangeliums hinweist (2, 15 f.), so deutet das unzweifelhaft darauf hin, dass von ihnen jene Verleumdungeu ausgegangen waren, durch die sie sein Werk unter den Heiden zu stören suchten. Das ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος geht weder auf die Zerstörung Jerusalems, woraus man auf die Unechtheit des Briefes schloss, noch auf allerlei unserem Briefe gleichzeitige Exzesse der Prokuratorenwirthschaft in Judäa (W. Grimm, Stud. u. Krit. 1850, 4), geschweige denn auf das Edikt des Claudius de pellendis Judaeis (P. Schmidt), sondern auf die steigende Verstockung des Volkes, in welcher sich das Zorngericht Gottes über Israel vollzog, wie v. Soden u. Jülicher richtig erkannt haben. Dann ist auch kein Grund mehr, mit Schmiedel (Handkommentar II, 2. 2. Aufl. 1892) 2, 15 f. oder wenigstens 2, 16b (vgl. Spitta, Offenb. Joh. S. 501) als Glosse zu streichen.

der ihn die guten Nachrichten, die Timotheus gebracht, wie neu belebt und zu brünstigem Dank gegen Gott entzündet haben, der mit dem steten Gebet verbunden ist, dass Gott ihn wieder zu ihnen führe und inzwischen sie selbst stärke und vollende auf die Wiederkunft des Herrn hin (3, 6 bis 13)[2]. Nur wie nachträglich schliesst sich daran die Erinnerung an die Weisungen, die er ihnen hinsichtlich der christlichen Lebensführung gegeben, und die sich vorzugsweise auf die Reinerhaltung von den spezifisch heidnischen Lastern der Unzucht und der Habsucht beziehen (4, 1 bis 8). Von der Bruderliebe brauchte er nicht zu reden, und würde er nicht reden, wenn er nicht daran die Ermahnung knüpfen wollte, sich durch fleissige Arbeit die Mittel dazu zu verschaffen, statt durch Müssiggang und Bettelei dem Christenthum vor den Heiden Schande zu machen (4, 9—12). Die Art, wie sich daran seine Belehrungen über die letzten Dinge anschliessen, zeigt unzweifelhaft, dass die unruhige Beschäftigung mit den eschatologischen Fragen und die dadurch genährte krankhafte Erregung es war, was viele von einer geordneten Erwerbsthätigkeit abgelenkt hatte. Offenbar hatte Paulus, der selbst die Zukunft des Herrn so nahe erwartete, die Frage, was mit den etwa inzwischen Verstorbenen geschehen werde, nicht näher erörtert; und was er etwa von der Auferstehung bei der Parusie geredet, hatte bei der Antipathie des griechischen Geistes gerade gegen diese Vorstellung (vgl. Act. 17, 32) keinen rechten Anklang gefunden. Darum entwickelt er zunächst, wie in dem Glauben an die Auferstehung Christi und in seinem Worte, das ja alle seine Erwählten bei der Wiederkunft um ihn zu sammeln verheissen hatte (Matth. 24, 31), es begründet sei, dass bei der Wiederkunft Christi die verstorbenen Glieder der Gemeinde zuerst auferweckt und so mit den Ueberlebenden ganz gleichgestellt werden würden, um vom Herrn zu seiner Herrlichkeit eingeführt zu werden (4, 13—18). Was aber die Frage wegen der Zeit der Parusie anlangt, die jedenfalls plötzlich und unvermuthet hereinbrechen wird (vgl. Matth. 24, 43 f.), so begnügt er sich damit, zu einer ernsten Bereitung auf dieselbe zu ermahnen (5, 1—11). Auch in den allgemeinen Schlussermahnungen (5, 12—22) klingen noch vielfach die speziellen Verhältnisse an, auf die sich der Brief bezieht, wenn sie auch zweifellos über dieselben hinausgehen[3]. Nach einem volltönenden Segenswunsch,

[2] Der feierliche Gebetswunsch, mit dem dieser erste Theil des Briefes schliesst, sowie die Anknüpfung des Folgenden mit λοιπὸν οὖν (4, 1) zeigen unzweifelhaft, dass derselbe, weit entfernt eine Einleitung zu sein, gerade die Hauptsache enthält, welche der Apostel den Thessalonichern zu sagen hat.

[3] Sichtlich aber wird 5, 12 f. der Friede der Gemeinde von der gebührenden Hochachtung gegen die Gemeindevorsteher abhängig gemacht; die ἄτακτοι, die Paulus der Gemeinde zur Vermahnung empfiehlt, sind ohne Frage jene schwärmerischen Müssiggänger, die Kleinmüthigen und Schwachen, auf die ins-

dessen Erfüllung er mit einem verdolmetschten Amen versiegelt, empfiehlt sich Paulus der Fürbitte der Leser (5, 23—25). Offenbar wurde der Brief den Gemeindevorstehern übergeben; denn an sie wendet sich der Apostel mit dem Auftrage, alle Brüder mit dem heiligen Kusse zu grüssen, und beschwört sie, seinen Brief in vollzähliger Gemeindeversammlung vorzulesen, worauf der Schlusssegen folgt (5, 26 ff.).

3. Als nach dem vereinzelt gebliebenen Vorgange von Schrader Baur in seinem Paulus (1845) den Brief für unecht erklärte, gab die herrschende exegetische Auffassung desselben einen gewissen Anlass dazu. Sah man in den drei ersten Kapiteln wirklich nur Herzensergiessungen und Rückblicke, so erschienen dieselben ebenso unmotivirt, wie die sie unterbrechende Judenpolemik (2, 14—16), und es mussten die kurzen Ermahnungen und gelegentlichen eschatologischen Belehrungen in Kap. 4. 5 den eigentlichen Hauptzweck des Briefes bilden, dem es dann allerdings an einem ausreichenden Anlass und selbständigen Inhalt zu fehlen schien. Hat man aber die geschichtliche Veranlassung des Briefes richtig bestimmt, so ist er ein höchst charakteristisches Denkmal der Epoche, wo dem Apostel noch kein anderer Gegensatz gegenüber stand, als das ihn verlästernde und verfolgende, mit allen Mitteln seine Wirksamkeit unter den Heiden hindernde und untergrabende Judenthum, wie wir es aus der Darstellung der Apostelgeschichte von seiner makedonischen Mission kennen gelernt haben (§ 15). Das naturwahre Bild einer noch jungen, wegen der Begeisterung, mit der sie das Evangelium aufgenommen hat, viel bewunderten, aber von den Leidenserfahrungen niedergebeugten, von den eschatologischen Fragen tief erregten, aber in der Auswirkung des christlichen Geistes im praktischen Leben noch zurückgebliebenen Christengemeinde, das aus dem Briefe uns entgegentritt, trägt in sich selbst die Gewähr seiner Echtheit[1]). Vor Allem aber fehlt es für die Annahme einer Er-

besondere die Ermahnung zu steter Freude, Gebet und Dankbarkeit berechnet ist, die von der leidensvollen Lage der Gemeinde Niedergebeugten und ins Schwanken Gebrachten (5, 14 ff.). Dass man aber die prophetische Begeisterung nicht dämpfen und verachten, wohl aber prüfen solle (5, 19 ff.), versetzt uns unmittelbar in die durch eschatologische Weissagungen erregten Gemeindeversammlungen.

[1]) Ganz vergeblich hat man in ihm Züge nachzuweisen gesucht, welche auf einen längeren Gemeindebestand hinweisen sollen, wie die Erwähnung der Vorsteher (5, 12), die auch zugleich die Diakonie und Seelsorge übten und deren Autorität nach v. 13 noch keineswegs eine fest fixirte war und die Mitthätigkeit aller anderen Gemeindeglieder nicht ausschloss (v. 14). Dass der Brief von der Apostelgesch. abhängig sei, widerlegt sich dadurch, dass die Darstellung derselben vielfältig in ihm ergänzt und berichtigt wird (§ 15, 4. 5. not. 1). Wenn ihn Baur später (Theol. Jahrb. 1855, 2) besonders von den Korintherbriefen abhängig sein liess, so bedarf es heute nicht mehr des in der 2. Aufl. noch ausführlich geführten Nachweises, dass die wirklichen Berührungen, die übrigens nirgends an die Parallelen zwischen Röm. und Gal. heranreichen, durch die Aehn-

dichtung des Briefes, der nicht einmal in der Adresse die apostolische Autorität des Paulus hervorhebt, sondern ihn mit Silvanus und Timotheus zusammen nennt, an jeder greifbaren Zweckbestimmung[2]). Die Ermahnung endlich, den Brief vor versammelter Gemeinde vorzulesen (5, 27), begreift sich wohl bei einem ersten Briefe des Apostels, wo er noch für die Behandlung desselben Anweisung geben musste, würde aber, von der offiziellen kirchlichen Lesung genommen, den Brief in das Ende des zweiten Jahrhunderts versetzen, wo ihn doch Niemand geschrieben sein lässt.

Seit Grimm und Lipsius (Stud. u. Krit. 1850, 4. 1854, 4) den Brief gegen Baur, dem Volkmar folgte, vertheidigt haben und auch Hilgenfeld seine Echtheit beständig gegen ihn aufrecht erhalten hat, gilt dieselbe in der neueren kritischen Schule als ausgemacht (vgl. Weisse, Hausrath, Pfleiderer, Holtzmann Immer, Schmiedel); nur noch Holsten sucht (Jahrb. f. protest. Theol. 1877, 4) in der Trilogie 1, 3 Unionspaulinismus und Abhängigkeit von Apok. 2, 2, wie Steck (Jahrb. für protest. Theol. 1883, 4) das Herrnwort 4, 15 in 4. Esr. 5, 41 f. finden will und daraus auf Unechtheit des dann viel jüngeren Briefes schliesst. Vergeblich aber bemühen sich P. Schmidt u. v. Soden, die seine Echtheit eingehend vertheidigt haben, den Gedanken abzuwehren, dass wir in ihm noch eine unentwickeltere Gestalt der paulinischen Lehre finden. So gewiss schon hier das Christenthum als die göttliche Gnadenanstalt erscheint, in welcher durch das Evangelium in den Erwählten der Glaube gewirkt und dieselben durch die vom Geiste Gottes gewirkte Heiligung auf die Errettung bei der Parusie bereitet werden, so fehlt es doch an allen lehrhaften Vermittlungen dieser Heilsthatsachen[3]). Hält man also diesen Brief für echt, so

lichkeit der Situation ausreichend begründet, alle andern nur künstlich konstruirt sind. Umgekehrt bewährt sich gerade an der Wiederkehr von Gedanken und Wendungen aus ihnen, wie aus anderen paulinischen Briefen, die Echtheit des unsrigen.

[2]) Dieselbe könnte nur in den eschatologischen Erörterungen oder, da 5, 1—11 nur praktische Ermahnungen im Blick auf die ihrer Zeit nach ungewisse Parusie enthält, nur in 4, 13—18 liegen, obwohl doch auch hier nur die gemeinchristlichen eschatologischen Erwartungen reproduzirt werden. Aber gerade dieser Abschnitt setzt nicht voraus, dass bereits eine ganze christliche Generation hinweggestorben war, in welchem Falle man sich doch längst mit dem Gedanken vertraut gemacht haben musste, dass viele die Parusie nicht erleben würden, sondern dass die Gemeinde durch die ersten Todesfälle in ihr beunruhigt war. Auch konnte unmöglich ein später Schreibender dem Apostel die Erwartung in den Mund legen, dass er noch die Parusie erleben werde (4, 15), nachdem die Thatsache längst feststand, dass er zu denen gehörte, die vorher dahingestorben waren.

[3]) So gewiss Christus als der göttliche Herr erscheint, von dem alles Heil nicht anders wie von Gott selbst herkommt, so fehlt es doch an allen näheren Aussagen über die Person Christi, über die Heilsbedeutung seines Todes für uns (5, 10), über die Gestalt der letzten Heilsvollendung, die er bei der Parusie bringt. Von der Unfähigkeit des natürlichen Menschen, sein Heil zu schaffen, und von dem Sitz der Sünde im Fleische, von der Rechtfertigung aus Gnaden und von der Lebensgemeinschaft mit Christo, die durch seinen Geist vermittelt wird, von der Stellung des Christen zum Gesetz und von dem Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum, ist hier mit keinem Worte die Rede, während doch die Art, wie gerade die Juden sich zwischen ihn und seine Heidenchristen drängten, dazu Anlass genug bot.

ist die Annahme, dass Paulus von vorn herein sein ganzes Lehrsystem im Wesentlichen fertig in sich getragen habe, schlechthin ausgeschlossen. Wer alles, was sich als paulinisch giebt, an den grossen Lehr- und Streitbriefen misst, der kann diesen Brief consequenter Weise nicht für echt halten. Joh. Weiss (Stud. u. Krit. 1892, 2) hält wegen starker Beziehungen beider Briefe zu 1. Petr. den Silvanus für den Konzipienten derselben.

4. Wir wissen nicht, wie lange Zeit seit dem ersten Briefe des Apostels verstrichen war, als Paulus abermals Nachrichten aus Thessalonich bekam, die ihn veranlassten, einen zweiten zu schreiben. Da aber Silvanus und Timotheus noch bei ihm waren (2. Thess. 1, 1), so wird er noch in Korinth gewesen sein; und 3, 2 deutet doch so bestimmt auf eine feindliche Bedrohung von entscheidender Bedeutung hin, dass man am natürlichsten an die Klage der Juden beim Prokonsul denkt (Act. 18, 12 ff.). Die Gemeinde war im Glauben und in der Liebe in erfreulicher Weise fortgeschritten, hatte auch ihre Geduld in den Verfolgungen rühmlichst bewährt (2. Thess 1, 3 f.); allein der Druck der Trübsal, unter welcher sie litt, beugte sie immer aufs Neue nieder. Daher muss der Apostel sie daran erinnern, dass gerade die Steigerung des Konflikts mit ihren Feinden das nahende gerechte Gericht Gottes verbürge, das ihnen Erledigung von aller Trübsal bringen werde (1, 5 ff.), wenn ihr himmlischer Herr zum Gerichte über die Heiden und alle Feinde des Evangeliums (1, 7 ff.) und zur Verherrlichung in seinen Gläubigen wiederkomme, an welcher Theil zu nehmen er für sie erfleht (1, 10—12). Andrerseits hatte gerade der Druck der Verfolgung die Hoffnung auf die Nähe der Parusie in krankhafter Weise gesteigert. Es waren Propheten in der Gemeinde aufgetreten, welche das unmittelbare Bevorstehen des grossen Herrntages verkündigten und sich dafür auf Worte, die Paulus geredet, oder gar auf Briefe, die er geschrieben haben sollte, beriefen (2, 1 f.), so dass sie der Apostel daran erinnern muss, wie er ihnen vorhergesagt, dass der Wiederkunft Christi die höchste Steigerung der Gottwidrigkeit in einer Person vorhergehen müsse, von der sie wüssten, was ihr Erscheinen noch aufhalte (2, 3—7). Um aber etwaiger neuer Beunruhigung durch diese Aussicht zuvorzukommen, hebt er hervor, dass die Erscheinung Christi dem Auftreten seines Widersachers unmittelbar ein Ende machen werde, dessen Erscheinung nur den Zweck habe, die Ungläubigen durch seine Verführung zum Gerichte reif zu machen (2, 8—12). Sie dagegen seien zur Errettung und zur Herrlichkeit bestimmt, wenn sie nur bei dem blieben, was er ihnen mündlich und schriftlich überliefert habe, wozu er ihnen Trost und Stärkung vom Herrn wünscht (2, 13—17). Sodann empfiehlt er sich ihrer Fürbitte in den ihm drohenden Gefahren und spricht nochmals das volle

Vertrauen aus, dass sie seinen Ermahnungen treu bleiben werden, wozu er ihnen den Beistand des Herrn wünscht (3, 1—5). Aber nicht zu allen Einzelnen konnte er jenes Vertrauen hegen. Die krankhafte Aufregung derer, welche ihr bürgerliches Gewerbe verliessen, war durch die gesteigerte Erwartung der Parusie nur noch erhöht worden, und sie waren trotz der Ermahnungen des ersten Briefes nicht zu ihrer Berufsarbeit zurückgekehrt (3, 6—12). So blieb dem Apostel nichts übrig, als die Gemeinde anzuweisen, dass sie sich von jedem Umgange mit diesen Ungehorsamen zurückziehen solle, um sie durch Beschämung zur Umkehr zu bringen, womit freilich brüderliche Vermahnung nach wie vor nicht ausgeschlossen sein solle (3, 13—16). Um aber jedem Missbrauch, den man mit angeblichen Briefen von ihm getrieben hatte (2, 2), zuvorzukommen, hat er sich hier zum ersten Male genöthigt gesehen, seinen Brief durch eine eigenhändige Nachschrift zu beglaubigen (3, 17 f., vgl. § 16, 3)[1].

5. Die Echtheit unseres Briefes ist zuerst mit eingehenderer Begründung von Kern, (Tübinger Zeitschrift für Theol. 1839, 2) bestritten worden[1]. Schon er hat im Wesentlichen Alles, was man von angeblich unpaulinischen Wörtern und Wendungen (wie das *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* und das häufige *κύριος* statt *θεός*), von ungeschickten Steigerungen des ersten Briefes und anderen Verdachtsgründen, die sich bei unbefangener Exegese von selbst erledigen, noch heute gegen ihn anführt, zusammengestellt (vgl. gegen ihn Pelt in d. Theolog. Mitarbeiten, 1874, 2). Hauptsächlich an ihn knüpfte Baur in s. Paulus (1845) an, indem er nur noch stärker betonte, dass die eschatologische Stelle des Kap. 2 in umfassenderem Maasse jüdische Zeitvorstellungen aufgenommen habe, als es bei Paulus sonst der Fall sei, und der noch ganz unbefangenen Erwartung der Nähe der Parusie

---

[1]) Nach dem Vorgange von Grotius haben Ewald in den Jahrb. f. bibl. Wissensch. (3. 1851), Laurent (Theol. Stud. u. Krit. 1864. 3), Joh. Weiss (Stud. u. Krit. 1892. 2) nachzuweisen versucht, dass der sogenannte zweite Brief an die Thessalonicher zuerst geschrieben sei, wohl gar schon in Beroea. Allein im ersten Briefe redet Paulus zu einer neubegründeten Gemeinde, hier rühmt er nur noch ihre weitere Entwicklung; dort spricht er ganz unbefangen von der Nähe der Parusie, hier hält er es bereits für nöthig, ein Missverständniss dieser Erwartung abzuwehren; der Warnung vor unordentlichem Leben folgt hier bereits die Strafverfügung gegen die ihr ungehorsam Gebliebenen. Offenbar setzt 2, 15 voraus, dass die Gemeinde bereits schriftliche Belehrungen empfangen hat, und 2, 1 weist auf 1. Thess. 4, 17 zurück.

[1]) Den Bedenken gegen ihn, welche Chr. Schmidt in seiner Einl. (1804) geltend gemacht hatte, war Anfangs auch de Wette beigetreten, hat sie aber nach den eingehenden Widerlegungen von Guericke (in s. Beitr.) und Reiche (authentia post. ad Thess. epist. Gött. 1829) zurückgenommen. Während man früher in 2, 2. 3, 17 einen Versuch, den ersten Brief zu verdächtigen, gesehen hatte, fand Kern vielmehr im zweiten eine gesuchte Nachbildung desselben.

in 1. Kor. 15 widerspreche (vgl. dagegen Grimm, Stud. u. Krit. 1850, 4)[2]). Trotz der augenfälligen Schwäche dieser Anzweiflungen, die sich schon in ihrem Schwanken über das Verhältniss zum ersten Briefe zeigt, ist in der neueren kritischen Schule die Verwerfung des zweiten Briefes lange ebenso allgemein gewesen, wie die Anerkennung des ersten. Nur P. Schmidt hat (Excurs zu s. ersten Thessalonicherbrief. 1885) ausdrücklich zugestanden, dass, abgesehen von der eschatologischen Stelle des Kap. 2 und vereinzelten Interpolationen, nichts hindere, in unserem Briefe einen auf Grund neuerer Nachrichten geschriebenen kürzeren Paulusbrief zu sehen[3]). Es kann sich also immer nur um die Frage handeln, ob die apokalyptische Kombination des Kap. 2, welche, wie alle derartigen, an die vorliegenden Zeitverhältnisse anknüpft, uns in die nachpaulinische Zeit versetzt oder sich aus den Verhältnissen der Zeit, in welcher unser Brief geschrieben sein müsste, wenn er echt ist, erklären lässt.

6. Schon bei der Bestreitung Kern's lag doch das eigentliche Hauptmotiv in der Voraussetzung, dass die apokalyptische Anschauung unseres Briefes dieselbe sei, wie die der Johannes-Apokalypse. Der gangbaren Auffassung der letzteren entsprechend, sah man in dem Antichrist den Kaiser Nero, von welchem die Sage ging, dass er nicht todt sei, sondern aus dem Orient wiederkehren werde. Der Aufhaltende ist dann der Kaiser Vespasian mit seinem Sohne Titus, der Abfall die greuelvolle Verruchtheit, die im jüdischen Kriege hervorgebrochen sei. Noch bestimmter meinte Baur hiernach die Situation unseres Briefes fixiren zu können. Nach Tacit. hist. 2, 8 war nach der Ermordung Galba's wirklich in Achaja und

---

[2]) Später (Theolog. Jahrb. 1855, 2) fand Baur auch in unserem Briefe vielmehr eine Nachbildung der Korintherbriefe und liess, an die Ansicht von Grotius und Ewald anknüpfend (Nr. 4. not. 1), unseren ersten Brief von einem späteren Standpunkte aus ihm nachgebildet sein. Hilgenfeld musste, weil er den ersten für echt hielt, natürlich umgekehrt den zweiten für eine Antithese des ersten erklären, und sah 2, 15. 3, 6 eine Betonung der mündlichen und schriftlichen apostolischen Ueberlieferung, wie sie nur dem 2. Jahrhundert angehören könne. Auch Weizsäcker findet überall eine breite und schwülstige, bis zur Trivialität populäre Nachbildung des ersten Briefes, obwohl er gesteht, dass 3, 17 f. dadurch geradezu Fälschung werde. Vgl. auch Schmiedel.

[3]) Er, sowie Pfleiderer, Holtzmann u. A. betonen besonders die Widersprüche, in denen Kap. 2 mit den eschatologischen Erörterungen des ersten Briefes stehen soll. Aber dass der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommt (1. Thess. 5, 2), schliesst ja keineswegs aus, dass ihm das Auftreten des Antichrist unmittelbar vorhergeht, dessen Erhebung aus dem grossen Abfall ebenso unberechenbar ist, wie jener; und dass der Apostel noch die Parusie zu erleben hofft (1. Thess. 4, 17), ebensowenig die Abwehr der Vorstellung, als ob diese bereits unmittelbar bevorstehe. Die Verführung der Ungläubigen aber durch den Antichrist (2. Thess. 2, 10 f.) schliesst doch sicher nicht aus, dass sie in Ruhe und Sicherheit dahinleben (1. Thess. 5, 3) und nichts ahnen von dem Verderben, welches das nahende Gericht ihnen bringt. Vgl. dagegen besonders Reuss und Jülicher.

Asien das Gerücht verbreitet, dass der wiederkehrende Nero im Anzuge sei. Nun habe sich dasselbe gar bald als irrig erwiesen, und der Verfasser, um vor ähnlichen Täuschungen zu warnen, habe darauf hingewiesen, dass erst Vespasian gestürzt werden und der grosse Abfall kommen müsse, indem die ganze Welt den wiederkehrenden Nero abgöttisch verehre[1]). Eine ganz andere Deutung der apokalyptischen Kombination unseres Briefes versuchte Hilgenfeld, indem er in der *ἀποστασια* den Abfall in einer schweren Verfolgungszeit (unter Trajan) sah und das *μυστήριον τῆς ἀνομιας* auf den aufkeimenden Gnosticismus deutete[2]). Die Erkenntniss von der Undurchführbarkeit beider Formen der zeitgeschichtlichen Deutung hat neuerdings Klöpper (der 2. Thessalonicherbrief, Stud. u. Skizzen aus Ostpr. Heft 8. Königsberg 1889), Zimmer, (Theol. Komm. zu d. Thess. Briefen Herborn 1891), Bornemann (die Thessalonicherbriefe. Gött. 1894), Bousset, (d. Antichrist. Gött. 1895), Jülicher veranlasst, wieder auf eine solche im spezielleren Sinne zu verzichten und die Erwartungen des Verfassers nur in allgemeinen Zügen aus der Anlehnung an Daniel und die jüdische Apokalyptik, sowie aus der Erinnerung an Caligula zu erklären, womit dann jeder Grund wegfiel, dieselben dem Apostel abzustreiten. Nur Spitta (Zur Gesch. u. Litt. des Urchristenthums. Bd. 1, 2. Gött. 1893) hat von einer ähnlichen Auffassung aus in Kap. 2 eine jüdische Apokalypse aus der Zeit Caligula's von Timotheus als Verf. des Briefes verarbeitet gesehen.

7. Die geschichtliche Deutung des Briefes kann nur davon ausgehen, was seit der patristischen Zeit anerkannt ist und selbst bei den widersprechendsten Auffassungen festgehalten wird, dass das, was die Entwick-

---

[1]) Allein nach 2, 2 f. ist man ja so wenig geneigt gewesen, in irgend einer geschichtlichen Erscheinung den Antichrist zu sehen, dass man sich vielmehr über die Nähe der Parusie deswegen getäuscht hat, weil man ganz vergessen zu haben scheint, dass ihr erst diese höchste Steigerung der Christusfeindschaft vorhergehen müsse. Ueberhaupt aber deutet in der Schilderung des *ἄνομος*, der mit seinen Lügenwundern die Welt verführt (2, 8 ff.), durchaus nichts auf die Gestalt eines Weltherrschers. Ganz unbegreiflich bleibt aber, wie die Erscheinung des wiederkehrenden Nero aus einer *ἀποστασία* oder *ἀνομία* hervorgehen soll, die im Geheimen schon gegenwärtig wirksam ist (2, 3. 6 f.), da weder die Greuel des jüdischen Krieges die Wiederkunft Neros herbeiführen, noch die Cäsarenvergötterung, und da nicht abzusehen ist, wodurch Vespasian und Titus die Entwicklung der gottfeindlichen Mächte zu ihrer letzten Personifikation hemmen sollen.

[2]) Die seiner Kombination noch anhaftenden Widersprüche suchte Bahnsen zu lösen, indem er den *κατέχων* auf den Episkopat deutete (Jahrb. f. protest. Theol. 1880, 4; vgl. Pfleiderer in s. Urchristenthum). Mit Recht hat sich P. Schmidt gegen diese Deutung des Briefes auf die trajanische Zeit erklärt; aber wenn er nun mit Volkmar, Holtzmann, Schmiedel u. A. einfach zu der Kern'schen Deutung zurückkehren will, so hat er doch nicht vermocht, dieselbe besser als ihr Urheber exegetisch durchzuführen. Die angeblichen Anlehnungen des Briefes an die Apokalypse beruhen lediglich auf den ihm mit dem gesammten Urchristenthum gemeinsamen eschatologischen Erwartungen.

lung der antichristlichen Macht noch hemmt (τὸ κατέχον), der Bestand der römischen Rechtsordnung ist, zumal als Repräsentant derselben 2, 7 eine Person (ὁ κατέχων) genannt wird, was nur auf den römischen Kaiser gehen kann[1]). Dann aber haben wir hier eine apokalyptische Kombination aus älterer Zeit, als der der Johannesapokalypse, in welcher in Folge der neronischen Greuel das römische Imperium selbst als der Träger der antichristlichen Macht erscheint. Damit hängt es zusammen, dass dort die letzte Inkarnation dieser Macht als ein Weltherrscher erscheint, und neben ihm die zu seiner Anbetung verführende Macht als das zweite Thier, die Pseudoprophetie, während hier noch der Mensch der Sünde durch seine vom Satan ihm verliehenen Zeichen und Wunder zugleich als der falsche Prophet charakterisirt ist. Da nun dieser aus der ἀποστασία hervorgehen soll, und diese weder auf dem Gebiete des Christenthums gesucht werden kann, in welchem unsere Briefe noch keinerlei Gegensätze kennen, noch auf dem Gebiete des Heidenthums, das ja Gott garnicht kennt und verehrt (1, 8), so kann der Abfall nur auf dem Gebiete des Judenthums stattfinden, dessen Feindschaft gegen den Messias und das Evangelium immer mehr zu völligem Abfall von Gott führt (vgl. Hebr. 3, 12). Der Antichrist aber, in dem dieser Abfall gipfelt, kann nur das lügenhafte Gegenbild des wahren Messias, der Pseudomessias sein[2]). Diese Kombination, die direkt an Matth. 24, 24 anknüpft und nur die Mehrheit der ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται in einer Personifikation gipfeln lässt, erklärt sich unmittelbar aus der Stellung, die wir Paulus im ersten Briefe zum Judenthum einnehmen sahen. In dem gott- und christusfeindlichen Judenthum, das dem Apostel überall in dieser Zeit hemmend und sein Werk verstörend entgegengetreten war (1. Thess. 2, 14—16. 18), ist bereits, wenn auch noch im Geheimen, die ἀνομία wirksam (2. Thess. 2, 7)[3]).

---

[1]) Freilich war es eine leere Spielerei, wenn Hitzig, Hausrath, Döllinger, Renan u. A. dabei an den Kaiser Claudius (qui claudit) dachten (vgl. Märker, Einige dunkle Umstände im Leben des Paulus. Gütersloh 1871), da hier nicht eine bestimmte Person, sondern nur der Träger des römischen Imperiums als solcher in Betracht kommt.

[2]) Man übersieht gewöhnlich, dass es sich 2, 4 keineswegs um eine heidnische Selbstapotheose handelt, die ja nie die Erhebung über alle andern Götter einschloss, sondern um den Anspruch, der zu sein, in welchem der höchste Gott selbst erscheint, also der Messias (vgl. Luk. 1, 17. 76), wie das ungläubige Judenthum ihn schon in dem Bekenntniss Jesu zu seiner Messianität fand (Mark. 14, 64, vgl. Joh. 5, 18. 10, 33. 19, 7). Von Schändung oder gar Verwüstung des Tempels schlechthin, der nur der Tempel zu Jerusalem sein kann, ist hier keine Rede, sondern nur davon, dass er durch sein Auftreten im Tempel nach Maleachi 3 sich als den bei seinem Volk erschienenen Jehova auszuweisen sucht.

[3]) Hiermit kann nicht die heidnische Sittenlosigkeit (Röm. 6, 19. 2. Kor. 6, 14) gemeint sein, die ja als solche allezeit offenbar ist, sondern nur die jüdische Christusfeindschaft, die sich noch mit dem Namen des Gesetzeseifers schmückt,

Was die volle Entfaltung dieser antichristlichen Macht noch aufhielt, war die römische Rechtsordnung, die nach seinen bisherigen Erfahrungen den Apostel allein noch vor den Angriffen des jüdischen Fanatismus schützte. Erst wenn der definitive Abfall des ungläubigen Judenthums in dem Pseudomessias gipfelte, und dieser, mit satanischen Kräften ausgerüstet, das Bollwerk der römischen Rechtsordnung im letzten jüdischen Revolutionskampf niederwarf, war dem Antichristenthum auch zur völligen Vernichtung des Christenthums Bahn gemacht, wenn nicht eben dann die Wiederkehr des wahren Messias diesem seinem Zerrbilde sofort das Ende bereitete. Auch von den Kämpfen, durch welche hindurch die Johannesapokalypse diese letzte Katastrophe sich vollziehen lässt, ist in unserem Briefe so wenig eine Spur zu sehen, wie von der Hoffnung auf die Errichtung eines irdischen Messiasreichs, welche dort eben damit zusammenhängt, dass die in einem Weltherrscher konzentrirte antichristliche Macht von dem wiederkehrenden Messias überwunden wird. Der Herr Jesus vertilgt den ἄνομος mit dem Hauch seines Mundes (2, 8) und führt die Seinen, die er nach Matth. 24, 31 um sich sammelt (2, 1, vgl. 1. Thess. 4, 17), unmittelbar in das vollendete Gottesreich (2. Thess. 1, 5), wo sie der himmlischen Herrlichkeit Christi theilhaftig werden (2, 14). So beweist die eschatologische Anschauung unseres Briefes nicht nur nicht gegen die Echtheit unseres Briefes, sie ist vielmehr nur von ihr aus verständlich[4]).

---

aber in ihrem tiefsten Wesen als definitive Lossagung von dem durch Christus offenbarten göttlichen Willen, als das *μὴ ὑπακούειν* 1, 8, in der Person des *ἄνομος* offenbar werden wird.

[4]) Man macht zwar gegen diese Auffassung geltend, dass Paulus nach Röm. 11, 25 f. auf eine Gesammtbekehrung Israels hoffte, und darum nicht den Antichrist aus dem abtrünnigen Judenthum hervorgehend und als Pseudomessias gedacht haben kann. Aber man übersieht, dass diese apokalyptischen Kombinationen, durch die man sich die Zeichen der Zeit deutete, überall durch die geschichtliche Konstellation bedingt waren und darum mit ihr wechseln mussten (vgl. § 22, 7. not. 2). Eben darum ist die unseres Briefes ein Erzeugniss wie ein Zeugniss der Periode, in welcher die Spannung zwischen dem Apostel und dem ungläubigen Judenthum, das ihm als sein einziger Feind gegenüberstand, den höchsten Grad erreicht hatte. Als sich später gezeigt hatte, dass dies Judenthum nicht vermochte, das Werk Christi in der Heidenwelt zu zerstören, als viel schwerere Kämpfe ihm durch das Judenthum in der Christenheit selbst bereitet wurden, da konnte er in dem ungläubigen Judenthum als solchem nicht mehr die spezifisch antichristliche Macht sehen, und es gehört zu den charakteristischsten Zügen der Epoche, welcher der Römerbrief angehört, dass er zu der urapostolischen Hoffnung einer Gesammtbekehrung Israels zurückgekehrt ist. Zu der obigen Deutung, der auch Mangold, Schenkel, theilweise auch Bousset, Sieffert (Art. Antichrist in der 3. Aufl. der Realencykl.) beipflichten, vgl.: Zur Lehre vom Antichrist, nach Schneckenburger bearbeitet von Ed. Böhmer (Jahrb. für deutsche Theol. 1859, 3) und B. Weiss, Apokalyptische Studien 2 (Stud. u. Krit. 1869, 1).

§ 18. Der Galaterbrief.

1. Nach kurzem Aufenthalt in Antiochien (§ 15, 7) brach Paulus auf nach Galatien und Phrygien, um die dortigen Gemeinden zu stärken (Act. 18, 23) und seinem in Jerusalem gegebenen Versprechen gemäss in ihnen für die Armen in Jerusalem zu kollektiren (Gal. 2, 10, vgl. 1. Kor. 16, 1)[1]. Schon bei diesem Besuche fand Paulus die Dinge in Galatien keineswegs nach Wunsch. Es hatte ohne Zweifel inzwischen eine judaistische Bearbeitung der Gemeinden stattgefunden, welche den Heidenchristen daselbst die Nothwendigkeit, sich beschneiden zu lassen (Gal. 6, 12), insinuiren wollte unter dem Vorwande, dass sie ebenbürtige Mitglieder der Messiasgemeinde nur sein (4, 17) und des vollen messianischen Heils nur theilhaftig werden könnten, wenn sie sich auf diese Weise dem auserwählten Volke, zu dem der Messias gekommen war, einverleibten. Man hatte sich freilich gehütet, die volle Konsequenz daraus zu ziehen und ihnen sofort das ganze Gesetz aufzuerlegen, zumal man ja wohl in der Diaspora bei dem unumgänglichen Verkehr mit den Unbeschnittenen sich von vorn herein nicht so streng an alle gesetzlichen Vorschriften band (Gal. 6, 13). Daher hatte Paulus schon damals, um die ganze Bedeutung dieses Schrittes ihnen erst klar zu machen, feierlich erklären müssen, dass Jeder, der sich beschneiden lasse, sich damit zur Erfüllung des ganzen Gesetzes verpflichte (5, 3). Im Uebrigen aber hatte er sich nicht lange auf Diskussionen eingelassen, sondern kurz und bündig das Anathema über Alle gesprochen, die ihnen ein anderes Evangelium verkündigten als er (1, 9) d. h. das volle Heil von irgend etwas Anderem als dem Glauben abhängig machten (vgl. 4, 16. 20). Sichtlich war er mit der Hoffnung abgereist, seinen Zweck erreicht und die Galater gegen die judaistische Verführung neu befestigt zu haben.

Dass die judaistische Agitation von Judäa oder Jerusalem her in die Gemeinde hineingetragen war, wie man gewöhnlich annimmt, darauf führt auch nicht die leiseste Andeutung; innerhalb der paulinischen Gemeinden aber war das jüdische Element jedenfalls zu unbedeutend, um sich mit solchen Ansprüchen der ungeheuren Majorität der Gemeinden aufdringen zu können, wie noch Hausrath annahm. Nur daraus, dass von Alters her in Galatien

[1]) Es scheint sich hienach das Evangelium von den paulinischen Gemeinden Galatiens inzwischen nach Phrygien hin verbreitet zu haben, wo er selbst noch nicht gepredigt hatte (Act. 16, 6, vgl. § 15, 2); doch kann er auch diesmal nur den nordöstlichen Theil Phrygiens durchzogen haben, den der durch Phrygien ziehende Bergrücken von dem südwestlichen schied, da er nach Kol. 2, 1 die Gemeinden in letzterem Theile nicht von Angesicht kannte. Der Besuch der galatischen Gemeinden aber wird Gal. 4, 13 ausdrücklich vorausgesetzt, weil Paulus seinen Aufenthalt, bei welchem er zuerst dort das Evangelium predigte, als einen früheren bezeichnet, wie umgekehrt Act. 18, 23 trotz 16, 6 die Existenz christlicher Gemeinden in Galatien und Phrygien vorausgesetzt wird.

neben den paulinischen auch judenchristliche Gemeindebildungen bestanden (§ 15, 2), erklärt sich, weshalb gerade hier aufs Neue die Frage auftauchte, wie der Zwiespalt zwischen den beiden so ganz verschiedenen Formen des gesetzesfreien und gesetzestreuen Christenthums gelöst werden sollte. Es ist schwerlich anzunehmen, dass man hier in der Diaspora von den Beschlüssen in Jerusalem (§ 14, 4) wusste, oder sich durch sie gebunden glaubte. Jedenfalls waren die, welche die Uebernahme des Gesetzes von den jungen Heidenchristen forderten, von aussen her in die paulinischen Gemeinden hineingekommen, da Paulus sie stets bestimmt von den angeredeten Gliedern derselben unterscheidet (1, 7. 4, 17. 5, 10. 12)[2]).

2. Die Reise des Apostels ging seinem früher gegebenen Versprechen gemäss (Act. 18, 21) nach Ephesus (19, 1). Er kann dort aber noch nicht lange gewesen sein, als neue Nachrichten aus Galatien ihm die traurige Kunde brachten, dass die Hoffnungen, mit denen er die dortigen Gemeinden verlassen hatte, schwer getäuscht seien. Man hatte sich durch menschliche Ueberredungskünste von der Wahrheit abbringen lassen (Gal. 5, 7 f.), man hatte sich wirklich von dem gesetzesfreien paulinischen Evangelium zu der neuen Gesetzeslehre abgewandt (1, 6). Schon waren die jüdischen Festfeiern eingeführt (4, 9 f.), welche sich von allen gesetzlichen Uebungen den jungen Heidenchristen am ehesten als ein Ersatz ihres heidnischen Kultus, den ihnen das paulinische Gemeindeleben nicht bieten konnte, empfahlen. Aber wenn man auch sicher den letzten entscheidenden Schritt noch nicht gethan hatte (5, 2), so fehlte doch wenig mehr, dass man die Beschneidung annahm. Wohl scheint ein Theil der Gemeinde an der christlichen Freiheit festgehalten, aber durch hochmüthiges und schroffes Auftreten gegen die verirrten Brüder die Verwirrung nur noch vermehrt zu haben (5, 15. 5, 26—6, 3). Der Apostel war bestürzt; wie ein Zauber schien es der Gemeinde angethan zu sein (1, 6. 3, 1)[1]). Der

[2]) A. H. Franke (Stud. u. Krit. 1883, 1) führt die erste Verwirrung der Gemeinde auf ein eklektisches, mehr theosophisch gerichtetes Judenchristenthum in Kleinasien selbst zurück, das doch ganz unnachweislich ist (vgl. dagegen Hilgenfeld in s. Zeitschr. 1884 und Mangold). Dass man in der Diaspora bei dem unumgänglichen Verkehr mit den Unbeschnittenen sich von vorn herein nicht so streng an alle gesetzlichen Vorschriften band (Gal. 6, 13) und sie darum auch nicht den Heidenchristen auferlegte (5, 3), soweit letzteres nicht etwa aus Politik nur zunächst unterblieb, ist ja begreiflich genug; ebenso, dass man zuerst hauptsächlich die jüdische Fest- und Kultusordnung einzuführen suchte (4, 10), welche sich ohnehin den jungen Heidenchristen als ein Ersatz ihres heidnischen Kultus, wie ihn das paulinische Gemeindeleben nicht bot, empfahl. Die frühere Bestreitung der Thatsache, dass Paulus bereits bei seinem Besuche in Galatien die Gemeinden durch judenchristliche Agitation in Unruhe versetzt fand, wie sie Eichhorn, Neander, de Wette, Bleek versuchten, erneuern Hofmann und Jülicher.

[1]) Franke will der hergebrachten Anschauung konzediren, dass wenigstens dieser Umschwung durch Sendlinge aus Jerusalem herbeigeführt sei. Es sind aber sichtlich dieselben τινές, welche die Gemeinde gegenwärtig verwirren und gegen die er schon bei seinem Besuche das Anathema geschleudert hatte (1, 6. 9), die sie jetzt umwerben und mit denen er schon damals mit seinem Werben um

Grund aber dieses plötzlichen Umschwungs liegt doch nahe genug, wenn die Frage, welche bisher von den Judenchristen Galatiens nur als eine selbstverständliche Konsequenz des von den Heidenchristen angenommenen Glaubens an den Messias Israels behandelt war, durch das energische Einschreiten des Paulus erst zu einer Parteifrage geworden war, in der man gegen seine Autorität die Autorität der Urapostel ausspielen konnte. Wenn diese doch ihrerseits treu am Gesetze festhielten, so lag es für Judenchristen nahe genug, daraus zu folgern, dass Alle, welche mit denselben an der Heilsvollendung theilnehmen wollten, die der Messias dem auserwählten Volke verheissen hatte, ebenso wie jene gesetzestreue Juden werden müssten. Wenn sich Paulus dem gegenüber auf sein Evangelium berief, das den Heiden die freie Gnade Gottes anbot, ohne ihnen Gesetz und Beschneidung aufzuerlegen, so schien doch er, der später Bekehrte und später zum Apostel Berufene, nur durch sie das Evangelium (1, 11 f.) und den Auftrag zu seiner Verkündigung überkommen haben zu können, und vielmehr sein Evangelium eine Verkehrung des urapostolischen Evangeliums von Christo zu sein, das von keiner Aufhebung des alten Gottesgesetzes wusste, nicht das der Gegner (1, 7)[2]. Im besten Falle stand hier Ansicht gegen Ansicht, und was hatten die Galater eigentlich für einen Grund gehabt, von der so bereitwillig eingeschlagenen Bahn, auf der sie sich erst die vollen Verheissungen des Evangeliums sichern wollten, durch sein schroffes Auftreten und sein leidenschaftliches Eifern für sein Evangelium sich abbringen zu lassen? Offenbar hatte man diese Art seines Auftretens sehr zu seinen Ungunsten gedeutet, und, wenn dasselbe auch momentan einen Eindruck gemacht hatte, so konnte sich doch in der Erinnerung derselbe leicht genug in sein Gegentheil verkehren (4, 16. 20). Ohnehin meinte man sich darauf berufen zu können, dass auch Paulus

---

sie rang (4, 17 f.). Wie könnte Paulus sagen *τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν;* (3, 1), wenn es wirklich neuaufgetretene Personen waren, die das gethan; und dass 5, 10 auf irgend einen grossen Ungenannten unter ihnen anspielt (Weizsäcker, Holsten, Jülicher), ist schon aus rein exegetischen Gründen ausgeschlossen. Dass man die Jerusalemiten erst zu Hülfe gerufen, erlaubt schon das *ταχέως* 1, 6 nicht, sie müssten gerade zufällig in dem gelegenen Momente gekommen sein, um die durch Paulus kaum zur Besinnung gebrachte Gemeinde nun in noch schlimmere Verirrung zu stürzen.

[2]) So stehend es verkannt wird, so unzweifelhaft ist es doch, dass 1, 1 die einzige Stelle ist, welche auf eine Vertheidigung seines apostolischen Berufes gedeutet werden kann, und auch sie richtet sich nicht gegen solche, welche denselben an sich bestritten, sondern gegen die Annahme, dass er ihm von den Uraposteln übertragen sei. Weder ist dem Apostel nach 2, 7 f. die Anerkennung einer der des Petrus gleichen Apostelstellung verweigert (§ 14, 5. not. 1), noch vertheidigt er 2, 1—10 seine apostolische Würde: er beweist nur die Anerkennung seines unter den Heiden gepredigten Evangeliums seitens der Urapostel, weil man ihn beschuldigt hatte, das von ihnen empfangene Evangelium seinerseits durch die Verkündigung der Freiheit vom Gesetz verkehrt zu haben.

selbst garnicht ein prinzipieller Gegner der Beschneidung sei, die er doch unter Umständen auch fordere[3]), und dass es wohl nur Menschengefälligkeit sei, wenn er, um ihnen die Annahme des Evangeliums zu erleichtern, dieselbe von ihnen nicht fordere (1, 10). So erschien die ganze Frage plötzlich in einem ganz neuen Lichte, und dies war für die Galater blendend genug, um sie zu verwirren und zur Nachgiebigkeit zu bringen[4]).

3. Es ist die hohe geschichtliche Bedeutung des Briefes, den Paulus in Folge der aus Galatien ihm zugekommenen Nachrichten schrieb, dass er in ihm zum ersten Male sich zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der judaistischen Irrlehre genöthigt sah. Die Urapostel hatten einst sein gesetzesfreies Evangelium anerkannt, weil sie in der Thatsache der Heidenbekehrungen die göttliche Weisung dazu sahen (§ 14, 4). Nun aber wurde dasselbe in seinem Kernpunkte bestritten[1]). Das eben ist

[3]) Natürlich soll es nur den Widersinn der Folgerung, die man daraus zog, betonen, wenn er sagt: *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω* (5, 11); aber man wusste doch sicher in Galatien, dass Paulus selbst den Timotheus hatte beschneiden lassen (§ 15, 1. not. 4), und sicher hat er nach 1. Kor. 7, 18 nicht von jüdischen Eltern gefordert, dass sie die Beschneidung ihrer Kinder unterlassen sollten, wie sein Benehmen dem Vorwurf Act. 21, 21 gegenüber unzweifelhaft zeigt.

[4]) Unbegreiflich wird dies nur, wenn man voraussetzt, dass Paulus den Galatern von Anfang an ein Evangelium gepredigt, in welchem die Aufhebung des Gesetzes durch das Kreuz Christi mit prinzipieller Klarheit dargelegt war. Vielmehr hat seine evangelische Verkündigung in Galatien sicher, so wenig wie die in Thessalonich, die Getzesfrage überhaupt berührt. Er hatte ihnen Jesum als den Erretter im Endgericht verkündigt (1, 4, vgl. § 15, 4, not. 1. 5, not. 2), ohne einer Auseinandersetzung mit dem Gesetze Israels, das ja den Unbeschnittenen zunächst ganz fremd war, zu bedürfen; er hatte selbst bei seinem zweiten Besuche daselbst noch die Beschneidungs- und Gesetzesfrage einfach a limine abgewiesen, weil seine Heilsverkündigung damit nichts zu thun habe, und der Glaube dadurch nur verstört werde. Nun trat sie doch an ihn heran und forderte eine eingehende Auseinandersetzung mit ihr.

[1]) Freilich waren es nicht etliche verderbte Fanatiker, die sich gegen seine Autorität auflehnten, am wenigsten nur ehemalige Proselyten, wie Neander, de Wette, Bleek u. A. auf Grund einer Missdeutung von 5, 12. 6, 13 annahmen. Man darf sich nicht durch die erregte Polemik des Apostels, die, nachdem die Frage einmal zu einem Angriff auf seine amtliche Autorität und persönliche Lauterkeit zugespitzt war, von einer gewissen leidenschaftlichen Gereiztheit nicht frei blieb (vgl. 5, 12), irre machen lassen. Gewiss hat er nicht ohne Grund den Verführern der Gemeinde vorgeworfen, dass ihr tiefstes Motiv bei dem Eifer, mit dem sie aus den gläubig gewordenen Heiden Proselyten des Judenthums zu machen suchten, bewusst oder unbewusst kein anderes war, als sich ihren ungläubigen Volksgenossen zu empfehlen, damit darüber ihr eigener Glaube an einen gekreuzigten Messias ihnen verziehen werde (6, 12 f.). Aber das schliesst doch keineswegs aus, dass sie damit in voller Ueberzeugung für Gottes Gesetz und die dem Volke der Beschneidung gegebenen Verheissungen zu eifern und das wahre Heil der Gläubigen aus den Heiden zu fördern meinten. Nur darf man nicht annehmen, dass die galatischen Judenchristen eine prinzipiell formulirte und begründete Heilslehre der paulinischen entgegenstellten, etwa eine Lehre von der Rechtfertigung aus Werken der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben oder gar eine Auffassung des Christenthums als einer jüdischen Lehre seiner Auffassung desselben als Weltreligion (vgl. § 14, 3. not. 2).

die epochemachende Bedeutung des Galaterbriefes, dass in ihm Paulus zuerst sich der vollen Tragweite und der ungeheueren Gefahr der judaistischen Irrlehre für den Mittelpunkt der Heilslehre bewusst wurde und dieselbe mit dialektischer Schärfe aufdeckte. Mochte die Forderung der Beschneidung und der Gesetzeserfüllung sich noch so scheinbar motiviren und noch so wohl vereinbar mit dem Glauben an den Messias und an das von ihm gebrachte und noch zu erwartende Heil darstellen lassen, thatsächlich konnte dieselbe nur dahin führen, Alle, welche sich auf dieselbe einliessen, von dem einigen Heilsgrunde abzuführen; denn wenn noch irgend etwas Anderes als heilsnothwendig anerkannt wurde, so war Christus thatsächlich nicht der ausschliessliche und allgenugsame Heilbringer, und die in ihm erschienene Gnade Gottes nicht der einige, alles Menschenwerk und Menschenverdienst aufhebende Heilsgrund. Andrerseits konnten die Heidengemeinden nicht gegen die immer aufs Neue an sie gestellten Ansprüche gesichert werden, wenn nicht der göttliche Ursprung seines Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christo völlig klargestellt und der Nachweis erbracht war, dass dasselbe weder dem Gesetz noch der Verheissung Israels widerspreche, dass das A. T. vielmehr auf dasselbe Ziel des Glaubens als der einigen Heilsbedingung hinweise. Endlich musste gezeigt werden, wie die prinzipielle Freiheit vom Gesetze, welche sein Evangelium fordern musste, wenn seine Grundvoraussetzungen nicht immer wieder in Frage gestellt werden sollten, durchaus nicht die Lizenz zum Sündigen gebe, vielmehr die Erfüllung des im Gesetz offenbarten Gotteswillens auf Grund seines Evangeliums nur auf einem neuen Wege verwirklicht werde. Wie sich allmählig die einzelnen Gedankenwege, die zu diesem Ziele führten, dem Apostel erschlossen haben, entzieht sich natürlich jeder Nachweisung. Nur wenn der Galaterbrief der kühne Wurf war, in dem Paulus zum ersten Male die Unvereinbarkeit der judaistischen Forderungen mit den Voraussetzungen seiner Gnaden- und Heilslehre, die Vereinbarkeit dieser mit der recht verstandenen ATlichen Gottesoffenbarung und die Identität der wahren Christenfreiheit und der Gebundenheit an das Gesetz des neuen Geisteslebens mit lichtvoller Klarheit, mit schlagender Dialektik und mit lebensvoller Wärme entwickelte, begreift sich der Erfolg desselben. Keine geschichtliche Spur weist darauf hin, dass er noch jemals nöthig gehabt hat, seine galatischen Gemeinden vor dem Rückfall in jüdisches Gesetzeswesen zu warnen (vgl. 1. Kor. 16, 1).

4. Schon im Eingangsgruss bezeichnet sich Paulus mit Nachdruck als einen, der nicht von Menschen her, auch nicht einmal durch menschliche Vermittlung seinen apostolischen Beruf überkommen habe, sondern durch Christum, der als der vom Vater Auferweckte nur die Berufung

durch Gott selbst vermittelt haben kann, und weist im Gegensatz zu denen, welche den Galatern einreden wollten, dass es für den vollen Heilsbesitz noch irgend welcher Leistungen von ihrer Seite bedürfte, auf den einigen Heilsgrund im Tode Christi hin (1, 1—5). Statt aber, wie sonst, mit einer Danksagung für den löblichen Zustand der Gemeinde beginnt er sofort mit dem Ausdruck der Verwunderung über ihren so unbegreiflich raschen Abfall zu einem andersartigen Evangelium. Er erneuert über dessen Verkündiger als über die Verkehrer des einen von ihm verkündigten Evangeliums von Christo sein Anathema mit einer rücksichtlosen Entschiedenheit, aus welcher sie sehen können, dass er nicht, wie man ihm vorwarf, nur Menschen zu Gefallen rede, wenn er die Heidenchristen vom Gesetz freispreche (1, 6—10). Dass er das nicht könne, wenn er Christi Knecht sein wolle, begründet er dadurch, dass das von ihm verkündigte Evangelium nicht den Gedanken und Wünschen des natürlichen Menschen entspricht, und kommt so auf den Nachweis, dass er dasselbe nicht von Menschen überkommen habe, sondern dass es von Christo ihm offenbart sei (1, 11 f.). Er zeigt nemlich, wie er vor seiner Bekehrung durchaus nicht in der inneren Stimmung und Stellung gewesen sei, von dem Evangelium irgend eine andere Notiz zu nehmen (vgl. § 13, 2), als eine solche, wie sie dem Hasse des Christenverfolgers entsprach. Auch als es Gott gefiel, ihm seinen Sohn zu offenbaren, habe er keineswegs die Urapostel aufgesucht, um über dasselbe Näheres von ihnen zu erkunden, sondern erst nach drei Jahren bei Gelegenheit eines 14tägigen Besuches in Jerusalem den Petrus und Jakobus, den Bruder des Herrn, kennen gelernt (vgl. § 13, 3); von dort sei er aber gleich nach Syrien und Cilicien gegangen, ohne den Gemeinden Judäas, in denen die anderen Apostel voraussichtlich wirkten, auch nur von Angesicht bekannt zu werden. Wenn trotzdem diese hörten, dass er denselben Glauben verkündige, den er früher befehdet habe, und dafür Gott priesen, so ist damit erwiesen, dass seine Verkündigung von Anfang an keine andere gewesen sei, als die der Urapostel, dass er dieselbe aber nicht von ihnen überkommen habe, sondern durch unmittelbare Offenbarung (1, 13—24). Erst vierzehn Jahre nach dem Beginn seiner selbständigen Wirksamkeit habe er das Bedürfniss gefühlt, sein Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündigte (§ 14, 3. not. 2), der Urgemeinde und ihren Autoritäten vorzulegen; und damals sei, obwohl er um der falschen Brüder willen, die seine Heidenchristen unter das Joch des Gesetzes beugen wollten, selbst die Beschneidung des Titus verweigern musste (vgl. § 14, 4. not. 1), sein Evangelium als völlig ausreichend zum Heile anerkannt und ihm die Heidenmission feierlich übergeben worden, zu der die Autoritäten Jerusalems seine spe-

zifische Begabung und Berufung anerkannt hätten (2, 1—10)[1]). Daran schliesst er die Erzählung jenes Vorfalls in Antiochien, aus welchem erhellt, wie er dies Evangelium sogar dem Petrus gegenüber geltend gemacht habe, als dieser aus Furcht vor den strengeren Judenchristen die ausgesprochene Anerkennung desselben thatsächlich verleugnete (2, 11—14. 17 f.). Wenn er nun aber die Gedanken näher ausführt, mit denen er damals dem Petrus entgegengetreten sei, so thut er es mit ausdrücklicher Beziehung auf die prinzipielle Tragweite, die ihm die Gesetzesfrage nunmehr gewonnen hatte. Er zeigt, wie die Anerkennung der Unfähigkeit des Menschen, aus Gesetzeswerken gerecht zu werden, die doch von vorn herein im Glauben an den Messias liege, nothwendig dazu führen müsse, die Rechtfertigung nur aus dem Glauben und nicht mehr irgendwie aus Werken zu suchen (2, 15 f.), wie das neue Leben, zu dem der Gläubige in der Lebensgemeinschaft mit Christo gelange, voraussetze, dass sein altes, dem Gesetze verpflichtetes Leben, den Tod erlitten habe (2, 19 f.), und wie die im Tode Christi uns zu Theil gewordene Gnade Gottes ihre spezifische Bedeutung verliere, wenn noch irgend wie Gerechtigkeit durch Gesetz erworben werde (2, 21). Damit erst erhebt er die zunächst rein praktische Beschneidungs- und Gesetzesfrage auf die Höhe einer dogmatischen Betrachtung, aus welcher die Unvereinbarkeit der judaistischen Anforderungen mit den Grundvoraussetzungen der Heilslehre erhellt (vgl. § 14, 6).

5. Mit einem erneuten Ausdruck seines Erstaunens über ihre Verzauberung verweist der Apostel die Galater auf ihre eigene Heilserfahrung, da sie ja selbst wissen, dass sie die höchste Gabe ihres gegenwärtigen Heilsstandes, den Geist mit seinen Machtwirkungen, nicht auf Grund von Gesetzeswerken, sondern auf Grund ihres Glaubens erlangt haben (3, 1—5). Dann aber ist klar, dass sie auch die höchste und letzte Heilsvollendung nur auf demselben Wege erlangen können. Darum weist er nach, wie die Verheissung, dass in Abraham alle Völker gesegnet werden sollen, voraussetze, dass nicht die leiblichen Söhne Abrahams als solche, sondern die ihm wesensähnlichen, welche, wie jene, durch den Glauben gerechtfertigt würden, in Gemeinschaft mit ihm, dem Gläubigen, gesegnet würden (3, 6 bis 9). Ohnehin habe das Gesetz, welches die Werkthätigkeit verlange, bei der augenscheinlichen Unmöglichkeit, es vollkommen zu erfüllen, über

---

[1]) Ohne Zweifel hören die Leser zum ersten Male durch ihn, was er hier von seinen Beziehungen zu den Uraposteln erzählt, so dass dieser Punkt auch bei seinem zweiten Besuch in Galatien noch garnicht zur Sprache gekommen sein kann. Auch erhellt durchaus nicht, dass alle diese Verhältnisse den Galatern in falschem Lichte dargestellt waren, da Paulus nirgends eine unrichtige Auffassung derselben abwehrt.

die ihm verpflichteten leiblichen Abrahamskinder nur den Fluch gebracht, und Christus sei selbst am Kreuz ein Fluch geworden, um diesen Fluch zu lösen, damit in ihm als dem einigen Heilsmittler der Segen Abrahams (die Heilsvollendung) zu den Heiden käme, wie sie bereits die Geistesmittheilung empfangen hätten durch den Glauben an ihn (3, 10—14). An dieser Thatsache, dass die Heilsvollendung mittels Verheissung als freies Gnadengeschenk von Gott verliehen sei, habe das soviel später gegebene Gesetz weder etwas ändern können noch wollen (3, 15—19); es habe vielmehr dadurch, dass es zu immer neuen Uebertretungen sollizitirte, und so in die Sündenknechtschaft festbannte, es unmöglich machen wollen, die Erfüllung der Verheissung durch eigene Gesetzeserfüllung zu erstreben, und so selbst zu Christo hinführen, damit man im Glauben die Rechtfertigung empfange (3, 20—24). Durch den Glauben aber seien wir Söhne Gottes geworden, die, weil durch die Taufe Christo einverleibt, ob Juden oder Heiden, mit ihm zu dem Samen Abrahams gehören, dem das Erbtheil verheissen sei (3, 25—29). Der Erbe könne wohl während der Zeit seiner Unmündigkeit unter eine Vormundschaft gestellt werden, die ihn immer in eine knechtische Abhängigkeit bringe, aber auch die dem Gesetze unterstellten Abrahamskinder seien durch die Sendung des Sohnes Gottes und seine Unterstellung unter das Gesetz von aller Vormundschaft desselben befreit und zu mündigen Gottessöhnen gemacht, und allen, die in Wahrheit Söhne Gottes seien, werde dies durch den ihnen gesandten Geist bezeugt, um sie des himmlischen Erbes gewiss zu machen (4, 1—7). Daher sei die Annahme des gesetzlichen Kultus nur ein Rückfall auf die Stufe eines Knechtsdienstes, wie auch sie ihm während ihrer religiösen Unmündigkeit im Heidenthume unterworfen gewesen seien (4, 8—11)[1].

6. Nach einem Herzenserguss (4, 12—20)[1] sammelt sich der Apostel

[1]) Die immer wieder zu dem Ausgangspunkt zurückgreifende (3, 14. 4, 6, vgl. 3, 2. 5) und darum in sich geschlossene Erörterung sucht also aus der richtigen Auffassung der im A. T. gegebenen Verheissung und ihres Verhältnisses zum Gesetze den Beweis zu führen, dass die Erlangung der Heilsvollendung unabhängig ist und bleibt von dem Gesetz, dem ja auch die Heiden nothwendig verpflichtet sein mussten, sobald sie sich zu dem Gott Israels bekehrten, der es gegeben hat, wenn es überhaupt gegeben wäre, um durch dasselbe Gerechtigkeit und Heil zu erlangen, und schliesst darum mit der Anwendung auf die Leser. Nicht um die Rechtfertigung handelt es sich in dieser ganzen Erörterung; denn zur Frage nach dem Grunde der Rechtfertigung hat erst Paulus die Gesetzesfrage dogmatisch zugespitzt, während die Forderung der Judaisten sich darauf gründete, dass man die dem Abraham und seinem Samen verheissene Heilsvollendung nur erlangen könne, wenn man durch Beschneidung und Gesetzesübernahme sich dem von ihm stammenden Volke einverleibe. Die Appellation an ihr christliches Bewusstsein 4, 8—11 am Schluss entspricht der gleichen, mit der 3, 1—5 der Theil begann.

[1]) Als eine Dankespflicht gegen ihn, der den Heiden zu Liebe ein ἄνομος geworden, stellt er es dar, dass auch sie fortan, wie er, von aller knechtischen

wieder, um von einer neuen Seite her das Hauptthema seines Briefes noch einmal zu beleuchten. Da die Judaisten natürlich sich immer auf die Schrift berufen hatten, so geht er, wie bei dem ersten Beweisgang (3, 6. 8), von der Schrift aus und beweist aus einer allegorischen Deutung der Erzählung von den beiden Abrahamssöhnen, dass sie Kinder der Freien seien und darum Verheissungskinder und Erben nach Art des freigeborenen Isaak (4, 21—31). So ermahnt er sie denn, im Stande der Freiheit zu verbleiben und nicht durch Annahme der Beschneidung das Knechtsjoch des Gesetzes wieder über sich zu nehmen, da Alles, was sie von Gerechtigkeit aus dem Gesetze erwerben könnten, sie nur von der Gnade Gottes in Christo trenne, in dessen Gemeinschaft es eben nicht auf Beschneidung, sondern auf Glauben ankomme (5, 1—6). Er vertraut darauf, dass sie selbst erkennen werden, wie es nur menschliche Ueberredung sei, die sie von der Wahrheit abgebracht habe, und überlässt die, welche sie in Unruhe versetzt haben, dem göttlichen Gericht. Indem er sich aber erinnert, dass diese dazu auch das Mittel nicht gescheut haben, es so darzustellen, als ob er gelegentlich selbst Beschneidung gepredigt, entfährt ihm das harte sarkastische Wort gegen diese Unruhstifter, ebenso gut könne er sie, die doch einmal auf den Beginn der Selbstverstümmelung in der Beschneidung solchen Werth legen, auffordern, sich ganz entmannen zu lassen (5, 7—12). Woher er aber die Frage in diesem letzten Theile des Briefes unter den Gesichtspunkt der Christenfreiheit stellt, die er ihnen bewahren möchte, das wird erst ganz klar im Folgenden. Denn allerdings muss er bevorworten, dass diese Freiheit jede Nachgiebigkeit gegen das Fleisch aus- und das gegenseitige Dienen in Liebe einschliesse, wodurch das ganze Gesetz erfüllt werde. In diesem Punkte hatten aber offenbar auch die Freigesinnten gefehlt (5, 13—15). Darum hält er ihnen vor, wie nur in dem durch den Geist bestimmten Wandel, welcher beständig das Fleisch hindere, sich wieder mit seinen Gelüsten geltend zu machen, die wahre Freiheit vom Gesetz bestehe; denn ausgeschlossen würden damit die Werke des Fleisches, von denen er ihnen von vorn herein gesagt habe, dass sie mit dem seligen Ziele des Christenthums unverträglich seien, und

---

Unterordnung unter das Gesetz frei werden, und erinnert sie in rührenden Worten an die dankbare Liebe, die sie ihm bei seinem ersten Aufenthalt erwiesen, als er ihnen das Evangelium predigte (4, 12—15). Oder sei er etwa ihr Feind geworden, weil er ihnen bei seinem zweiten Aufenthalt unter ihnen ernst die Wahrheit gesagt? Er habe ja nur geeifert und eifere noch um sie, weil Andere sie umwerben, um sie für sich zu gewinnen; noch einmal leide er Geburtsschmerzen um sie, damit in ihnen als seinen rechten Kindern Christus eine Gestalt gewinne. Wenn seine Strenge sie verwundet habe, so möchte er seine Stimme wandeln, um durch den Ton zärtlichster Liebe zu erreichen, was seine Strenge nicht erreicht hat (4, 16—20).

erzeugt würden dadurch Werke, wie sie kein Gesetz verdammen könne; alle wahren Christen müssten aber das Fleisch gekreuzigt haben mit seinen Gelüsten (5, 16—24). Mit unverkennbarer Beziehung auf die im Streite über die Gesetzesfrage zu Tage getretenen sittlichen Mängel auch der Treugebliebenen ermahnt er zum geistgemässen Wandel (5, 25 f., vgl. 5, 15) in der Liebe, die den fehlenden Nächsten sanftmüthig zurechtweist und seine Schwächen trägt. Um so das Gesetz Christi zu erfüllen, müsse jeder aufrichtig sich selbst prüfen und so für sein eigenes Heil sorgen, nur Gemeinschaft pflegend mit dem Lehrer, wo es zu lernen gilt, in allem Guten (6, 1—6). So schliesst denn der Apostel mit der ernsten Mahnung, auf den Geist zu säen und nicht auf das Fleisch, im sittlichen Streben niemals müde zu werden und Gutes zu thun, insbesondere im Verkehr mit den Glaubensgenossen (6, 7—10), und mit einer eigenhändigen Nachschrift (6, 11—18)[2].

7. Ephesus, die berühmte alte Hauptstadt Ioniens, am Kaystros gelegen, war seit dem Uebergange des pergamenischen Reiches an die Römer (133 v. Chr.) die Hauptstadt der Provinz Asia geworden. Die Stadt war glänzend und ausgedehnt, sie trieb einen lebhaften Zwischenhandel und besass ein grosses Theater. Der unweit belegene alte Dianentempel, der in der Geburtsnacht Alexanders des Gr. niedergebrannt wurde, war seitdem prachtvoller aufgebaut und zählte zu den Wunderwerken der alten Welt. Das Bild der grossen Diana von Ephesus, das dort seit uralter Zeit aufbewahrt wurde, galt als vom Himmel gefallen. Kleine Nachbildungen des Tempels, deren Verfertigung in Silber einen lebhaften Gewerbszweig in Ephesus bildete, wurden in Masse verkauft, weil man sie in den Häusern aufstellte, auch als Amulette auf Reisen trug. Unter der dortigen Judenschaft hatte Paulus bereits bei seiner ersten Durchreise (§ 15, 7) zu wirken begonnen, und Aquila mit seinem Weibe Priskilla, der sich dort niedergelassen, hatte sein Werk fortgesetzt. Zu ihnen hatte sich ein alexandrinischer Jude Apollos gesellt, den die Apostelgeschichte wegen seiner Beredsamkeit und Schriftkenntniss rühmt, dem aber die spezifisch christliche Taufe, durch die der heilige Geist empfangen wurde, noch un-

[2]) Hier stellt er den Verführern, die ihren Ruhm darin suchen, sie für die Beschneidung zu gewinnen, damit ihr Glauben an das Kreuz Christi ihnen von ihren Volksgenossen verziehen werde, sich selbst gegenüber, der seinen alleinigen Ruhm im Kreuze Christi findet, dem Beschneidung so wenig gilt wie Vorhaut gegenüber einer neuen Kreatur, dessen Segenswunsch aber dem wahren d. h. gläubigen Israel ebenso gilt, wie Allen (Unbeschnittenen), die nach dieser Regel wandeln. Unter Hinweis auf die Malzeichen seiner Leiden, die er als Diener Christi an seinem Leibe trägt, schliesst er mit der rührenden Bitte, ihm nicht noch weitere Mühe zu machen, und mit einem kurzen Segenswunsch ohne alle Grüsse oder Grussbestellungen.

bekannt war[1]). Nachdem aber Aquila und Priskilla seine christliche Ausbildung vollendet, beförderten sie in jeder Weise seinen Entschluss, nach Achaja zu gehen, wo er sofort theils in der dortigen (korinthischen) Gemeinde, theils unter seinen Landsleuten daselbst eine eingreifende Wirksamkeit begann (18, 24—28). Bald darauf scheint Paulus in Ephesus eingetroffen zu sein. Es ist aber eine irreleitende Vorstellung, wenn man ihn damit gewöhnlich eine dritte Missionsreise beginnen lässt. Vielmehr ist Paulus, als er diesmal Antiochien verliess (18, 23), keineswegs auf eine neue Missionsreise ausgegangen, sondern hat dauernd seinen Sitz von Antiochien nach Ephesus verlegt, wo er in der Mitte des von ihm gestifteten Gemeindekreises den galatischen Gemeinden ebenso nahe war, wie den makedonisch-griechischen. Dort konnte er wieder in Gemeinschaft mit Aquila sein Handwerk treiben und sich durch eigene Arbeit ernähren (20, 33 f.), und bei dem regen Verkehr der Stadt musste seine dortige Wirksamkeit für die ganze Provinz Asien bedeutungsvoll werden (19, 10), auch ohne dass er sie missionirend bereiste.

Die Apostelgeschichte deutet durch den Uebergang in 19, 1 an, dass, weil er die korinthische Gemeinde durch Apollos wohl versorgt wusste, dagegen in Ephesus Jünger fand, die noch seiner weiteren Ausbildung bedurften, er darin den nach 18, 21 erwarteten göttlichen Wink fand, sich nun dort auf längere Zeit niederzulassen, statt wieder, wie 16, 1, zunächst die auf der letzten Missionsreise gegründeten Gemeinden zu besuchen, unter denen ihm besonders Korinth am Herzen liegen musste, und betont 19, 8, wie er auch dort zunächst Alles aufbot, um in der Judenschaft dem Evangelium eine bleibende Stätte zu bereiten. Aber nach einem Vierteljahre sah er sich doch durch die Feindschaft derselben genöthigt, die Gemeinde völlig von der Synagoge zu trennen und den Hörsaal eines griechischen Rhetors Tyrannos als Lokal für seine regelmässigen Predigten zu wählen, womit dann allerdings wohl eine vorwiegend heidenapostolische Wirksamkeit von weitreichendem Erfolge begann (19, 8—10), von der die Apostelgeschichte leider nur einige

---

[1]) Wenn es von Apollos heisst, dass er *ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*, und zwar nach 18, 26 in der Synagoge, so ist kein Zweifel, dass er Jesum bereits als den Messias verkündigte, also nicht, wie der Täufer und seine Jünger, noch auf einen Messias (im jüdisch-nationalen Sinne) wartete. Er kann also, so wenig wie die 19, 1 ff. erwähnten *μαθηταί* (d. h. Christgläubigen), die nur die Johannestaufe empfangen haben und daher noch nichts vom heiligen Geiste (wie man ihn in der christlichen Taufe empfängt) wissen, als ein Johannesjünger bezeichnet werden, sondern gehört nur, wie sie, Kreisen an, in denen sich ein Christenthum ohne Zusammenhang mit den Uraposteln und der Urgemeinde entwickelt und nur der johanneische Taufritus sich fortgepflanzt hatte. Wenn ihn Aq. u. Pr. tiefer in das Verständniss des *ὁδὸς τοῦ κυρίου* einführten, als er bisher darin unterwiesen war, so kann es sich nur darum gehandelt haben, dass zu dem gottgeordneten Heilswege auch die Taufe auf den Namen Jesu gehörte, obwohl nicht gesagt wird, dass dieselbe an ihm, in dem sich bereits die Gaben des Geistes erzeigten, vollzogen wurde, wie bei den zwölf Männern 19, 5 ff.

anekdotenhafte Züge aufbewahrt hat (19, 11—20). Aber Paulus selbst rühmt ihren sichtlichen Segen, wenn er auch nicht verhehlt, dass ihm dieselbe auch viel Widersacher erweckt habe (1. Kor. 16, 9). Sicher sind diese nicht bloss unter den ungläubigen Juden zu suchen (Act. 20, 19), die hier wie anderwärts auch die heidnische Bevölkerung gegen ihn aufzureizen gewusst haben werden. Wie ein beständiger Kampf mit wilden Bestien erscheint ihm 1. Kor. 15, 32 sein dortiges Leben, und wenigstens einmal muss er unmittelbar von Todesgefahr bedroht gewesen sein, aus der ihn nur die todesmuthige Aufopferung seiner Gastfreunde rettete (Röm. 16, 4).

Die Apostelgeschichte berechnet seine Wirksamkeit nach dem Bruche mit der Synagoge auf zwei Jahre (19, 10), aber mit den drei vorhergegangenen Monaten (19, 8) und mit der Zeit, die er noch nach der Absendung des Timotheus dort blieb (19, 22), müssen es wohl an drei Jahre geworden sein, die er im Wesentlichen ununterbrochen dort zubrachte (20, 31)[2]. In das erste dieser Jahre fällt dann der Galaterbrief[3].

---

[2]) Die chronologische Berechnung dieser 2—3 Jahre ist natürlich noch unsicherer, wie die der in Korinth verlebten (§ 15, 6), da wir hier gar keinen Anhaltspunkt besitzen und nicht einmal wissen, wie lange er zwischen beiden in Antiochien noch verweilt hat. Nach der gewöhnlichen Rechnung käme man auf die Jahre 55—57 oder etwa 56—58. Weizs. hat wieder lebhaft die Ansicht vertheidigt, dass er in dieser Zeit nach 1. Kor. 15, 32 wirklich ad bestias verurtheilt sei, ohne erklären zu können, wie er dennoch dem Tode entrinnen und 2. Kor. 11 davon schweigen konnte.

[3]) Diese Annahme wird freilich immer noch von verschiedenen Seiten her bestritten. Wenn man die Gemeinden bereits auf der ersten Missionsreise gestiftet sein liess (§ 13, 4, not. 3), also den zweiten Besuch in Galatien Act. 16, 1 fand, so ist der Brief noch vor der makedonischen Mission oder während derselben geschrieben, also der allerfrüheste des Apostels (vgl. Hausrath u. Schenkel). Ja, wenn man Gal. 2 auf den Act. 11, 30 erwähnten Besuch in Jerusalem bezog (§ 14, 3), so konnte man ihn sogar, wie Keil, Paulus, Böttger u. A., vor das Apostelkonzil heraufrücken. Volkmar setzt ihn nach seiner neuesten Hypothese in den antiochenischen Aufenthalt Act. 18, 23, den er auf zwei Jahre ausdehnt (vgl. Kappeler in d. Prot. Kirchenztg. 1892). Eine frühere Datirung ergab sich auch für alle die von selbst, welche mit Grotius den zweiten Besuch des Apostels in Galatien leugneten. Umgekehrt haben Andere, wie Mill, ihn wegen 2, 10 in die letzte Reise nach Jerusalem versetzt, oder, wie Schrader und Köhler, nach Hieronymus, Euthalius, Theodoret auf Grund eines Missverständnisses von 6, 17 gar aus Rom datirt, als den jüngsten seiner Briefe. Aber alle diese Hypothesen zerfallen von selbst mit ihren falschen Voraussetzungen. Etwas zu früh setzen ihn auch Hug und Rückert an, wenn sie ihn noch auf der Reise nach Ephesus geschrieben sein lassen, da dann für den inzwischen eingetretenen Umschwung die Zeit doch gar zu kurz wird, zu spät dagegen Credner, de Wette, Bleek, W. Brückner (die chronolog. Reihenfolge der NTlichen Briefe, Leipzig 1890), Lightfoot (biblical essays, London 1893), wenn sie ihn erst nach dem ephesinischen Aufenthalt, etwa in der Zeit von 2. Kor. und Röm., geschrieben sein lassen wegen der Anklänge, die der letztere an ihn zeigt, womit das οὕτως ταχέως 1, 6 ganz unvereinbar ist. C. Clemen (Chronologie d. paul. Briefe. Halle 1893) setzt ihn sogar nach dem Römerbrief und nach Act. 21 (wohin er das Apostelkonzil verlegt) an, weil er die schärfste Antithese gegen das Judenchristenthum bilde. Der Verwerfung der Echtheit des Briefes von Steck (§ 4, 2. not. 2) sind D. Völter (die Komposition der paul. Hauptbriefe. Tüb. 1890) u. J. Friedrich (Mähliss), die Unechtheit des Galaterbriefs. Halle 1891, beigetreten. Vgl. darüber die Aufsätze von Holsten und Steck in d. Prot. Kirchenzeitung 1889, A. Kappeler in d. Theol.

§ 19. Die korinthischen Wirren.

1. In den ephesinischen Aufenthalt des Apostels fallen die schweren Sorgen, welche ihm die Entwicklung der korinthischen Gemeinde bereitete. Zwar war nicht lange nach ihm Apollos daselbst aufgetreten und hatte ganz im Geiste des Apostels und im Segen gewirkt (1. Kor. 3, 6). Dass noch gegen das Ende seiner ephesinischen Wirksamkeit der Apostel ihn wiederholt bat, nach Korinth zurückzukehren, zeigt, wie Paulus von ihm nach seiner früheren Thätigkeit daselbst sich nur Gutes versprach (16, 12). Allein trotzdem hatte das Gemeindeleben in Korinth von vorn herein an mancherlei Schäden gelitten. Es muss auf einem Ausfluge, den Paulus von Ephesus aus gemacht hatte, und dessen Ziel wir nicht kennen, gewesen sein, wo er im Vorübergehen Korinth besuchte (16, 7); aber er hatte schon damals keine Freude an der Gemeinde gehabt. Er klagt, dass er (durch die Zustände, die er in der Gemeinde vorfand) gedemüthigt sei und sie habe betrüben müssen (2. Kor. 12, 21. 2, 2). Zwar war er, vielleicht in Erinnerung daran, wie wenig seine Strenge in Galatien geholfen, damals noch schonend aufgetreten und hatte sich gescheut, streng durchzugreifen (10, 1. 10); aber er hatte schon mit schonungsloser Strafe drohen müssen, falls die Uebelstände nicht abgestellt würden (13, 2)[1]. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es schon bei diesem Besuche die Unzuchtsünden waren, welche Paulus vor Allem rügen musste (vgl. 2. Kor. 12, 21.

Zeitschr. aus der Schweiz 1889, Gloel, die jüngste Kritik des Galaterbriefs. Leipz. 1890. Lipsius im Handkommentar II, 2. Freiburg 1891.

[1]) Dieser Besuch des Paulus in Korinth ist zwar von Lange, Baur (Theol. Jahrb. 1850, 2), Fr. Märker (Stud. u. Krit. 1872, 1), Hilgenfeld, Heinrici (in Meyer's Kommentar 1888. 90) u. A. bestritten worden; allein 2. Kor. 12, 14. 13, 1 f. enthalten so direkt die Voraussetzung eines solchen, dass man dieselbe nur künstlich wegdeuten kann. Allerdings fällt auf, dass, abgesehen von 1. Kor. 16, 7, wo, wie man zugestehen muss, eine Anspielung auf den zweiten Besuch nicht nothwendig gefunden werden darf, der erste Brief nirgends darauf Bezug nimmt. Deshalb haben Ewald, O. Eylau (Zur Chronologie der Korintherbriefe. Landsberg a. d. W. 1873), Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, 4. 1876, 4, vgl. sein apostol. Zeitalter), Krenkel (Beiträge, Braunschweig 1890, VI), Mangold, Pfleiderer, W. Brückner, Jülicher u. A. diesen Besuch zwischen den ersten und zweiten Brief legen wollen, was nach allen Aussagen des letzteren, durch die wir den Apostel Schritt für Schritt verfolgen können, ganz unmöglich ist. Es ist aber zu erwägen, dass offenbar an diesen Besuch der uns verloren gegangene erste Brief an die Korinther angeknüpft hatte, und dass die Erwähnung desselben in unserem zweiten Briefe lediglich darin seinen Grund hat, dass Paulus in ihm direkt einen neuen Besuch vorbereitet. Vgl. Ekedahl, Inter Paulum ap. et. Corinth. quae intercesserint rationes. Lundae 1887. Jenen Besuch mit Anger u. A. nur als die Rückkehr von einem längeren Ausfluge während des 1½jährigen korinthischen Aufenthalts zu betrachten oder ihn mit Neander in den antiochenischen Aufenthalt (Act. 18, 22), zu verlegen, liegt gar kein Grund vor. Gewiss ist nur, dass er vor die Entstehung des Parteiwesens und das Auftreten der Christusschüler fällt und wahrscheinlich nach des Apollos Abreise von Korinth. Vgl. Schmiedel, Handkommentar II. 1 2. Aufl. Freiburg 1892. Einl. XI, 4.

13, 2); denn auf sie hatte sich offenbar auch der erste Brief bezogen, welchen Paulus wohl bald nach seiner Rückkehr an die Gemeinde schrieb, und welcher uns leider verloren gegangen ist (vgl. § 16, 2). Er hatte darin, wie bei ähnlicher Veranlassung im 2. Thessalonicherbriefe, die bestimmte Anordnung getroffen, dass man mit den unbussfertigen Sündern in der Gemeinde jeden Gemeinschaftsverkehr abbrechen solle. Aber man hatte ihn nicht verstanden, oder nicht verstehen wollen, und unter dem Vorwande, dass Paulus jeden Verkehr mit heidnischen Sündern untersagen wolle, sich bei der Unausführbarkeit solcher Absonderung beruhigt (1. Kor. 5, 9 ff.)[2]).

2. Der Hauptgrund, weshalb es in Korinth zu einer gesunden Entwicklung des Gemeindelebens nicht kommen wollte, lag offenbar darin, dass die jungen Heidenchristen den engen sozialen Verkehr mit ihren ungläubigen Volksgenossen nicht aufgeben konnten oder wollten. Man liess sich nach wie vor von denselben zu Tische einladen (1. Kor. 10, 27) und nahm sogar keinen Anstoss daran, an heidnischen Opfermahlen theilzunehmen (10, 21 f.), wobei man den dort unausbleiblichen Versuchungen zu Ueppigkeit und Wollustpflege erlag. Man scheute sich sogar nicht, seine Privathändel mit christlichen Brüdern vor heidnische Tribunale zu bringen und dort zu prozessiren (6, 1. 6). Sah man sich noch so wenig durch den neuen Glauben aus den alten Verhältnissen gelöst an, so konnte es nicht fehlen, dass die unter diesen herrschenden sittlichen Anschauungen und das allgemeine Sittenverderben der Stadt, in welches dieselben verflochten waren, immer wieder ansteckend auf die Gemeinde zurückwirkten[1]). Es fehlte zwar keineswegs an einer starken sittlichen Reaktion

---

[2]) Es würde hiernach allerdings der Inhalt von 2. Kor. 6, 14—7, 1, in welchem Abschnitt A. H. Franke (Stud. u. Krit. 1884, 4) nach dem Vorgange von Hilgenfeld einen Rest dieses Briefes finden wollte, ungefähr zu dem passen, was derselbe enthalten haben muss (vgl. noch Völter). Aber weder liegt ein zwingender Grund vor, jenen Abschnitt als Interpolation zu betrachten (vgl. Jülicher), noch lässt es sich irgend wahrscheinlich machen, wie ein Stück jenes Briefes überhaupt und insbesondere in jene Stelle des 2 Briefes hineingerathen ist. Alle Versuche, noch andere Stücke unsrer beiden Briefe in diesen Brief zu verlegen (vgl. C. Clemen, die Einheitlichkeit der paul. Briefe. Gött. 1894), entbehren vollends jeden Anhalts.

[1]) Der überwiegende (heidenchristliche) Theil der Gemeinde hatte eben aus seiner Vergangenheit die Anschauung mitgebracht, dass die Geschlechtsgemeinschaft ausserhalb der Ehe ebenso die Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses sei, wie die Stillung des Hungers durch die Speise (6, 13), die mit dem sittlichen Gesichtspunkte garnichts zu thun habe. Der Apostel hatte aber nicht einfach durch das göttliche Gebot die Unzucht verbieten wollen, da dies immer wieder auf den gesetzlichen Standpunkt zurückführte, sondern hatte es dem heiligen Geiste überlassen, den Christen die rechte Norm für ihr Verhalten im Geschlechtsverkehr zu geben, und hatte gehofft, es werde so von selbst ein geläutertes sittliches Gefühl auf diesem Punkte sich ausbilden. Das war nun in der Gemeinde noch so wenig geschehen, dass man nicht einmal mit den gröbsten Sündern

in der Gemeinde; aber dieselbe führte doch nicht zu einer tieferen Ueberwindung der eingewurzelten Neigung zu Fleischessünden, sondern nur zu einer äusserlichen Askese, wonach man die Geschlechtsgemeinschaft an sich für bedenklich hielt, selbst in der Ehe (7, 3. 5), insbesondere mit dem etwa noch heidnisch gebliebenen Ehegatten (7, 12 ff.), und Fragen diskutirte wie die, ob man seine Tochter verheirathen dürfe (7, 36 ff.), ob die zweite Ehe überhaupt erlaubt sei (7, 39). Ebenso führte der Gegensatz gegen die, welche sich bei den heidnischen Opfermahlen mit götzendienerischem Greuel befleckten, zu einer ängstlichen Skrupulosität, nach welcher man jeden Genuss des Götzenopferfleisches für befleckend und darum für gewissenswidrig hielt (8, 7), selbst des auf dem Markte gekauften (10, 25). Es erhellt keineswegs, dass diese Reaktion sich nur in judenchristlichen Kreisen bildete und auf gesetzlichen Motiven beruhte; gerade auch in heidenchristlichen konnte man auf diese Weise den radikalsten Bruch mit seiner Vergangenheit herbeizuführen hoffen. Eben darum aber blieb sie auf die Majorität der Gemeinde ohne Einfluss, es stand eben eine einseitige Ansicht der anderen gegenüber, und zu einer wirklichen sittlichen Neugestaltung des christlichen Lebens kam es nicht. Aber selbst auf das Glaubensleben vermochte der Verkehr mit den heidnischen Volksgenossen störend einzuwirken. Da diesen die christliche Lehre von der Auferweckung der Todten immer am anstössigsten blieb (Act. 17, 32, vgl. § 17, 2), war man oft von ihnen deshalb verlacht worden, hatte oft genug die landläufigen Einwendungen gegen diese Lehre hören müssen, und war zuletzt nicht abgeneigt, dieselbe aufzugeben (1. Kor. 15, 12), zumal es doch in der That unmöglich schien, sich davon irgend eine widerspruchslose Vorstellung zu machen (15, 35)[2].

3. Wie die Lichtseiten, so wurzelten ohne Zweifel auch die Schattenseiten des korinthischen Gemeindelebens in dem spezifisch hellenischen Charakter der dortigen Gemeinde. Es entsprach der geistigen Regsamkeit und der lebendigen Empfänglichkeit desselben, wenn über diese Gemeinde

---

den Verkehr abbrechen wollte (vgl. No. 1) und sogar einen Blutschänder, der seine Stiefmutter geheirathet hatte, nachdem sie von seinem Vater entlassen oder ihm entlaufen war (1. Kor. 5, 1, vgl. 2. Kor. 7, 12) nicht exkommunizirt hatte.

[2]) Es ist weder daran zu denken, dass sich in der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde sadduzäische Einflüsse geltend machten, noch dass es Einflüsse der philosophischen Bildung Korinths waren, welche die Zweifel an der Auferstehung erregten, da die Mehrzahl der Gemeinde eben nicht den gebildeten Ständen angehörte (1. Kor. 1, 26 f.), und Alles, was Paulus über die Motive dieser Zweifel andeutet, über die flachsten Einwendungen des sensus communis nicht hinausgeht. Vollends aber an eine spiritualisirende, auf christlichem Gebiet (etwa unter den Apollosschülern, wie Hausrath annahm) erwachsene Irrlehre zu denken (vgl. 2. Tim. 2, 18), liegt bei den Verhältnissen der jungen Christengemeinde völlig fern.

eine so besonders reiche Fülle von Gnadengaben ausgegossen war (1. Kor. 1, 5 ff.). Unzweifelhaft lag darin aber auch ihre Gefahr; denn die Begabung weckte Eitelkeit und Ehrgeiz, die dem hellenischen Wesen so eigene Sucht, sich hervorzudrängen. Man stritt über den höheren Werth dieser oder jener Geistesgabe, insbesondere über den Vorzug des ekstatischen Zungenredens vor der Prophetie; man beneidete die vermeintlich höher Begabten, man verachtete die weniger auffallenden Gaben. Man liess einander nicht zu Worte kommen, man redete durcheinander, so dass die Fülle der Begabung nur zur Verwirrung der Gemeindeversammlung, aber nicht zur Erhöhung der Erbauung führte (vgl. Kap. 14). Selbst die Frauen, die ja selbstverständlich auch ihre natürliche Begabung durch den Geist Gottes geweckt und erhöht fühlten, wurden in dies Treiben mit hineingezogen; auch sie wollten reden und in der Gemeindeversammlung sich geltend machen, wenn auch nur unter dem Vorwande, Fragen zu stellen und so ihr religiöses Interesse öffentlich zu dokumentiren (14, 34 f.). Zu dem Zwecke mussten sie freilich der züchtigen Sitte des Alterthums zuwider den sie in der Männerversammlung verhüllenden Schleier ablegen (11, 5. 10), was dann wieder nur der Eitelkeit neue Nahrung bot. Am bedenklichsten aber wurde diese in die religiösen Zusammenkünfte sich eindrängende Weltlichkeit bei den Liebesmahlen. Hier war der nächste Anlass gegeben, Koterien zu bilden und so die Einheit des Gemeindelebens zu zertrennen (11, 18 f.). Je mehr die grosse Majorität der Gemeinde aus den niederen Klassen gesammelt war, um so näher lag es, dass die Gebildeteren und Wohlhabenderen sich absonderten. Dann aber wollten diese auch die reicheren Mittel, die sie zum Mahle mitgebracht hatten, für sich geniessen; und während die Einen schwelgten, darbten die Anderen. Dadurch wurde aber ebenso der religiöse wie der Gemeinschaftscharakter der Liebesmahle aufgehoben (11, 21 f.), und Paulus nimmt die Sache so ernst, dass er in zahlreichen Krankheits- und Sterbefällen, die gerade damals in der Gemeinde eingetreten waren, die göttliche Strafe für diese Profanation des heiligen Mahles sieht (11, 30). Es liegt die Frage nahe, weshalb nicht die Gemeindevorsteher längst gegen diese heillosen Missstände eingeschritten seien, und doch zeigt sich nirgends eine Spur, dass dies versucht war. Nirgends werden auch dieselben für die Abstellung der Missbräuche verantwortlich gemacht. Es erhellt daraus unzweifelhaft, dass es Gemeindevorsteher, denen die Leitung der Gemeindeversammlungen und die Zuchtübung oblag, in Korinth überhaupt nicht gab. Paulus hatte es offenbar für angemessener erachtet, dem demokratischen Zuge des hellenischen Geistes vollen Spielraum in der Ausgestaltung des Gemeindelebens zu lassen, um ihm dasselbe zu einem durchaus sympathi-

schen zu machen. Gewiss war es daher die Gesammtgemeinde, die ihre Angelegenheiten autonom verwaltete, auch die Zuchtübung (5, 4, vgl. 2. Kor. 2, 8); es gab nur solche in ihr, die durch freiwillig der Gemeinde geleistete Dienste das Ehrenrecht der Anerkennung für dieselben und damit den Anspruch erwarben, dass man sich ihnen gegebenen Falls unterordnete (16, 15 f. 18). So fruchtbar das gewesen sein mochte zur Erweckung und Stärkung des Gemeingeistes, so bedenklich wurde es, als die in der Gemeinde immer schroffer hervortretenden Gegensätze (Nr. 2) und die in den Gemeindeversammlungen einreissenden Unordnungen das Gemeindeleben zerrütteten.

Wir kennen die Grundsätze, nach denen Paulus bei der äusseren Organisation seiner Gemeinden verfuhr, schlechterdings nicht. Es liegt gar kein Grund vor, zu bezweifeln, dass er die Gemeinden, welche er auf der ersten Missionsreise mit Barnabas stiftete, nach dem Muster der Synagogengemeinden organisirte (Act. 14, 23), wie denn auch die ephesinische ohne Zweifel seit der Trennung der Gemeinde von der Synagoge (19, 9) ihre eigenen Presbyter hatte (20, 17). Aber schon die makedonischen Gemeinden hatten sichtlich eine andersartige Organisation in den Vorstehern zu Thessalonich (1. Thess. 5, 12. vgl. § 15, 4), den Bischöfen und Diakonen zu Philippi (Phil. 1, 1), obwohl wir deren Rechts- und Pflichtenkreis auch nicht näher kennen. Wann dort diese Organisation eingeführt ist, wissen wir so wenig, wie, ob Paulus dabei direkt betheiligt gewesen. In der Hafenstadt Korinths, Kenchreae, gab es nach Röm. 16, 1 f. eine Diakonissin, aber das *πολλῶν καὶ ἐμοῦ* nach *προστάτις* zeigt deutlich, dass auch hiermit nur die Fürsorge gemeint ist, die sie in ihrem Berufe Vielen gewidmet hatte. Aus dem Galaterbrief erfahren wir so wenig etwas von Gemeindevorstehern, wie aus den Korintherbriefen. Für die Gaben der *κυβερνήσεις* und *ἀντιλήψεις* kennt Paulus auch 12, 28 noch keine ausschliesslichen, durch einen Amtsnamen ausgezeichneten Träger, was immerhin nicht ausschliesst, dass die Gemeindeversammlung einzelne damit Begabte unter ihrer Leitung und Autorität mit der Wahrnehmung dieser oder jener nothwendigen Geschäfte beauftragte. Wie weit man sich dabei an die hergebrachten Formen des religiösen Genossenschaftswesens anschloss, das den Rahmen für die staatsbürgerliche Existenz der christlichen Gemeinde auf heidnischem Boden hergeben musste, wird sich nicht mehr entscheiden lassen (vgl. darüber Heinrici, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, 4. 77, 1. Studien u. Krit. 1881, 3.). Doch ist nicht zu übersehen, dass die Verhältnisse des Gemeindelebens noch sehr einfache waren, und nicht ohne Grund konnte von Holsten selbst bestritten werden, dass es auch nur eine Gemeindekasse gab.

4. Diese Gefahr hatte den höchsten Gipfel erreicht, als nach dem Weggange des Apollos von Korinth, durch welchen der Apostel noch nichts von dieser Bewegung gehört hatte, ein Streit über die Vorzüge der verschiedenen Lehrer in der Gemeinde ausgebrochen war, welcher geradezu das Gemeindeleben mit der Auflösung in verschiedene Parteien bedrohte. Derselbe war wahrscheinlich von den Anhängern des Apollos ausgegangen,

welche die mehr philosophisch gefärbte und rhetorisch geschulte Verkündigung des Alexandriners der nach Form und Inhalt schlichteren Weise des Paulus vorzogen und sich nun als Apollosschüler zu einer Art Partei zusammenthaten[1]). Das hatte aber sofort zur Folge, dass auch Andere in der Gemeinde, die einen anderen Lehrer als Paulus gehabt hatten, sich in gleicher Weise um den Namen ihres Lehrers zusammenschaarten, und so entstand die Partei der Kephasschüler, die ebenfalls nach der Art, wie Paulus nur von Vorzügen des Kephas weiss, die sich alle aneignen könnten und sollten (3, 22), in keinem prinzipiellen Gegensatz zu ihm gestanden haben können[2]). Dann aber blieb zuletzt den treuen Anhängern des eigentlichen Gemeindegründers nichts Anderes übrig, als sich auch ihrerseits zu einer Art Pauluspartei zu konstituiren (1, 12). Man hat gewöhnlich dies korinthische Parteiwesen sehr überschätzt; Parteien in unserem Sinne, die sich durch verschiedene Ansichten und Bestrebungen unterschieden, waren es keinesfalls[3]). Aus 4, 6—8 folgt unzweifelhaft, dass jeder sich um der

---

[1]) Es ist unerweislich, was Heinrici u. Hausrath behaupten, dass Apollos auf die Taufe und die persönliche Vollziehung der Taufe ein grösseres Gewicht gelegt habe. Das ungetrübte Verhältniss des Paulus zu Apollos (1. Kor. 16, 12) schliesst jeden tiefergreifenden Gegensatz seiner Schüler gegen die paulinische Mehrheit der Gemeinde aus. Nach Weizsäcker wäre durch die Kephas- und Christusschüler das ganze Parteiwesen hervorgerufen, obwohl das Auftreten derselben doch unmöglich zur Spaltung der sachlich ihnen gegenüber jedenfalls in allem Wesentlichen gleichdenkenden Paulus- und Apollosschüler Anlass geben konnte. Ganz wunderlich lässt Lisco (Paulinus Antipaulinus, Berlin 1894) die Pauliner den Apostel grade wegen seiner Weisheit auf den Schild erheben und sich gelegentlich auch Christiner nennen, während die Apollosschüler, die sich auch Petriner nannten, die judenchristliche Partei bildeten.

[2]) Da somit auch die Kephasschüler sich nicht so genannt haben können, weil sie irgend welche Grundsätze oder Lehren des Petrus im Gegensatze zu den paulinischen vertraten, sondern nur sich seiner als ihres Lehrers rühmten, so entsteht immer die Frage, wie es kam, dass sich in Korinth eine grössere Anzahl von Kephasschülern zusammengefunden hatte, da es doch nur ganz Verzeinzelte sein konnten, die etwa, in Judäa von Petrus bekehrt, nach Korinth übergesiedelt waren. Dann aber wird es kaum, wie gemeinhin geschieht, als ein willkürlicher Schluss aus 1. Kor. 1, 12 betrachtet werden können, was Dionysius v. Korinth von einer Wirksamkeit des Petrus in Korinth erzählt (bei Euseb. hist. eccl. 2, 25). Gewiss ist es eine irrige Vorstellung, wenn er ihn neben Paulus wie einen Mitbegründer der Gemeinde ansehen sollte, aber warum Petrus nicht auf einer seiner Missionsreisen in die Diaspora, wie sie Paulus 9, 5 erwähnt, hierher gekommen sein und einen grösseren Theil judenchristlicher Mitglieder der Gemeinde zugeführt haben sollte, ist doch nicht abzusehen; ja die Art, wie Paulus gerade seiner Missionsreisen ganz besonders gedenkt, spricht sehr dafür, wie neuerdings auch Harnack anerkannt hat. Vgl. Link in den Stud. u. Krit. 1896, 3. S. 427.

[3]) Die immer erneuten Versuche, Alles, was unser erster Brief von Meinungsdifferenzen in der Gemeinde, von Verirrungen und Zweifeln andeutet, einer oder der anderen dieser Parteien zuzuschreiben, entbehren jedes Anhalts im Briefe. Die natürliche Folge ist daher auch gewesen, dass fast jeder derartige Zug bald dieser bald jener Partei auf die Rechnung geschrieben, und das Bild jeder einzelnen, das so entstand, bei jedem Ausleger ein anderes geworden ist. Nicht einmal nach ihrer Nationalität können die Anhänger der Parteien sich geschieden

Vorzüge seines Lehrers willen über die Anderen erhob und durch das von ihm Empfangene die volle Höhe christlicher Entwicklung bereits erreicht zu haben glaubte. Es war eben der hellenische Geist, der, von jeher an Parteitreiben gewöhnt, darin eine Nahrung für seinen Subjektivismus, seine Eitelkeit und Streitlust fand. Von einer offiziellen Zertrennung des Gemeindelebens war noch keine Rede, noch hatte die Gemeinde als solche an den Apostel geschrieben (7, 1), und Paulus redet von den Gemeindeversammlungen überall als von einheitlichen (11, 20. 14, 23). Das Schlimmste war und blieb, dass Paulus dadurch immer mehr aus der Stellung der selbstverständlichen höchsten Autorität für die Gemeinde in die eines Parteiführers gedrängt wurde.

5. Was von jeher das Bild, das man sich von diesem Parteitreiben macht, verwirrt hat, war der Umstand, dass Paulus jenen drei Parteien eine vierte an die Seite zu stellen scheint, deren Anhänger die Parteiparole führten: ἐγώ (εἰμι) Χριστοῦ (1. Kor. 1, 12)[1]. Eichhorn sah darin die Partei der Neutralen, die Schott und Bleek ausdrücklich von dem Apostel selbst gebilligt werden liessen. Um dann der offenbaren Gleichstellung derselben mit den anderen gerecht zu werden, nahm man meist an, dass auch diese Partei in irgendwie exklusiver Weise ihre Zugehörigkeit zu Christo geltend gemacht habe. Aber diese namentlich unter den neueren Kommentatoren, wie Rückert, Meyer, Hofmann, Heinrici, herrschend gewordene Ansicht bringt es zu irgend einer lebensvollen Vorstellung von dieser Partei nicht und hat in dem Briefe nirgends einen Halt. Das Letztere gilt aber von allen Versuchen, die Eigenthümlichkeit dieser Partei a priori zu konstruiren.

Hug und Bertholdt sahen nach Storr darin Schüler des Jakobus, die, weil dieser ein Bruder des Herrn war, sich nach Christo selbst nannten, Osiander in s. Kommentar (Stuttg. 1847. 58) Ebjoniten, die Christus nur als Lehrer gelten lassen wollten, Ewald gar Anhänger eines essäisch gesinnten Lehrers, der, auf eine besondere evangelische Schrift sich stützend, nach dem Beispiel Christi die Ehe missbilligte. Neander dagegen hielt sie (wenigstens

---

haben, da unter den Paulus- und Apollosschülern Judenchristen sicher nicht gefehlt haben; und selbst unter den Kephasschülern sehr wohl auch einzelne Unbeschnittene gewesen sein können, die schon als Proselyten sich zur Synagoge gehalten hatten.

[1]) Es ist zwar schon von Chrysostomus und neuerdings noch von Mayerhoff (Hist. krit. Einl. in die petrin. Schriften. Hamb. 1835) versucht worden, in diesen Worten nur die von Paulus den drei Parteien entgegengesetzte, und von Räbiger (Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe an die Korinther. Breslau 1847, 2. Aufl. 1866), darin die von allen dreien gleichmässig beanspruchte Parole zu sehen, was aber dem einfachen Wortlaut gegenüber, der sie den drei anderen ganz gleichsetzt, nicht durchgeführt werden kann. Neuere wollen sogar die Worte nach Manen (Conjecturaal Kritiek 1880) ganz streichen. Vgl. Heinrici bei Meyer 1888, Joh. Weiss, Stud. u. Krit. 1895.

zuerst) für Heidenchristen, die in Christo einen neuen Sokrates sahen und die apostolische Tradition, als mit Judaismus versetzt, verwarfen; und ihm sind Guericke, Olshausen beigetreten. Auch Jäger sah in ihnen wenigstens eine Mischung von Judenchristenthum und griechischer Wissenschaft (Erklärung d. Briefe Pauli an die Kor. aus dem Gesichtspunkt der vier Part. Tübing. 1838), Goldhorn (in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. 1840, 2) und Dähne (Die Christuspartei. Halle 1842) suchten bei ihnen jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie nachzuweisen, Kniewel (Eccl. Cor. vetust. dissensiones et turbae, Gedan. 1841) hielt sie für Vorläufer der Gnostiker, worauf doch schon Neander herauskam. Da die NTlichen Anfänge des Gnostizismus jedenfalls mit dem theosophischen Judenchristenthum zusammenhängen, so berührt sich diese Ansicht auch mit der von Schenkel (De eccl. Cor. primaeva. Basel 1838, vgl. Das Christusbild der Apostel. Leipz. 1879), welche allein einen wirklichen Anhalt in unseren Briefen suchte, indem sie die Polemik des 2. auf sie bezog, obwohl hier nirgends eine Partei in der Gemeinde, sondern immer nur einzelne Eindringlinge in sie bekämpft werden. Er dachte an theosophisch gebildete Judenchristen, welche ihre Beziehung zu Christo durch Gesichte und Offenbarungen vermittelt sein liessen im Gegensatze zu der apostolischen Vermittlung, und ihm sind de Wette, Lutterbeck, Grimm und Niedner (vgl. auch Wieseler, Zur Gesch. d. NTlichen Schrift. Leipz. 1880) beigetreten.

Es ist das grosse Verdienst Baur's, auch hier erst die Untersuchung auf festen historischen Boden gestellt zu haben (vgl. Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1831, 1. 1836, 4), indem er bestimmt die Kombination des Parteistichworts 1. Kor. 1, 12 mit dem, auf welches Paulus 2. Kor. 10, 7 anspielt, vollzog und darum dort die im zweiten Briefe bekämpften judenchristlichen Gegner des Apostels fand[2]). Dann aber muss man auch zugestehen, dass nach Analogie der anderen Parteiparolen (vgl. Nr. 4 not. 2) diese Gegner sich dadurch als unmittelbare Schüler Christi bezeichnen wollten, und dass eben deshalb es nicht eine vierte aus Gliedern der ko-

[2]) Ihm flossen dabei die Parteien der Kephasschüler und der Christusschüler ganz zusammen, sofern beide dem Paulus die Autorität der Urapostel entgegenstellten, die durch den Umgang mit Christo allein zu Aposteln qualifizirt wären; höchstens könnten dann die *οἱ Χριστοῦ* die Häupter der Partei geweisen sein (Vgl. schon Chr. Schmidt). Bestimmter wollten Billroth (in s. Komm. Leipz. 1833), Credner und Reuss sie als die schroffere Partei von den Petrinern unterscheiden, während Becker (Die Parteiung in der Gem. zu Kor. Altona 1842) sie gerade für die mildere hielt, da ihre Glieder, weil von Paulus bekehrt, sich nicht den Petrinern anschliessen konnten. Erst Beyschlag (de eccl. Cor. factione christ. Halle 1861, vgl. Stud. u. Krit. 1865, 2. 1871, 4) hat mit Nachdruck geltend gemacht, wie gerade das Bestehen einer Kephaspartei in Korinth, welche von den judenchristlichen Gegnern des Apostels ausdrücklich unterschieden und von ihm 3, 22 sichtlich als eine in keinem materiellen Gegensatze zu ihm stehende behandelt wird, aufs Klarste zeige, dass die Urapostel selbst in keinem feindseligen Gegensatze zu Paulus standen (vgl. auch Klöpper, Exeg. krit. Untersuchungen über den 2. Brief des Paulus an die Gem. zu Korinth. Gött. 1869, Komm. zu 2. Kor. Berlin 1874). Aber auch die neuere kritische Schule (Holtzm., Mang., Hausrath u. A.) unterscheidet die schroff paulusfeindlichen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* von den Kephasschülern, indem man diese etwa auf Anhänger des Jakobus zurückführt (Weizsäcker).

rinthischen Gemeinde bestehende Partei gegeben hat, die von sich sagte: *ἐγὼ Χριστοῦ*, sondern dass Paulus unter den Urhebern der Streitigkeiten in der Gemeinde (1. Kor. 1, 11) auch jene Eindringlinge nennt, die er im zweiten Brief so eingehend bekämpft und die sich als unmittelbare Schüler Christi ausgaben (V. 12.)[3]).

6. Das eben war das Bedenklichste, dass die Zustände der korinthischen Gemeinde den judenchristlichen Gegnern des Apostels den günstigsten Boden für ihre Agitation darboten. In einer Gemeinde, in welcher die Ausschreitungen der gesetzesfreien Heidenchristen und die in wichtigen Fragen herrrschenden Meinungsverschiedenheiten das Bedürfniss einer gesetzlichen Regelung des christlichen Lebens als unzweifelhaft erscheinen liessen, konnten sie als *διάκονοι δικαιοσύνης* (2. Kor. 11, 15) scheinbar mit gutem Rechte auftreten; und in einer Gemeinde, wo der Name des Apostels nur noch im Sinne eines Parteiführers genannt wurde, durften sie am ehesten sich Erfolg versprechen, wenn es galt, das durch seine Autorität gestützte Evangelium zu bekämpfen. Es waren geborene Juden, die von auswärts mit Empfehlungsbriefen nach Korinth kamen (2. Kor. 11, 22. 3, 1) und sich dort als *διάκονοι Χριστοῦ*, ja geradezu als Apostel Christi aufspielten (11, 13. 23), während sie Paulus bald ironisch als *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (11, 5. 12, 11), bald geradezu als *ψευδαπόστολοι* (11, 13) bezeichnet, die auf ihr Schülerverhältniss zu Christo den Anspruch gründeten, einen anderen Jesus zu verkündigen und ein andersartiges Evangelium als Paulus (11, 4).

Die von der Tübinger Schule geltend gemachte Voraussetzung, dass diese Judenchristen nur von den Uraposteln und von Jerusalem her mit Empfehlungsbriefen gekommen sein können, da nur durch solche sie als Diener und Apostel Christi vor den Korinthern legitimirt werden konnten, widerlegt die Stelle 2. Kor. 3, 1 selbst, da Paulus dort die Empfehlungsbriefe an sie solchen ganz gleichsetzt, die er von den Korinthern empfangen könnte. Da sie unmittelbare Schüler Christi gewesen sein wollten, ist es allerdings wahrscheinlich, dass sie aus Palästina kamen, und ihre Empfehlungsbriefe von dort herrührten. Aber selbst daraus würde noch durchaus nicht folgen, dass es die Urapostel

---

3) Die richtige Deutung des *ἐγὼ Χριστοῦ* findet sich nach dem Vorgange von Grotius und Thiersch schon bei Hilgenfeld u. A., aber erst Holsten hat die volle Konsequenz davon gezogen, dass Glieder der korinthischen Gemeinde diesen Vorzug für sich nicht in Anspruch nehmen konnten. Das Verhältniss dieser unmittelbaren Christusschüler zu der angeblichen Christuspartei in Korinth bleibt bei den meisten im Unklaren, auch bei Schmiedel (Einl. IV, 2, c), der jene nothwendige Konsequenz wieder als mit 1, 11 f. unverträglich bekämpft. Aber da ohne Frage grade diese Christusschüler zur Verschärfung und Verbitterung der Parteiwirren nicht wenig beigetragen haben und nur zu bereitwillig von der Gemeinde als hochgeachtete Lehrer aufgenommen waren, so konnte er ihre Parole sehr wohl neben die anderen Parteiparolen stellen. Dass er es aber gethan, zeigt die deutliche Bezugnahme auf jene *τινές* in dem diese Wirren besprechenden Abschnitte (4, 18 ff.).

waren, welche dieselben ausgestellt hatten, da selbst Holsten zugiebt, dass es in Jerusalem sehr verschiedene Strömungen gab. Und selbst wenn dies der Fall, so folgt daraus wieder noch nicht, dass das Lob, welches die Urapostel ihnen spendeten, sie zu ihrer paulusfeindlichen Agitation bevollmächtigen sollte. Die Bedeutung, welche Baur einst dem Auftreten dieser Judaisten für den von ihm angenommenen feindseligen Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln beilegte, gründet sich darauf, dass er die von ihnen angeblich dem Paulus gegenüber ausgespielten und von diesem so ironisch als *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* Bezeichneten für die Urapostel hielt (vgl. noch Hilgenfeld); aber es ist selbst von Holsten aufs Bestimmteste zugestanden, dass die betreffenden Stellen kontextmässig nur von ihnen selbst reden. Damit fällt aber jede Möglichkeit, aus den Korintherbriefen zu beweisen, wie Holsten noch will, dass in der Urgemeinde seit dem antiochenischen Streit eine judaistische Reaktion, wenn auch nur unter der Führung des Jakobus, stattgefunden habe, geschweige denn, dass die Urapostel irgend eine feindliche Stellung gegen Paulus eingenommen haben.

Allerdings lernen wir diese paulusfeindlichen Judaisten näher erst aus dem zweiten Briefe kennen; allein dass Paulus schon damals, als er den ersten Brief schrieb, von ihrem Auftreten wusste, erhellt unzweifelhaft daraus, dass er gerade am Schlusse des gegen das Parteitreiben gerichteten Abschnittes von solchen redet, welche sich aufblähen damit, dass er nicht mehr nach Korinth kommen werde, und verspricht, wenn er komme, nicht *τὸν λόγον*, sondern *τὴν δύναμιν* dieser *πεφυσιωμένοι* zu prüfen (1. Kor. 4, 18 ff., vgl. Nr. 5, not. 3). Das können nur Lehrer sein, welche sich mehr dünkten, als er, und meinten, dass er, nachdem sie aufgetreten, es nicht mehr wagen werde, Auge in Auge ihnen gegenüberzutreten[1]). Ebenso zweifellos aber setzt die Stelle 9, 1—3 solche voraus, welche sein Apostolat anzweifelten und wenigstens seine apostolische Autorität für ihre Person entschieden ablehnten, und 9, 12 zeigt, dass es Verkündiger des Evangeliums waren, die für ihre Wirksamkeit die Verpflegung durch die Gemeinde in Anspruch nahmen[2]). Offenbar waren sie bis dahin weder

[1]) Hilgenfeld hat freilich den grössten Theil des Abschnitts wider das Parteiwesen, der ausdrücklichen Aussage des Apostels (4, 6) entgegen, auf die Judaisten bezogen, wie so manches Andere im Briefe, das garnichts mit ihnen zu thun hat. Selbst die Stelle 3, 16 f. geht kontextmässig nicht auf die Judaisten, sondern auf die Ruinirung der Gemeinde durch den Parteizwist. Weder kann die Stelle 3, 23, welche lediglich auf Grund der alleinigen Angehörigkeit an Christum alle Menschenknechtschaft verwirft, auf das Schibolet der Christusschüler anspielen, noch das *ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας* 4, 3 auf eine förmliche Prüfung seines Apostelanspruchs vor einem menschlichen Gerichtstage, wie ich auch in Stellen, wie 7, 25. 40. 11, 16. 14, 33, oder gar in Kap. 15 nicht, wie Weizsäcker, eine apologetische Nebenbeziehung auf diese Gegner finden kann. Ganz unnachweislich aber ist die Beziehung des Eingangsgrusses (1, 2) auf sie, die Holsten annimmt.

[2]) Man übersieht gewöhnlich, dass in diesem Abschnitt, wo Paulus ja dieses Recht für alle Verkündiger des Evangeliums beansprucht (9, 14, vgl. v. 5 f.), er auf sein Apostolat nur zu sprechen kommt, sofern er, als der, welcher durch

mit ihrer Gesetzeslehre direkt hervorgetreten, da die Erfahrungen der Judaisten in Galatien sie bereits lehren konnten, dass sie mit jener nichts auszurichten vermochten, ehe nicht die Autorität des Apostels untergraben war. Dies aber durch eine schroffere Polemik gegen ihn zu versuchen, war offenbar nicht möglich, ehe sie nicht selbst in der Gemeinde festen Fuss gefasst hatten. Darauf also musste ihr erstes Streben gerichtet sein; und nur dies Bestreben, sich als die durch ihren persönlichen Verkehr mit Christo hochbevorzugten Apostel geltend zu machen, hat sie wohl dazu geführt, gelegentlich das Apostolat des Paulus, der dieses Vorzugs entbehre, anzuzweifeln und die Behauptung auszusprechen, nachdem solche Apostel, wie sie, erschienen, um sich dauernd der Gemeinde zu widmen, werde Paulus selbst darauf verzichten, wieder nach Korinth zu kommen. Aber nach Allem, was Paulus bis dahin gehört hatte, müssen die Judaisten anfänglich keinen grossen Eindruck auf die Gemeinde gemacht haben. Daraus erklärt sich ausreichend, weshalb er im ersten Briefe nicht weiter von ihnen redet; es wäre unklug genug gewesen, seinerseits eine Polemik zu eröffnen, so lange er noch nicht wusste, in welcher Form sie mit ihren letzten Zielen, die er allerdings ohne Frage durchschaute, hervortreten würden[3].

7. Die ersten Nachrichten, welche Paulus über die unerfreulichen Zustände in Korinth empfangen hatte, rührten von den Leuten einer gewissen Chloë her und betrafen hauptsächlich die jüngst entstandenen Parteizwistigkeiten (1. Kor. 1, 11). Was er aber davon hörte, schien ihm schon bedenklich genug, um sofort den Timotheus nach Korinth zu schicken. Er hoffte sichtlich, dass das Erscheinen seines geliebten geistlichen Kindes in Korinth genügen werde, um wieder der ganzen Gemeinde das Bild

---

seine Verkündigung die Gemeinde gegründet hat, dasselbe für sich in erster Linie beanspruchen könnte. Ausdrücklich macht er nur geltend, dass er doch jedenfalls ihr Apostel sei (9, 2). Es ist also hier so irrig wie im Galaterbrief (§ 18, 2. not. 2), wenn man annimmt, dass sich der Streit zwischen ihm und den Judenchristen hauptsächlich um sein Apostelrecht gedreht habe, wie noch Holtzm. (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1879, 4) und Schmiedel (Einl. VIII, 3) mit Nachdruck behaupten. Wenn die Christusschüler sich als Apostel aufspielen, so bestreitet er garnicht an sich die Möglichkeit, dass es ausser ihm und den Uraposteln solche geben könne (vgl. 1. Thess. 2, 6) und nur in der Selbstvergleichung mit ihnen beruft er sich auf die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* (2. Kor. 12, 11 f.), aber wegen der Art ihres Treibens erklärt er sie für *ψευδαπόστολοι* (11, 13). Man überschätzt eben gemeinhin die Bedeutung, die in der apostolischen Zeit dem Apostelnamen als solchem beigelegt wurde. Vgl. Haupt, Zum Verständniss des Apostolats im N. T. Halle 1896.

[3]) Die Annahme Holsten's, dass Stephanus, Fortunatus und Achaicus die gegen ihn bereits aufgewiegelte Gemeinde wieder beruhigt oder doch ihn damit beruhigt hatten, dass die Judaisten auf die Gemeinde keinen Einfluss gewinnen würden und ihn dadurch bewogen hatten, eine unmittelbare Bekämpfung derselben zu unterlassen (vgl. auch Mangold), hat in 1. Kor. 16, 17 f. gar keinen Anhalt.

ihres geistlichen Vaters so lebhaft in die Erinnerung zu rufen, dass der Staub, welchen der Parteizwist um dasselbe aufgewirbelt hatte, verschwinden werde, und die Gemeinde sich bemühen, dem Vorbilde seines demüthigen, aufopfernden Christenlebens nachzueifern. Von Timotheus konnten sie dann hören, dass er von ihnen nichts Anderes verlange, als von all seinen Gemeinden (4, 14—17). Diese Sendung des Timotheus ist es, welche die Apostelgeschichte in das dritte Jahr des paulinischen Aufenthalts in Ephesus versetzt (19, 22). Er reiste damals mit einem gewissen Erast, vielleicht dem Stadtkämmerer aus Korinth, der zufällig in Ephesus gewesen war (Röm. 16, 23), über Makedonien, schlug also den Landweg nach Korinth ein. Aber der Apostel sollte bald genug erfahren, wie unzureichend diese Maassregel war.

§ 20. Der erste Korintherbrief.

1. Nicht lange nachdem Timotheus abgereist, traf eine Gesandtschaft von Korinth in Ephesus ein. Stephanus und seine beiden Gefährten, Fortunatus und Achaicus, die irgend wie zum Hause desselben gehört zu haben scheinen, hatten sich wohl freiwillig erboten, zu dem Apostel nach Ephesus zu reisen, um durch ihre persönliche Anwesenheit das Band zwischen ihm und der Gemeinde zu erneuern, dessen Lockerung man also, in gewissen Kreisen wenigstens, selbst gefühlt hatte (1. Kor. 16, 17 f., vgl. v. 15), und einen Brief der Gemeinde zu überbringen, in welchem man die Ansicht des Apostels über mancherlei Fragen des christlichen Lebens, die in der Gemeinde kontrovers geworden waren, erbat (7, 1)[1]. Ohne Frage hatten diese Männer, welche die Gemeindeangelegenheiten so warm auf dem Herzen trugen, noch eine umfassendere Absicht bei ihrer Reise. Sie wollten dem Apostel über die vielfach betrübenden Zustände in der Gemeinde eingehenderen Bericht erstatten, und durch sie erst erfuhr Paulus alles Einzelne, was wir über dieselben aus seinem Briefe erschliessen konnten, und wohl noch mancherlei Details, die er absichtlich nicht berührt. Paulus erkannte, dass es höchste Zeit war, etwas Energisches zur Regeneration der zerrütteten Gemeinde zu thun, dass die Mission des Timotheus dazu lange nicht ausreichen werde. Am nächsten lag es, dass er selbst sofort hinging. Ohnehin hatte er der Gemeinde schon früher,

[1]) Gewiss handelt es sich darin um Ehesachen, wahrscheinlich auch um das Opferfleischessen und den Streit über den Vorzug der Gnadengaben (8, 1. 12, 1): die Art aber, wie Hofmann und Heinrici bis ins Einzelne zu bestimmen suchen, was über alle einzelnen Punkte in dem Briefe gestanden, oder die Annahme, dass Paulus im Wesentlichen dem Gange des Briefes in seiner Antwort folge (Holtzm., Jülicher), geht weit über das hinaus, was sich aus dem Texte mit einiger Sicherheit entnehmen lässt.

wahrscheinlich in dem verloren gegangenen Briefe (vgl. 2. Kor. 1, 13 ff.), versprochen, eine Visitationsreise in die makedonischen Gemeinden, die er längst plante (Act. 19, 21), so einzurichten, dass er auf dem Seewege nach Korinth käme und von dort nach Makedonien ginge, um dann wieder nach Korinth zurückzukehren uud von dort sich nach dem Orient einzuschiffen (2. Kor. 1, 15 f.). Aber tief empört, wie er über so manches war, was er aus Korinth gehört hatte, hätte er dort als strenger Strafprediger auftreten und die Gemeinde, wie sich selbst, statt dass sie beiderseits an seinem Besuche Freude haben sollten, tief betrüben müssen. Dazu konnte er sich nicht entschliessen (1, 23—2, 3). Vergeblich hatte er den Apollos zu bewegen gesucht, mit den heimkehrenden Abgesandten nach Korinth zu gehen. Demselben schien die Zeit, wo in Korinth ein solcher Missbrauch mit seinem Namen getrieben wurde, dazu wenig geeignet und für den Augenblick hatte er auch anderweitig zu thun (1. Kor. 16, 12). So entschloss Paulus sich denn, in einem Briefe erst durch eine möglichst energische Sprache die dortigen Uebelstände abzustellen, um bei seinem nächsten Besuche sich des Wiedersehens mit der Gemeinde wieder ungetrübt erfreuen zu können (2. Kor. 2, 3). Derselbe ist ihm schwer genug geworden. Beständig kämpfte seine Liebe zu der Gemeinde, die er nicht gern betrüben mochte, mit dem Eifer wider die Missstände in ihr, mit der Schärfe, ja Bitterkeit, welche der Unwillen über ihr Verhalten in ihm erregte; er schrieb in gedrückter Stimmung unter vielen Thränen (2, 4). Es scheint um die Osterzeit gewesen zu sein, da 1. Kor. 5, 6—8 offenbar die Festeindrücke ihn noch beschäftigen. Er wollte noch bis Pfingsten in Ephesus bleiben, um seine reich gesegnete Wirksamkeit daselbst fortzusetzen (16, 8 f.), dann aber über Makedonien nach Korinth gehen zu längerem Aufenthalte, wahrscheinlich daselbst überwintern (16, 5 ff), und von dort die längst geplante Kollektenreise nach Jerusalem antreten (16, 3 f., vgl. Act. 19, 21)[2].

2. Wenn der Apostel nach einem volltönenden Eingangsgruss[1]) für

[2]) Die geschichtliche Situation des Briefes ist hiernach durchaus klar: und es ist kaum der Erwähnung werth, dass Böttcher denselben in Südachaja, Köhler auf Grund der alten Unterschrift, die auf einem Missverständniss von 16, 5 beruht, in Philippi abgefasst sein liess, und zwar nach der Befreiung aus der römischen Gefangenschaft. Die Apostelgeschichte lässt den Plan der Reise über Makedonien und Achaja nach Jerusalem nach den zwei Jahren der rein heidenchristlichen Wirksamkeit des Apostels in Ephesus gefasst sein, also in dem zweiten Drittheil seines dritten Jahres daselbst, dann aber den Apostel ausdrücklich noch einige Zeit daselbst verweilen (19, 21 f.). Jedenfalls fällt also der erste Korintherbrief mindestens in die Mitte dieses Jahres, also nach der gewöhnlichen Rechnung (vgl. § 18, 7 not. 2) etwa um Ostern 58.

[1]) Ob der Sosthenes, der sich in den Eingangsgruss des Apostels (1, 1 ff.) mit einschliesst, der einst ihm so feindselige, aber nachmals bekehrte Synagogenvorsteher in Korinth (Act. 18, 17) war, wissen wir nicht; unmöglich ist es keines-

den Reichthum von Gnadengaben dankt, der ihnen geschenkt war, und sein Vertrauen ausspricht, dass Gott sie unsträflich bewahren werde auf den Tag Christi (1, 1—9), so fühlen wir es, wie, im Gegensatze zu dem erregten Eingange des Galaterbriefes, der Apostel sich zwingt, mit Worten der Anerkennung und Hoffnung zu beginnen. Auch das Erste, was ihm am Herzen liegt, die Abstellung des Parteiwesens, beginnt er mit einer völlig ruhigen Ermahnung zur Einmüthigkeit und mit dem Hinweis darauf, dass er nichts gethan habe, um sie an seinen Namen und seine Person zu binden, statt an den Namen Christi, der ihr Einheitsband sein solle (1, 10—16). Er fasst dann sofort den Punkt ins Auge, an welchem der Streit mit den Apollosschülern um die Vorzüge der Predigtweise des Apollos vor der seinigen begonnen hatte. In ganz theoretischer Exposition entwickelt er das wahre Wesen des Evangeliums, mit dem er betraut sei (1, 17—31), um daraus zu erklären, warum er sich bei seiner grundlegenden Predigt unter ihnen aller menschlichen Weisheit und Redekunst (wie man sie an Apollos so rühmte) entschlagen habe (2, 1—4)[2]. Wohl enthalte das Evangelium auch Tiefen der Gottesweisheit, die seinen Verkündigern durch den Geist Gottes enthüllt und darzustellen gegeben würden, aber darum eben nur den Geistesmenschen verständlich seien (2, 5—16). Dass sie aber solche auch jetzt noch so wenig seien, als sie es damals gewesen, wo er ihnen jene Weisheit noch nicht enthüllen konnte, zeige am besten ihr fleischliches Eifern und Streiten um Menschennamen (3, 1—4). Nun erst kommt er auf den wirklichen Unterschied zwischen sich und Apollos direkt zu sprechen, der lediglich auf der jedem von Gott verliehenen besonderen Gabe beruhe, während er für die Anwendung derselben und ihren dadurch erzielten Erfolg Gott allein verantwortlich

---

wegs. Uebrigens betont schon die Selbstbezeichnung des Apostels seine durch göttliche Berufung ihm verliehene Autorität, wie die Charakteristik der Gemeinde daran erinnert, dass sie als Gottgeweihte dieser hohen Würde sich würdig zu zeigen und, weil durch ihre Berufung mit den Christusverehrern an allen Orten verbunden, sich aller Absonderung von der allgemeinen Christensitte durch willkürliche Neuerungen zu enthalten haben.

[2]) Wir sehen hier sofort, wie es dem Apostel Bedürfniss ist, die konkreten Fragen, um die es sich handelt, unter die umfassendsten prinzipiellen Gesichtspunkte zu stellen. Seine Ausführung, wie das Evangelium vom Gekreuzigten der Natur der Sache nach den weisheitsuchenden Hellenen eine Thorheit, den zeichenfordernden Juden ein Aergerniss sei und doch sich an den Berufenen unter beiden als Gotteskraft und Gottesweisheit bewähre, wie es trotz seiner scheinbaren Thorheit und Ohnmacht alle menschlische Weisheit und Wirkungskraft zu Schanden mache, weshalb Gott gerade solche berufen habe, die aller Weisheit und anderer menschlichen Vorzüge bar seien, damit man sich allein Christi und des in ihm gegebenen Heils rühme, hat mit den Differenzen der Parteien, auf die sie Holsten beziehen will, nichts zu thun, sondern dient nur der Begründung dessen, was er über die rechte Art evangelischer Verkündigung sagen will.

sei (3, 5—15). Sie aber blieben dafür verantwortlich, wenn sie durch ihren Parteizwist den Gottestempel der Gemeinde ruinirten um ihrer Bevorzugung menschlicher Weisheit willen, während doch die Vorzüge aller einzelnen Lehrer ihnen Allen angehörten (3, 16—23). Die Diener Christi dagegen seien durch ihre Verantwortlichkeit vor dem Herrn über ihre Kritik (wie über ihre Bevorzugung) erhaben (4, 1—5). Absichtlich hat Paulus die ganze Frage über den Parteistreit um die Vorzüge der Lehrer nur an seinem Verhältniss zu Apollos demonstrirt, das gegen den Verdacht neidischer oder feindseliger Herabsetzung unbedingt gesichert war, nur einmal, wo es sich um die Vorzüge eines jeden handelte, hat er den Kephas genannt (3, 22); aber es lag in der Natur der Sache, dass alles Gesagte auf diesen wie auf die Christusschüler angewandt werden konnte und sollte, um dem gegenseitigen Prahlen ein Ziel zu setzen (4, 6). Schon in der scheinbar so ruhig und klar fortschreitenden Erörterung, waren doch 3, 1—4. 16—18 recht scharfe und drohende Worte über die Korinther und ihr Treiben gefallen, schon 4, 3 hört man den Ton des durch dies Taxiren und Kritisiren der Diener Christi tiefverletzten apostolischen Selbstgefühls; dennoch bricht nun fast erschreckend der tiefe Unwille des Apostels über den eitlen Hochmuth und die satte Selbstgenugsamkeit, die sich darin brüsten, hervor und macht sich in bitteren Worten Luft, in denen er diesem Bilde das Bild des nur an Demüthigungen, Entbehrungen und Leiden reichen apostolischen Amtslebens gegenüberstellt (4, 7—13). Erst dann findet er wieder den Ton zärtlicher Liebe zu seinen geistlichen Kindern, denen er zu ihrer Besserung sein geliebtes Kind Timotheus geschickt hat, ohne damit auf sein persönliches Kommen zu verzichten, dessen Art und Weise von ihrem eigenen Verhalten abhängen werde (4, 14—21).

3. Mit schneidender Schärfe stellt er sodann ihrem aufgeblasenen Hochmuth gegenüber die Blösse, die sie sich selbst durch die Duldung des Blutschänders in ihrer Mitte gegeben haben, dem er sofort eine exemplarische Strafe durch seine Uebergabe an den Satan zugedacht hatte, falls die Gemeinde sich mit ihm eines Geistes gezeigt hätte, und motivirt nun wenigstens die kategorische Forderung seiner Exkommunikation (5, 1—13). Nicht weniger aber haben sie sich selbst entwürdigt, wenn sie vor heidnischen Tribunalen Recht suchten, als ob keiner unter ihnen weise genug sei, den Bruderzwist um Mein und Dein zu schlichten, der freilich schon an sich entwürdigend genug sei, wenn sie bedächten, dass alle heidnischen Sünden der Fleischeslust wie der Habgier vom Gottesreich ausschliessen, und sie als Christen von ihnen prinzipiell geschieden seien (6, 1—11). Das führt ihn auf die Unzuchtsünden zurück, und in meisterhafter Weise

entwickelt er nun gegenüber der heidnischen Anschauung, welche geneigt ist, diese Sünden für ein Adiaphoron zu halten, die christlichen Motive, aus denen die Unzucht als Sünde wider den eigenen Leib zu fliehen ist (6, 12—20). In diesem Zusammenhange kommt er auf die Anfragen ihres Briefes in Betreff der Ehe zu sprechen; indem er vor Allem feststellt, dass die Ehe, dann aber auch der Vollzug der Ehe, den er unter den sittlichen Gesichtspunkt gleichen Rechtes und gleicher Pflicht zwischen den Ehegatten stellt, dazu diene, vor der Verführung zur Unzucht zu bewahren, und dass keine prinzipielle Bevorzugung des enthaltsamen Lebens, wie er sie entschieden theilt, hindern dürfe, die Ehe vorzuziehen, wo nun einmal die Gabe der Enthaltsamkeit fehle (7, 1—9). In Betreff der Ehescheidung verweist er auf das bestimmte Herrnwort, welches dieselbe verbietet, und rechtfertigt seine Anwendung auf gemischte Ehen dadurch, dass in dem gottgestifteten Ehebunde auch auf den heidnischen Theil die Gottgeweihtheit des christlichen übergehe, eine Befleckung durch seine natürliche Unreinheit also nicht zu befürchten sei, befürwortet aber auch, dass der christliche Theil sich keine Gewissensskrupel machen dürfe, wenn sich der heidnische von ihm scheide (7, 10—16). Er sieht darin nur eine Anwendung des gemeinchristlichen Grundsatzes, wonach jeder in dem Stande zu verbleiben habe, in dem ihn die Berufung getroffen (7, 17—24)[1]), und zeigt, wie derselbe, auf die Jungfrauen angewandt, diesen zunächst das Heirathen versagen würde, womit sie übrigens nach seiner immerhin glaubwürdigen Ansicht in der gegenwärtigen Zeitlage nur schweren Nöthen enthoben, und ihnen ihre religiöse Pflicht erleichtert würde (7, 25—34). Allein im einzelnen Falle hänge die Beantwortung der Frage, ob man eine Jungfrau verheirathen solle oder nicht, von dem Naturell derselben und von der gewissenhaften eigenen Ueberzeugung ab (7, 35—38). Ebenso habe die Wittwe das volle Recht, eine zweite Ehe einzugehen, vorausgesetzt, dass

---

[1]) Die Art, wie Paulus das Verbot der Ehescheidung auf diesen Grundsatz zurückführt und denselben dann auf die grössten Differenzen der religiösen Lebensordnung und der sozialen Lebensstellung anwendet, um die es sich sicher in Korinth garnicht handelte, zeigt wieder das Bedürfniss des Apostels, selbst einem kategorischen Herrngebot gegenüber sich seiner tiefsten Begründung und aller Konsequenzen desselben bewusst zu werden. Dieser Grundsatz, den er nach seiner Aussage in allen Gemeinden proklamirte, ist es gewesen, der das Christenthum vor revolutionären Abwegen bewahrt und zur Wiedergeburt der Ordnungen des natürlichen Lebens von innen heraus geführt hat. Aus der ersten Anwendung, die er davon macht (V. 18 f.), folgt übrigens aufs Klarste, dass trotz seiner Lehre von der prinzipiellen Gesetzesfreiheit der Jude in seiner Lebensordnung Jude bleiben muss, so lange nicht ein mit seinem Christenberuf gegebener besonderer Befehl Gottes ihn davon entbindet, wie aus der zweiten, dass der christliche Sklave es vorziehen soll, in diesem Stande Gott zu dienen, und nicht eigenwillig seine Freilassung zu erstreben.

es eine christliche sei, wenn es auch nach seiner vom Geist erleuchteten Einsicht für sie befriedigender wäre, wenn sie es nicht thue (7, 39 f.).

4. An die Kontroverse über die Ehefrage schliesst sich sehr natürlich die über das Essen des Götzenopferfleisches. Paulus erklärt sich rundweg für die Anschauung derer, welche, weil es göttliche Wesen, wie sie die Heiden unter ihren Idolen sich vorstellen, nicht giebt, in diesem Genuss keine götzendienerische Befleckung sehen (8, 1—6). Aber es giebt nun einmal solche, die diese Erkenntniss nicht haben und deren Gewissen durch diesen Genuss befleckt wird; darum müssen diejenigen, welchen derselbe etwas Gleichgültiges ist, um diese Schwachen nicht zu gewissenswidrigem Handeln zu verleiten, ihre Freiheit darangeben (8, 7—12). Indem der Apostel dafür auf seine eigene Praxis verweist (8, 13), erläutert er dieselbe wieder aus den prinzipiellen Grundsätzen seines Amtslebens. Er will nicht über sein Apostelrecht streiten (9, 1—3); denn das Recht, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen, steht allen Verkündigern des Evangeliums zu. Dies bezeugt die Natur der Sache, das allegorisch und typisch gedeutete A. T. und der ausdrückliche Befehl des Herrn (9, 4—14); trotzdem hat er sich desselben um des Evangeliums willen begeben (9, 15—18). Er fühlt sich frei allen Menschen gegenüber, und doch ist er den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, den Schwachen ein Schwacher geworden um des Evangeliums willen (9, 19—23). Solche Selbstverleugnung um der Brüder willen kommt aber auch dem individuellen Christenleben selbst zu gut, sofern jede Uebung in der Enthaltsamkeit die Kraft zum Widerstande in der Versuchung stählt (9, 24—27); und wie nöthig das ist, zeigt die vorbildliche Geschichte Israels, das trotz seiner grossen Gnadenerfahrungen doch den Versuchungen während des Wüstenzuges erlag (10, 1—12). Darum muss die Theilnahme am Götzenopfermahl unbedingt gemieden werden wegen der dabei unausbleiblichen Versuchungen (10, 13—22)[1], aber auch bei dem an sich erlaubten Essen des Götzenopferfleisches stets die Rücksicht auf die Anderen maassgebend sein nach seinem Vorbilde (10, 23—11, 1).

---

[1]) Schon 10, 1—4 hatte der Apostel angedeutet, dass die Gnadenerfahrungen, welche die Christen alle in der Taufe und im Abendmahle gemacht haben, ganz analog seien den Gnadenerfahrungen Israels in der Wüste; hier greift er wieder auf das Abendmahl zurück, um an der Realität der Gemeinschaft, in welche der gesegnete Kelch und das gebrochene Brod mit dem Leibe und Blute Christi versetzt, wie an der Analogie des jüdischen Opfermahls, das die Theilnahme an der göttlichen Gnadengegenwart am Altare vermittelt (10, 16—18), zu zeigen, dass das heidnische Opfermahl in eine reale Gemeinschaft mit den Dämonen bringt, denen dabei geopfert wird, wobei er natürlich an die verführerischen Einflüsse derselben denkt, die in den Reizungen dieser Mahle zu Ueppigkeit und Wollust wirksam sind.

5. Paulus geht sodann zu den in den Gemeindeversammlungen eingerissenen Unordnungen über. Zuerst rügt er die Entschleierung der Frauen in den Erbauungsstunden, die er ebenso für eine Verleugnung der dem Weibe unbeschadet ihrer religiösen Gleichstellung nach der Schöpfungsordnung zukommenden Unterordnung unter den Mann erklärt, der allein unbedeckten Hauptes vor Gott stehen darf, wie für eine Verletzung der Schamhaftigkeit, auf welche die Natur selbst das Weib durch den Schleier des langen Haupthaares hinweist (11, 3—15)[1]. Auch die Unordnungen bei den Liebesmahlen, zu deren Rüge es doch nur weniger Worte bedurfte (11, 17—22, vgl. v. 33 f.), benutzt der Apostel, um durch ausführliche Mittheilung der ihm über Zweck und Bedeutung des Herrnmahles gewordenen Offenbarung die heilige Pflicht ernstester Vorbereitung auf dasselbe einzuschärfen (11, 23—33), andere Anordnungen auf seinen persönlichen Besuch vorbehaltend (11, 34). Vollends aber den Abschnitt über den Streit wegen der Geistesgaben leitet er mit einer ausführlichen Erörterung ein, wie dieselben trotz ihrer grossen Mannigfaltigkeit Wirkungen des einen Geistes seien, der an dem Bekenntniss zu Christo sein untrügliches Merkmal habe, und durch dieselbe die Glieder der Gemeinde zur organischen Einheit eines Leibes verbinde (12. 1—14). An diesem Bilde entwickelt er nun in drastischer, halb parabolischer Weise, wie man weder die höheren Gaben überschätzen, noch die niederen unterschätzen dürfe, da jedes Glied dem Leibe in seiner Weise gleich nothwendig sei, weshalb Gott es durch das natürliche Scham- und Schönheitsgefühl so eingerichtet habe, dass den untergeordneten durch sorgsamere Verhüllung und Schmuck ersetzt werde, was ihnen an sich gebreche, und da Leid wie Ehre alle anderen in Mitleidenschaft ziehe (12, 15—26). Nachdem er dann noch einmal das Bild auf den Leib Christi mit seinen verschieden begabten Gliedern angewandt (12, 27—30), verspricht er, ihnen den Weg zu zeigen, der zum Trachten nach den höheren Gaben führt (12, 31); und nun kommt der herrliche Lobgesang auf die Liebe, ohne die alle Gaben werthlos seien, die allein unvergänglich sei, während jene mit der Parusie aufhören, und grösser selbst als Glaube und Hoffnung, die nur für das individuelle Leben Bedeutung haben, während sie dem Gemeindeleben dient (13, 1—13). Aus diesem Gesichtspunkt bespricht er nun wieder ganz prinzipiell den Unterschied der Prophetie, welche die spezifische Gabe für die Gemeindeerbauung sei, von dem ekstatischen Zungenreden, von welchem wir hier

[1] Da er schliesslich doch jede weitere Diskussion über diese Frage des Schicklichkeitsgefühls durch Berufung auf die gemeine christliche Sitte abschneidet (11, 16), wie er sie mit Verweisung auf seine Ueberlieferung begann (11, 2), wird hier recht klar, wie es ihm Bedürfniss war, selbst solche Fragen auf ihre tiefsten Gründe hin anzusehen und aus ihnen zu beantworten.

ein so lebendiges Bild erhalten. Letzteres diene höchstens zur Selbsterbauung, sei aber für die Gemeinde ganz werthlos (14, 1—19) und könne, einseitig übertrieben, nicht einmal seine relative Bedeutung als Zeichen für die Ungläubigen gewinnen (14, 20—25). Dem entsprechend regelt er nun durch konkrete Vorschriften das Auftreten der Zungenredner, die überhaupt nur sich hören lassen sollen, wenn einer da ist, der die Gabe der Zungenauslegung hat, wie das Auftreten der Propheten, die dem frischen Ausbruch der Begeisterung in dem Anderen Raum geben sollen und können (14, 26—33), und verbietet kategorisch mit Berufung auf die christliche Sitte das Auftreten der Frauen in den Gemeindeversammlungen (14, 34—36), noch einmal an die eigene Einsicht der Geistbegabten und die Nothwendigkeit fester Ordnungen für den Gemeindegottesdienst appellirend (14, 37—40).

6. Das 15. Kapitel bringt uns das Meisterstück einer paulinischen Lehrerörterung, gerichtet gegen die Zweifler an der Lehre von der Todtenauferstehung. Er geht von der Auferstehung Christi aus, die als ein Hauptstück der gemeinchristlichen Verkündigung durch soviel Zeugen seiner Erscheinungen bis auf ihn selbst herab verbürgt sei (15, 1—11). Er zeigt, wie damit die Behauptung, dass es eine Todtenauferstehung überhaupt nicht geben könne, widerlegt sei, wenn man nicht die Thatsache der Auferstehung Christi, welche das Fundament unseres Heilsglaubens und unserer Christenhoffnung sei, fallen lassen wolle (15, 12—19); wie vielmehr mit der Auferstehung Christi auch die seiner Gläubigen gegeben sei, wenn dieselbe auch erst bei seiner Parusie erfolgen könne, wo nach der Ueberwindung des Todes als des letzten Feindes das vollendete Gottesreich beginnt (15, 20—28). Er beruft sich auf die in der Gemeindesitte, wie in seiner Todesfreudigkeit liegende Voraussetzung dieser Gewissheit und schliesst mit einem scharfen Worte wider die Art, wie sie sich durch ihren heidnischen Umgang haben um alle christliche Nüchternheit bringen lassen (15, 29—34). Aber er geht auch auf die Frage ein, wie man sich die Leiblichkeit der Auferstehenden vorzustellen habe, und entwickelt an dem Bilde vom Samenkorn und unter Verweisung auf die grosse Verschiedenartigkeit von Leibern, die es im Himmel und auf Erden gebe (15, 35—41), wie die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes allerdings eine der des irdisch-menschlichen gerade entgegengesetzte sein werde, nämlich die pneumatische, die der zweite Adam in der Auferstehung zuerst empfangen habe, wie unsere irdisch-psychische vom ersten Adam stammt (15, 42—49). Dann aber erhebt er sich in prophetischem Schwunge zu einer Schilderung jener grossen Endkatastrophe, wo mit der Auferstehung der Todten und der Verwandlung der Ueberlebenden der Sieg über den

Tod, dem die Sünde Macht über uns gab, durch Christum vollendet wird (15, 50—58). Damit ist der Gegenstand seines Briefes erschöpft. Er trifft nun noch einige Anordnungen hinsichtlich der offenbar schon früher bei ihnen angeregten Kollekte für Jerusalem, wie er sie in Galatien auch getroffen, und stellt den von ihnen zu wählenden Ueberbringern derselben in Aussicht, mit ihm zu reisen, wenn die Kollekte reichlich ausfiele, worauf er mit Hinweisung auf seinen geänderten Reiseplan (Nr. 1) seinen Besuch für den Winter verspricht (16, 1—9). Inzwischen war ihm sichtlich bedenklich geworden, ob Timotheus unter den korinthischen Verhältnissen, wie sie sich ihm nach den letzten Nachrichten darstellten, auch die gewünschte Aufnahme finden werde und, da der auf direktem Wege mit Gelegenheit abgesandte Brief früher eintreffen musste, als der durch Makedonien reisende Timotheus; so mahnt er dringend, ihn nicht einzuschüchtern oder gering zu achten, wenn er komme. Denn es war ihm sichtlich zweifelhaft geworden, ob er nicht besser thäte, denselben, wenn möglich, durch einen nachgesandten Boten zurückzurufen, da die ihm gegebenen Aufträge durch jene Nachrichten, wie durch den oben geschriebenen Brief weit überholt waren. Jedenfalls beordert er, falls Timotheus kommen sollte (ἐὰν ἔλϑῃ), dessen Sendung ursprünglich auf ein längeres Bleiben berechnet war, denselben sofort zurück, da die Abgesandten seine Rückkehr zum Apostel abwarten wollten (16, 10 f.). Nachdem er dann noch erklärt, warum er nicht, statt zu schreiben, lieber den Apollos gesandt habe, schliesst er mit einem umfassenden Mahnwort (16, 12 ff.). Als Nachschrift folgt dann noch eine warme Empfehlung der korinthischen Abgesandten nebst den Grüssen von den Gemeinden Asiens, von seinen Gastfreunden und der ganzen ephesinischen Gemeinde (16, 15—20). Den eigenhändigen Gruss aber begleitet er mit einer furchtbar ernsten Mahnung derer, die den Herrn nicht lieben, an seine Wiederkunft und im Blick auf die harten Worte, die er an Viele hat richten müssen, mit einer Versicherung seiner Liebe an Alle (16, 21—24).

7. In die letzte Zeit seines ephesinischen Aufenthaltes fällt die Bedrohung des Apostels durch den Aufstand, welchen der Silberarbeiter Demetrius unter den Arbeitern seiner Zunft erregte, weil sein Gewerbe und damit angeblich die Verehrung der grossen Diana von Ephesus bereits beträchtlichen Abbruch durch das Christenthum zu leiden begann. Man schleppte zwei makedonische Begleiter des Paulus, Cajus und Aristarch ins Theater; es gelang aber den Bemühungen der Freunde und der Asiarchen, den Apostel zu verhindern, dass er sich ebenfalls dorthin begab. Die immer wachsende Menge, die ohnehin nicht recht wusste, um was es sich handle, wurde noch mehr fanatisirt, als ein gewisser Alexander, den

die Juden vorschoben, weil sie fürchteten, dass es über sie hergehen werde, eine Schutzrede auf sein Volk begann, bis endlich der Stadtsekretair sich einmischte, den Demetrius und seine Genossen an die ordentlichen Gerichte verwies und mit der Strafe des Aufruhrs drohte. So kam es, dass der Sturm gefahrlos vorüber ging (Act. 19, 23—41); aber dennoch fühlte sich der Apostel bewogen, in Folge desselben die Stadt zu verlassen (20, 1)[1]. Wir wissen nicht, ob und wie weit durch diesen Zwischenfall der intendirte Aufenthalt des Apostels abgekürzt wurde, auch nicht, ob es der dadurch entflammte Fanatismus war, der ihn auch noch auf seiner Weiterreise durch Kleinasien und, wie es scheint (2. Kor. 7, 5), sogar bis Makedonien verfolgte; aber gewiss ist, dass er dort in eine Bedrängniss gerieth, die ihn gänzlich am Leben verzagen liess, und aus der er nur wie durch ein Wunder gerettet wurde (1, 8—10). Noch mehr aber fast als diese äussere Bedrängniss quälte den Apostel die Sorge um den Eindruck, den sein Brief in Korinth gemacht haben werde, und um den Erfolg desselben. Sie ist es offenbar gewesen, die ihn zuletzt bewogen hat, den Timotheus, den wir in Makedonien wieder bei ihm finden (1, 1), zurückzurufen (vgl. Nr. 6) und den Titus an seiner Stelle mit neuen Aufträgen z. B. in Betreff der Kollekte (8, 6) und insbesondere um ihm Nachrichten über diesen Erfolg zu bringen, nach Korinth zu schicken[2]. Als

---

[1]) Wenn Weizsäcker vermuthet, dass die Wirksamkeit des Apostels in Ephesus unter Umständen ein Ende nahm, welche seine Verbindung mit der dortigen Gemeinde wesentlich störten und seine Pflanzung daselbst der Zerstörung preisgaben, so widerspricht dem doch das Empfehlungsschreiben an die Phöbe (Röm. 16, 1—20, vgl. § 23, 7) durchaus; denn dass die dort Genannten die einzigen Reste derselben sind, erhellt keineswegs: und v. 17—20 lässt zwar in gefährdete, aber doch durchaus hoffnungsvolle Gemeindeverhältnisse blicken. Was Weizsäcker im Einzelnen mit feinster historischer Kombination aus den dort genannten Namen über die Gemeindeverhältnisse erschliessen will, bleibt doch sehr unsicher und schattenhaft. Auch wenn unter den 26 Namen nur sechs auf seine Volksgenossen deuten, setzt das einen nicht unerheblichen Bruchtheil judenchristlicher Gemeindeglieder voraus; das Bedeutsamste aber ist, dass wir hier Männer aus dem urapostolischen Kreise finden, die trotz selbständiger Wirksamkeit mit Paulus im innigsten Einvernehmen stehen (16, 7).

[2]) Man hat zwar angenommen, dass Paulus eben durch die ersten Nachrichten, die Timotheus brachte, in so grosse Unruhe versetzt war und darum erst den Titus hinschickte, dass er aber, da Timotheus beim zweiten Briefe Mitbriefsteller war, die durch ihn gebrachten Nachrichten nicht erwähnen konnte. Allein die ganze Vorstellung von einer Mitbriefstellerschaft des Timotheus ist eine unrichtige (§ 16, 4, not. 2), und sie würde immer nicht ausschliessen, dass Paulus die Nachrichten über den Eindruck seines Briefes, die er durch ihn empfing, als die Ursache seiner Unruhe bezeichnete, während es sichtlich noch dieselbe Unruhe ist, die ihn in Troas quälte und die ihn schon bei der Abfassung des Briefes selbst gequält hatte (2, 4. 13). Ganz vergeblich wollte Wieseler die durch Timotheus gebrachten Nachrichten in der ersten, früher geschriebenen Briefhälfte wiederfinden (vgl. § 21, 5 not. 1). Dass aber Timotheus bereits abgereist war, ehe der erste Brief ankam, und daher keine Nachricht bringen konnte, wie Hofmann will, ist ebenso undenkbar, wie, dass er erst nach dem ihm nachgesandten

er nach Troas kam und dort die durch ihn erwartete Nachricht nicht fand, wurde seine Unruhe so gross, dass er die daselbst sich ihm bietende schöne Gelegenheit zu evangelischer Wirksamkeit nicht benutzen konnte und sofort nach Makedonien weiterreiste (2, 12 f.). Titus sollte ihm auf dem Wege, den er selbst durch Makedonien zu reisen beabsichtigte, entgegenkommen, und so kam es, dass er denselben schon in Troas erwartete und in Makedonien wirklich traf (2. Kor. 7, 5 f.). Dass derselbe einen Brief der Gemeinde mitbrachte (Bleek, Hofmann) ist nirgends angedeutet.

Anders gestaltet sich freilich die ganze Sachlage, wenn zwischen unseren beiden Briefen ein Brief des Apostels an die Korinther verloren gegangen ist, wie Bleek (Stud. u. Krit. 1830, 3, vgl. dagegen Müller a. a. O. u. Wurm, Tüb. Theol. Zeitschr. 1838, 1) annahm, dem bald Credner, Neander, Reuss u. A. beitraten. Dann ist Timotheus allerdings nach Korinth gekommen, dort aber ungünstig aufgenommen, und namentlich der Blutschänder hatte sich in frechem Trotze den Anordnungen des Apostels widersetzt, oder es war sonst zu einer schweren Beleidigung des Apostels (Hilgenfeld) gekommen[3]). Auf Grund dieser traurigen Nachrichten hätte dann Paulus den Titus mit einem ungleich schärferen Briefe nach Korinth gesandt, auf den sich nun 2. Kor. 2, 1—4, sowie die von Titus nach 7, 6—11 gebrachten Nachrichten beziehen[4]). Was dafür zu sprechen scheint, ist ausschliesslich die Art, wie Paulus die Stimmung, in der er diesen Brief geschrieben (2, 4) und seine Unruhe über den Erfolg desselben (2, 13. 7, 5) schildert[5]). Wie man sich aber auch jene

---

Titus dort eintraf und etwa erst spätere Nachrichten brachte, als dieser, da von solchen doch auch nicht die Rede ist. Davon aber, dass Titus schon vor unserem ersten Briefe, etwa mit dem verloren gegangenen nach Korinth gesandt war, wie Schrader, J. G. Müller (De tribus Pli. itin. Basel 1831) u. A. wollten, kann vollends keine Rede sein. Uebrigens weiss auch die Apostelgesch. nur von einer Reise des Tim. nach Makedonien (19, 22) und 2. Kor. 12, 18 konnte Paulus den Tim. unmöglich unerwähnt lassen, wenn er wirklich in Korinth gewesen war.

[3]) Diese Wendung der Hypothese, wonach 2, 5—11 (vgl. 7, 11) sich nicht auf die Angelegenheit des Blutschänders, sondern auf eine Beleidigung des Apostels oder seines Abgesandten (Beyschlag, Stud. u. Krit. 1865, 2) bezieht, hat freilich der energische Vertheidiger des Zwischenbriefes, Klöpper (Untersuchungen, Gött. 1869. Kommentar, Berlin 1874) entschieden abgelehnt, während Krenkel die betreffenden Stellen auf einen Rechtshandel zwischen Gemeindegliedern bezieht. Noch komplizirter wird die Sache, wenn Paulus selbst inzwischen noch einmal in Korinth gewesen ist (§ 19, 1, not. 1), und dort die Beleidigung desselben erfolgt.

[4]) Diesen Zwischenbrief wollte Hausrath (der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther. Heidelberg 1870) in 2. Kor. 10—13 gefunden haben (vgl. noch Pfleiderer, W. Brückner, C. Clemen, Krenkel, der denselben aber nach 2. Kor. geschrieben sein lässt). Ihm ist besonders Schmiedel gefolgt, der diesen Zwischenbrief ebenfalls durch eine schwere Beleidigung des Apostels veranlasst sein lässt. Hagge wollte den Zwischenbrief noch mit einigen Abschnitten unseres ersten Briefes ausstatten (Jahrb. f. protest. Theol. 1876, 3) und Halmel (der Vierkapitelbrief. Essen 1894) lässt nach dem in Kap. 10—13 geschriebenen Brief noch einen zweiten Vierkapitelbrief 2, 14 — 6, 10 geschrieben sein, während Joh. Weiss (Theol. Literaturztg. 1894, Nr. 20) diese beiden verbindet, und davon den letzten Brief des Apostels in Kap. 2. 7 unterscheidet.

[5]) Ganz grundlos dagegen vermisste man in unserem ersten Briefe den Anlass zu der Beschuldigung, dass Paulus sich selbst empfehle und rühme, da Stellen, wie 4, 3 f. 11 f. 9, 1 ff. 14, 18. 15, 10, und die wiederholten Berufungen

Aeusserungen des so lebhaft empfindenden Mannes zurechtlege, die Hypothese scheitert unrettbar daran, dass unser zweiter Brief erst es rechtfertigt, dass Paulus, statt über Korinth nach Makedonien zu reisen, zuerst hierher gegangen sei (1, 15 f. 23. vgl. 2, 12. 14), während doch schon der erste Brief diese Absicht kundgegeben hatte (16, 5 f)[6]). Selbst Holtzmann (in s. Einl., vgl. noch Ztschr. f. wiss. Theol. 1879) erinnert daran, dass die engen Beziehungen des 2. zum 1. Brief doch immer wieder zweifelhaft machen, ob die sich mannigfach durchkreuzenden und einander selbst bestreitenden Hypothesen in Betreff der Zwischenreisen und Zwischenbriefe, die den Zwischenraum zwischen ihnen immer weiter ausdehnen, durchführbar seien.

§ 21. Der zweite Korintherbrief.

1. Die Nachrichten, welche Titus gebracht, lauteten von der einen Seite nicht ungünstig; der Apostel hatte das Gefühl, als habe Gott wieder einmal über ihn triumphirt, indem er alle seine Sorgen zu Schanden ge-

---

auf sein Beispiel 4, 16 f. 9, 15—23. 26 f. 10, 33. 11, 1 dazu ausreichenden Anlass gaben und 2. Kor. 1, 12 geradezu auf 1. Kor. 2, 4 f. zurückzuweisen scheint. Allein überhaupt darf man über den so ruhig gehaltenen lehrhaften Erörterungen des langen Briefes, auf die sich das oben Gesagte natürlich nicht bezieht, die tieferregte Stimmung und die schneidende Schärfe, ja Bitterkeit nicht übersehen, in der alle polemischen Partien des Briefes geschrieben sind (6, 5 ff. 11, 17. 22. 14, 36 ff. 15, 34), insbesondere aber 3, 1—4. 4, 6—13 und 5, 1 ff., woran Paulus nach dem Zusammenhange mit 2. Kor. 2, 5 ff. offenbar speziell denkt; auch darf man nicht vergessen, dass gerade die kühle Objektivität, mit der er so viele Dinge behandelt, den Ton väterlicher Liebe vermissen lässt, den die Gemeinde wohl erwarten durfte, und den er auch wohl lieber angeschlagen hätte.

[6]) Schmiedel (Einl. X, 4. XV, 3) wird dadurch genöthigt, nach Hausrath und älteren Vorgängern noch eine Reise des Titus anzunehmen, die er bald nach dem ersten Brief und günstigen Nachrichten über den Erfolg desselben in der Kollektenangelegenheit gemacht habe, und bei der ihm Paulus einen Empfehlungsbrief mitgab, in dem er den jetzt aufgegebenen Reiseplan (einer Reise über Korinth nach Maked.) mitgetheilt habe. Er beruft sich darauf, dass, wenn derselbe schon vor dem 1. Briefe mitgetheilt war, die Korinther aus 1. Kor. 16, 5 ff. bereits wussten, dass und warum er denselben aufgegeben habe. Er sieht in 16, 5 f. also keine Zurücknahme eines früher gegebenen Versprechens, schon auf der Reise nach Makedonien nach Korinth zu kommen, sondern lediglich eine Näherbestimmung des Versprechens 4, 19, da er ja damals keineswegs ἐν λύπῃ zu kommen fürchtete, wie er 2. Kor. 2, 1 ff. sagt. Allein aus 1. Kor. 4, 21 erhellt ja klar genug, dass, wenn er damals statt zu schreiben gekommen wäre, er streng strafend hätte kommen, also die Korinther und darum sich selbst betrüben müssen. Wenn er das ταχέως 4, 19 am Schlusse des Briefes (16, 5) dahin näher bestimmt, dass dies erst nach der Durchreise durch Maked. stattfinden werde, so hat die nachdrückliche (doppelte) Betonung dieser Thatsache keinen Sinn, wenn sie nicht im Gegensatz zu dem früheren Versprechen steht, vor der Reise nach Makedonien zu ihnen zu kommen. In 16, 7 haben die Korinther mit vollem Recht eben noch keine Motivirung dieser Aenderung seines Reiseplans gesehen und darum die Vorwürfe 2. Kor. 1, 17 gegen ihn erhoben, so dass er erst 1, 23. 2, 1 ff. ihnen sagen muss, dass er, um nicht sofort persönlich gegen die korinthischen Missstände streng strafend einzuschreiten (was sich allerdings ἐν παρόδῳ nicht thun liess) erst durch den (unsern ersten) Brief versucht habe dieselben abzustellen, um sein Kommen zu einem erfreulichen zu machen (2, 3, vgl. § 20, 1). Die Einwände gegen die hergebrachte Anschauung sind also hinfällig und die hypothetische Reise des Titus ist ein reiner Nothbehelf.

macht hatte (2. Kor. 2, 14, vgl. 7, 5 f.). Es that ihm nicht mehr leid, die Gemeinde durch seinen Brief betrübt zu haben; denn derselbe hatte bewirkt, dass man ernstlich in sich gegangen war und einen regen Eifer gezeigt hatte, Alles wieder gut zu machen (7, 7—11). Selbst der Blutschänder, über den die Gemeinde wenigstens mit Majorität die von ihm verlangte Exkommunikation ausgesprochen, hatte ernstlich Busse gethan, so dass Paulus dem Wunsche der Gemeinde, ihm nunmehr Verzeihung angedeihen zu lassen, ohne Weiteres beistimmen konnte (2, 5—11, vgl. 7, 12)[1]). Persönlich hatte Titus die liebenswürdigste Aufnahme gefunden (7, 13 ff.). Freilich liessen sich so tiefgewurzelte Missstände, wie sie die korinthische Gemeinde zeigte, nicht mit einem Schlage beseitigen; Paulus fürchtet, selbst bei seiner doch noch keineswegs so unmittelbar nahen Ankunft die Nachwehen der alten Parteiwirren zu finden (12, 20), er warnt immer noch vor dem engen Verkehr mit den heidnischen Volksgenossen und den dabei unausbleiblichen Befleckungen (6, 14—7, 1), er fürchtet immer noch alte Sünder zu finden, die nicht Busse gethan haben und seine apostolische Strafgewalt herausfordern werden (12, 21—13, 3). Auch des Fortganges des Kollektenwerks war er noch keineswegs ganz sicher, wie die steigende Dringlichkeit seiner Empfehlungen desselben zeigt. Freilich hatte dasselbe in seinen lieben makedonischen Gemeinden einen so unerwartet glänzenden Erfolg gehabt (8, 1—5), dass es vielleicht für Korinth nicht ganz leicht war, damit zu wetteifern und die sich steigernden Ansprüche des Apostels zu befriedigen. Gewiss ist, dass er den Titus noch einmal mit zwei anderen Brüdern voraufsandte (8, 16—24), damit, wenn er mit den ihm das Geleit gebenden Makedoniern komme, er die Gelder zur Ablieferung bereit finde (9, 3—5). Aber zur Gemeinde im Ganzen hatte er doch wieder ein gutes Zutrauen gefasst (7, 16).

2. Nur Eines beunruhigte den Apostel in hohem Grade, das war das Treiben der judenchristlichen Agitatoren in Korinth. Zwar waren dieselben auch jetzt noch nicht mit ihrer Gesetzeslehre offen hervorgetreten, wie

---

[1]) Wenn Baur mit einigen Exegeten behauptet, dass Paulus, der seine Strafsentenz nicht durchzusetzen vermocht habe, der Sache nur klüglich diese Wendung gebe, um den offenen Bruch mit der Gemeinde zu vermeiden und wenigstens formell seine Autorität zu wahren, so ist das eine wortwidrige Unterstellung. Wenn er selbst die Gemeinde ermahnt, wieder durch förmlichen Beschluss dem tief Gefallenen die Bruderliebe zu gewähren (2, 8), so war derselbe eben wirklich von ihr durch einen ebensolchen Beschluss exkommunizirt worden (2, 6), was Paulus allein verlangt hatte (1. Kor. 5, 13), da er von der Uebergabe an den Satan nur als von der von ihm in erster Linie gewünschten Strafe spricht, die aber nur im Einklang mit der Gemeinde vollziehbar sei und daher durch die Haltung der Gemeinde ausgeschlossen war (5, 3 ff.); und die Wiederaufhebung der Exkommunikation war noch nicht vollzogen, sondern nur in der Gemeinde gewünscht worden.

noch Klöpper behauptet; aber Paulus kannte sie genau (2, 17) und war über das letzte Ziel ihrer Machinationen keinen Augenblick im Zweifel. Wenn sie die Autorität des Apostels zu untergraben, seine Person zu verdächtigen und ihre Autorität an seine Stelle zu setzen suchten, so galt es doch nur den Boden zu bereiten, auf dem sie einst mit Erfolg ihre Saat ausstreuen konnten; und in dem Maasse, in welchem dadurch der Kampf um die Sache zunächst zu einem Kampf um die Person geworden war, hatte derselbe an persönlicher Gehässigkeit in ungeahntem Grade zugenommen. Nach dieser Seite hin hatte auch sein erster Brief keineswegs günstig gewirkt. Man hatte ihm Recht geben müssen, man hatte eine heilsame Erschütterung erfahren; aber die Herzen hatte ihm der Brief nicht gewonnen, es war eine fühlbare Erkaltung gegen ihn eingetreten (6, 11 ff., vgl. 12, 15). Diesen Eindruck des Briefes hatten die Gegner benutzt, um ihm die Herzen noch mehr zu entfremden, und den ganzen Inhalt desselben gegen den Apostel aufs Raffinirteste auszubeuten gewusst. Man hatte die Strenge desselben als kaltherzigen und verletzenden Hochmuth dargestellt und ihr gegenüber sein schonendes Auftreten bei seinem letzten Besuche als persönliche Feigheit gedeutet (10, 1. 10), wie seinen heiligen Eifer als Ueberspanntheit (5, 13); man hatte den wiederholten Hinweis auf sein Verhalten als eitle Ruhmredigkeit dargestellt, als einen Versuch, sich selbst zu empfehlen, da er keinen Anderen habe, der ihn empfehle (3, 1. 5, 12); man hatte in der Aenderung seines Reiseplanes einen Beweis der Unlauterkeit und Leichtfertigkeit in seinen Versprechungen sehen wollen (1, 12. 17). Aber man war weiter gegangen. Man hatte ihm seinen Mangel an Rednergaben vorgeworfen (11, 6) und die Unverständlichkeit seiner Lehrweise (4, 3), man hatte auf die Opposition, auf die er so vielfach stiess, auf seine Verfolgungen, ja selbst auf seine Leibesschwachheit als Zeichen seiner Gottverlassenheit hingewiesen (4, 7 ff., 6, 4 ff., 12, 6 ff.). Dass er sich nicht von der Gemeinde habe verpflegen lassen, hatte man ihm als Lieblosigkeit und Zurücksetzung derselben hinter andere Gemeinden ausgelegt (11, 7—12. 12, 13—15), ja sogar, vielleicht mit boshafter Verleumdung seines Eifers in der Kollektensache (vgl. 8, 20 f.), angedeutet, er werde wohl auf anderem Wege seine Vortheile von ihnen zu ziehen gewusst haben (12, 16 ff.). Dem gegenüber hatten sie durch die Maasslosigkeit ihres Rühmens (10, 12 ff.) und die Dreistigkeit ihrer Ansprüche (11, 19 ff.) der Gemeinde imponirt und so täglich an Boden gewonnen. Diesem Treiben musste ein Ende gemacht werden, wenn der drohenden Gefahr einer Verführung, wie der der galatischen Gemeinden, vorgebeugt, wenn die begonnene sittliche Regeneration der Gemeinde vollendet werden sollte, wozu es der vollen Herstellung seiner erschütterten Autorität be-

durfte. Dazu schrieb Paulus den zweiten Korintherbrief. Die Verleumdungen der Gegner hatten ihn tief verletzt, zumal sie Punkte trafen, an denen sie sein bestes Wollen in das Gegentheil verkehrten, und andere, in denen er sich seiner Schwäche wohl bewusst war, in der gehässigsten Weise gegen ihn ausbeuteten. Er schrieb noch in hochgradiger Erregung, die man überall in dem Briefe pulsiren fühlt; es fehlt nicht an bitterer Ironie, nicht an scharfen Worten, aber auch nicht an dem Vollgefühl seines herrlichen Berufes und an dem freien Erguss der Begeisterung für das, was er der Gemeinde zu bieten hat. Dadurch ist eine gewisse Ungleichheit in den Ton des Briefes gekommen, keiner seiner Briefe zeigt so auffallende Verschiedenheiten der Schreibweise in sich selbst, so viel Eigenartiges im Vergleich mit allen anderen. Die Gedankenentwicklung ist nicht überall so geordnet wie sonst, sie hat etwas Sprunghaftes, und der Apostel wiederholt sich; aber im Ganzen ist doch die Anlage dieser grossartigen Selbstapologie hinlänglich klar und durchsichtig.

3. Der Brief adressirt sich von vorn herein nicht bloss an die korinthische Gemeinde, sondern an alle Christen Achajas, da Paulus ja nicht wissen konnte, ob nicht die Judaisten, wenn sie in der Hauptstadt den Boden verloren, ihn in der Provinz zu gewinnen versuchten, um von da aus ihre Machinationen immer aufs Neue zu beginnen (2. Kor. 1, 1 f.). Er beginnt, wie gewöhnlich, mit einer Danksagung, aber nicht für das, was Gott an der Gemeinde gethan, sondern für die ihm widerfahrene Tröstung, als ihn Gott aus der schweren Bedrängniss in Kleinasien errettete (1, 3 bis 11). Das bringt ihn auf die Motive der Reise, auf der er diese Erfahrungen gemacht, sofern er ja nicht, wie er früher versprochen hatte, direkt zu ihnen gekommen war. Er hatte dieses Versprechen einst (schriftlich) gegeben (§ 20, 1) in dem guten Vertrauen, dass man es verstehen werde, wie es nur sein inständiger Wunsch sei, ihnen so viel wie möglich zu dienen, und nicht irgend welche Vorbehalte zwischen den Zeilen lesen, welche ihm gestatteten, leichtfertig seine Entschlüsse zu wechseln (1, 12—22). Der wahre Grund, weshalb er nicht gekommen, war einfach, dass er es nicht vermochte, als strenger Strafprediger in Korinth aufzutreten, und darum lieber schrieb, wie schwer es ihm auch wurde, da er wusste, dass sein Brief sie betrüben müsse, so wenig dies auch seine Absicht war (1, 23—2, 4). Insbesondere gedenkt er der Sache des Blutschänders, in der sichtlich seine Strenge am meisten verletzt hatte, und deren glückliche Erledigung doch am besten zeigte, wie wohl er gethan habe, wenn er einen solchen Brief schrieb (2, 5—11)[1]. Wenn

[1]) In diesem Zusammenhange kann der Abschnitt 2, 5—11 nur auf eine in dem ersten Briefe verhandelte Angelegenheit, also auf die des Blutschänders

er dann aber von seiner Unruhe erzählt, die ihn von Troas nach Makedonien trieb, weil er den Titus nicht fand, der ihm Nachrichten aus Korinth bringen sollte (2, 12 f.), so erhellt vollends, wie er nur in schwerer Sorge um die Korinther geschrieben. Indem er endlich Gott dafür dankt, dass er ihn von solcher Sorge befreit, was nur dadurch geschehen sein kann, dass er seinem Worte in den Herzen der Korinther die gehoffte Wirkung gegeben (2, 14 ff.), so schliesst dieser danksagende Eingang des Briefes doch, wie er sonst zu beginnen pflegt, mit dem Blick auf das, was Gott an der Gemeinde gethan hat.

4. Wenn der Apostel hervorhebt, wie dieser Erfolg nur möglich war, wenn er das unverfälschte Wort Gottes gewissenhaft gepredigt hatte (2, 17), so ist damit bereits seine Selbstapologie in grossem Stile begonnen. Nicht gegen irgend welche Einzelvorwürfe will er sich vertheidigen, sondern durch eine Darstellung von dem Wesen seines Amtes und der Art, wie er es führt, will er beweisen, dass er ist, was er ihnen zu sein beansprucht. Er bedarf keiner Empfehlungsbriefe, wie die Gegner; denn die korinthische Gemeinde selbst, die er begründet, ist sein Empfehlungsbrief. Er hat sie aber nicht begründet aus eigener Kraft, sondern kraft der ihm verliehenen Befähigung zum Dienste eines neuen Bundes, zum Dienste des Geistes (3, 1—6). Die Herrlichkeit dieses Dienstes beruht darauf, dass er nicht, wie der des Gesetzes, der doch auch Herrlichkeit hatte, Verdammniss und Tod über den Menschen bringt, sondern Rechtfertigung und Leben, dass er nicht, wie jener, ein transitorischer ist, sondern ein bleibender (3, 7—11). Darauf beruht die rückhaltlose Offenheit und Freimüthigkeit, mit der er seinen Dienst ausrichtet, während Moses, wie der Apostel aus einer allegorischen Deutung der Erzählung von der Decke Mosis erschliesst, den Kindern Israels den transitorischen Charakter seines Dienstes verhüllen musste, weshalb noch heute den (verstockten) Juden derselbe unerkennbar ist, bis sie durch die Bekehrung zu Christo mit allen Gläubigen in seine Geistesherrlichkeit verwandelt werden, mit der die Freiheit vom Gesetz gegeben ist (3, 12—18). In solchem Dienste kann er nie muthlos werden, da er gerade durch die lautere und unverfälschte Offenbarung der Wahrheit sich vor jedem Menschengewissen empfiehlt, und da sein Evangelium nur denen ein unverstandenes bleibt, die der Teufel verblendet, während Gott selbst in dem erhöhten Christus, den er verkündigt, sie das Licht seiner Herrlichkeit schauen lässt (4, 1—6)[1]. Auch die Leiden,

---

gehen, worauf auch der gewählte Ausdruck (2, 6 f.: τῷ τοιούτῳ, vgl. 1. Kor. 5, 5) hindeutet. Im Interesse des reuigen Sünders will er darauf verzichten, den Beitritt der Minorität zu dem Strafedikt zu erzwingen und dem Wunsch der Gemeinde, demselben zu verzeihen, beistimmen. Vgl. Nr. 1, not. 1.

[1]) Indem Paulus gerade in der Vergleichung mit dem Gesetzesdienste die

die sein Dienst mit sich bringt, können ihn nicht muthlos machen, da sie durch die Durchhülfen, die er erfährt, nur immer aufs Neue zur Verherrlichung seines Dienstes gereichen (4, 7—18) und ihm den Blick auf eine ewige Herrlichkeit eröffnen, die dem treuen Diener Christi nicht entgehen kann, mag nun sein Wunsch, ohne den Tod der himmlichen Leiblichkeit theilhaftig zu werden, sich erfüllen oder nicht (5, 1—10). Hat er am Schlusse dieses ersten Abschnittes angedeutet, dass er im Blick auf das Gericht Christi nur das eine Streben hat, ihm wohlzugefallen, so ist damit bereits übergeleitet auf die Besprechung der Art, wie er sein Amt führt im Dienste Gottes und der Gemeinde. Es soll das wieder keine Selbstempfehlung sein, sondern ihnen nur die Mittel geben, seinen Gegnern gegenüber ihn vertheidigen zu können; und er darf sich seiner Amtsführung rühmen, weil dieselbe nicht sein Werk, sondern die Folge der Neuschöpfung ist, welche er erfahren, nachdem er durch den Liebesbeweis Christi in seinem Tode mit Gott versöhnt und mit der Botschaft von dieser Versöhnung betraut ist (5, 11—21). Und nun ergiesst sich in ungehemmter Fülle die herrliche Schilderung seiner Amtsführung, in der er alle, die Gottes Gnade empfangen haben, mahnt, sie nicht vergeblich empfangen zu haben (6, 1—10)[2].

5. Mit einer tief ergreifenden Appellation an ihre Gegenliebe, die er erwarten darf und doch jetzt bei ihnen vermisst (6, 11—13), wendet sich der Apostel von dem apologetischen Theil seines Briefes zu dem ermahnenden, in dem er noch einmal aufs Ernstlichste vor aller Vermischung mit heidnischem Wesen warnt (6, 14—7, 1). Aber er will das nicht aufs Neue missverstanden wissen, als richte er sie durch ungerechte Verkennung und übertriebene Ansprüche zu Grunde; darum kommt er nun erst ausführlich auf die guten Nachrichten zu sprechen, die Titus gebracht hat und die ihm neues, freudiges Zutrauen zu ihnen gegeben haben

---

Herrlichkeit seines Dienstes entwickelt, zeigt er indirekt, dass nicht er, sondern die, welche das Gesetz wieder aufrichten, das Evangelium verfälschen (4, 2, vgl. 2, 17); und dass, wenn sie sein Evangelium als ein unverständliches ausgeben, sie sich damit nur den verstockten Ungläubigen gleichstellen, denen das Wesen des Gesetzes ebenso verhüllt ist (4, 3, vgl. 3, 14).

[2]) Natürlich ist es höchst absichtsvoll, dass Paulus in diesem zweiten Abschnitte seiner Selbstapologie darauf kommt, wie die im Evangelium verkündigte Versöhnung durch den Tod Christi von selbst eine neue Lebensgestalt schafft, und also die Gesetzeslehre ebenso entbehrlich macht, wie der Dienst des Geistes den des Gesetzesbuchstabens ausschliesst. Aber ganz mit Unrecht sucht man in 5, 16 eine Polemik gegen die judaistische Auffassung der Person Christi, da es sich dort nur darum handelt, dass, wie Paulus Jesum selbst nicht mehr als das erkennt, was er nach seiner irdisch-menschlichen Erscheinung früher ihm war, er so auch keinen, und auch sich selbst nicht, nach dem beurtheilt, was er nach seinem irdisch-menschlichen Wesen ist, sondern nach dem, was er in Christo und durch ihn geworden.

(7, 2—16)[1]. Hauptsächlich aber verweilt er in diesem Theile bei der Kollektenangelegenheit. Er rühmt die grossartige Liberalität, welche die makedonischen Gemeinden in dieser Sache gezeigt haben (8, 1—6), und ermahnt aufs Dringlichste, das so bereitwillig begonnene Werk nun auch zu einem dem entsprechenden Abschlusse zu führen (8, 7—15). Deshalb sendet er nun nochmals (mit diesem Briefe) den Titus zu ihnen in Begleitung zweier Brüder, die von ihren Gemeinden zur Ueberbringung der Liebesgabe deputirt sind, damit sie dafür sorgen, dass die Korinther ihm, wenn er selbst mit den makedonischen Brüdern kommt, keine Schande machen vor denen, gegen die er sich ihrer Bereitwilligkeit gerühmt hat (8, 16 bis 9, 5). Noch einmal ermahnt er dann dringend, dass die Kollekte doch auch recht reichlich ausfallen möge, indem er, auf den Segen solches Gebens und auf den Eindruck hinweist, den dieselbe auf die Empfänger machen werde (9, 6—15)[2].

6. In ganz anderem Tone hebt dann der dritte Theil an. Er für seine Person ermahnt gern in Sanftmuth und Milde; aber die ihm das als Feigheit auslegen und ihn fleischlichen Wandels beschuldigen, die nöthigen ihn zu beweisen, dass er auch andere Waffen führen kann (10, 1—6). Es sind jene Christusschüler, denen gegenüber er nicht zu Schanden werden würde, wenn er sich der Vollmacht rühmen wollte, sie völlig zu besiegen, mit denen er aber nicht in masslosem Rühmen wetteifern will, da er sich nicht (wie sie) in fremdes Arbeitsgebiet eindrängt, sondern sich nur der

[1]) Es erhellt hieraus, dass die Behauptung, 6, 14—7, 1 durchbreche den Zusammenhang, durchaus unrichtig ist. Man hat dieses Stück entweder geradezu für unpaulinisch erklärt, wie Schrader, Holsten, Krenkel, oder doch für eine Interpolation aus einem anderen Zusammenhange, wie Ewald, Hausrath, Pfleiderer, insbesondere aus dem verloren gegangenen ersten Korintherbriefe, wie Hilgenfeld und Franke (vgl. § 19, 1, not. 2). In diesem Zusammenhange, wo Paulus bevorwortet, dass seine erneuten Ermahnungen nicht so verstanden werden wollen, als verkenne er den Erfolg seines Briefes, von dem Titus berichtet, kann auch 7, 12 nur auf den dort besprochenen Einzelfall (mit dem Blutschänder) gehen. Die Meinung Wieseler's, dass die zweite Hälfte des Briefes von 7, 2 ab später als die erste, nach der Ankunft des Titus geschrieben sei (§ 20, 7, not. 2), scheitert an 2, 14, wo der Apostel jedenfalls schon die besseren Nachrichten empfangen hat.

[2]) Unmöglich konnte Paulus mit solchem Eifer für die Kollekte thätig sein und so zuversichtlich über ihren Eindruck auf die Empfänger sprechen, wenn er gleichzeitig mit legitimen Abgesandten der Urgemeinde und ihrer Autoritäten einen so erbitterten, im Grunde hauptsächlich den letzteren geltenden Kampf führte (vgl. § 19, 6). Auch macht das gute Zutrauen, mit dem er diese Ermahnungen schreibt, es ganz undenkbar, dass nach unserem ersten Briefe die Spannung zwischen dem Apostel und der Gemeinde durch neue Zwischenfälle gesteigert war. Semler (Paraphrasis. 1776) hielt Kap. 9 für ein später an die achajischen Gemeinden gerichtetes Schreiben, Michelsen verpflanzte Kap. 8 in den Zwischenbrief, während Clemen in Kap. 9 das Bruchstück eines diesem vorhergehenden Korintherbriefes sah. Aber im Abschnitt 8, 16—24 fehlt jede Beziehung auf die vorliegende Sache, wenn nicht 9, 1 f. eng dazu gehört, und umgekehrt ist 9, 3 ff. unverständlich ohne 8, 16—24.

wirklich vom Herrn ihm geschenkten Erfolge rühmt (10, 7—18). Aber um die Gemeinde vor der Verführung zu schützen, der gegenüber sie sich nur zu nachgiebig erwiesen habe, will er die Thorheit begehen und sich mit diesen übergrossen Aposteln vergleichen, denen er vielleicht in der Redefertigkeit, aber sicher nicht in der Erkenntniss nachsteht (11, 1—6), auch nicht in der Liebe zu ihnen, wenn er ihnen unentgeltlich das Evangelium verkündigt hat und verkündigen wird, damit jene sich mit ihren Ansprüchen an die Gemeinde nicht auf ihn berufen können, da sie Pseudoapostel und Satansdiener sind (11, 7—15). In einer neuen ironischen Entschuldigung wegen der Thorheit solchen Selbstruhms bricht dann die ganze Bitterkeit seiner Stimmung über die Art, wie die Gemeinde sich von ihnen hatte imponiren und ausbeuten lassen, hervor (11, 16—21); und nun zählt er in der Vergleichung mit ihnen die endlose Reihe von Verfolgungen, Nöthen, Mühen und Entbehrungen auf, die er im Dienste des Herrn getragen hat (11, 22—29). Aber er will sich lieber seiner Schwachheit rühmen, die ihm dieselben so schwer machte, auch bei seinen hohen Gnadenerfahrungen, denen schwere Krankheitsheimsuchung beigegeben ist, um ihn vor aller Selbstüberhebung zu bewahren (11, 30—12, 10). Mit einem neuen Hinweis darauf, dass sie ihn selber zu der Thorheit solcher Vergleichung mit den überhohen Aposteln gezwungen haben, kommt er noch einmal auf seine so arg verlästerte Uneigennützigkeit zurück, von der er nicht lassen werde, und die seine Sendboten bewiesen haben, wie er selbst (12, 11—18). Es ist nur die Form der Selbstapologie, in welcher dieser Abschnitt in Wahrheit die schärfste Polemik gegen die Verstörer seiner Gemeinde führt[1]). Erst nachdem er so die Gegner vernichtet hat, die seinen vollen Einfluss auf die Gemeinde hemmen, wendet er sich nun mit einer ernsten Warnung an die noch unbussfertig Gebliebenen und droht, bei seiner Ankunft seine volle apostolische Strafgewalt sie fühlen zu lassen, obwohl er Gott bittet, er möge durch ihre Besserung ihm jede Gelegenheit nehmen, zu bewähren, dass es ihm an Macht dazu nicht fehlt (12, 19—13, 10). Dann schliesst er mit einem umfassenden Mahnwort, mit Grüssen und mit dem Segenswunsch (13, 11—13).

7. Als Paulus diesen Brief schrieb, weilte er in Gemeinschaft mit Timotheus (1, 1) in Makedonien (7, 5); die alten Unterschriften nennen

[1]) Daraus erklärt sich so ausreichend der plötzlich geänderte Ton, die Gereiztheit und Bitterkeit der Polemik, dass gar kein Grund war, Kap. 10—13 von dem übrigen Briefe loszutrennen, wie nach Semler besonders Weber (De numero epp. P. ad Cor. Witeb. 1798) that, oder gar mit Hausrath, Schmiedel u. A. in ihnen den zwischen dem ersten und zweiten angeblich verloren gegangenen Brief zu sehen (§ 20, 7, not. 4), wogegen selbst die meisten von denen, die einen solchen Zwischenbrief annehmen (Klöpper, Weizsäcker, Hilgenfeld, Jülicher), sich erklärt haben.

ohne ersichtlichen Grund Philippi. Dagegen ist die gangbare Zeitbestimmung des Briefes eine sehr unsichere[1]). Dass Titus, der ohne Frage bald nach dem Abgange unseres ersten Briefes nach Korinth geschickt wurde, erst im Spätherbst bei dem Apostel angelangt sein soll, ist überaus unwahrscheinlich. Der Brief ist vielmehr wahrscheinlich noch im Spätsommer des Jahres, in dessen Frühjahr der erste geschrieben wurde, abgegangen. Dass er seinen Zweck, ebenso wie der Galaterbrief, vollständig erreicht hat, darf als gewiss angenommen werden, da wir von einer weiteren Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern nichts wissen, und da Paulus schwerlich nach Korinth gegangen sein wird, ohne Nachricht von dem Erfolge dieses Briefes erhalten zu haben. Dann bleibt auch ausreichende Zeit für die Ausdehnung seiner Wirksamkeit bis Illyrien hin, die er schon 2. Kor. 10, 15 f. in Aussicht nahm und die er Röm. 15, 19 ausdrücklich erwähnt. Sicher ist, dass er zuletzt mit Timotheus (Röm. 16, 21) nach Korinth kam und dort die drei Wintermonate zubrachte, wie er sich 1. Kor. 16, 6 vorgenommen hatte. Keine Spur weist im Römerbriefe darauf hin, dass er dort erst die Kämpfe mit den judaistischen Gegnern zum Abschluss gebracht; dieselben hatten wohl nach der Niederlage, die ihnen unser zweiter Korintherbrief beigebracht hatte, dass Feld geräumt. Er wohnte bei Cajus, dessen Haus den Mittelpunkt des korinthischen Gemeindelebens gebildet zu haben scheint, und stand mit dem Stadtkämmerer Erast und Quartus, die sicher zu den Häuptern der Gemeinde gehörten, im besten Einvernehmen (Röm. 16, 23). Mit dem kommenden Frühjahr wollte er sich nach dem Orient hin einschiffen, um die reichlich ausgefallene Kollekte, wie er es für diesen Fall in Aussicht gestellt hatte (1. Kor. 16, 3 f.), mit den Deputirten der Gemeinden nach Jerusalem zu überbringen, ehe er für immer aus seinem orientalischen Wirkungskreise schied (Röm. 15, 25—28).

---

[1]) Wenn Paulus die Zeit, wo die achajischen Gemeinden ihre Bereitwilligkeit erklärten, auch bei sich die Kollekte für Jerusalem zu sammeln, wiederholt als die vorjährige bezeichnet (*ἀπὸ πέρυσι*: 8, 10. 9, 2), so kennen wir eben jene Zeit nicht. Wir wissen nur, dass, als Paulus 1. Kor. 16, 1 f. die näheren Anordnungen über die Art der Einsammlung traf, die Gemeinde sich im Prinzip mit der Sammlung der Kollekte bereits einverstanden erklärt haben muss. Ob dies aber erst in dem Gemeindeschreiben, das Stephanus überbrachte, oder schon früher (etwa bei seinem zweiten Besuche) geschehen war, das wissen wir eben nicht. Ebenso wenig sicher ist, von wo an Paulus den Jahresanfang rechnet, bis zu dem das vorige Jahr reichte, ob nach der kultischen Sitte der Juden vom Monat Nisan, wie Hofmann will, oder nach der späteren bürgerlichen vom Monat Tisri an, wie Meyer, Klöpper u. A. annehmen, ob nach makedonischer von der Herbsttag- und -nachtgleiche an, wie Wieseler, Heinrici, Schmiedel wollen, oder, was doch in einem Briefe an die Korinther das einzig Natürliche scheint, nach attisch-olympischer von der Sommersonnenwende an, wie Credner annahm. Dann aber fällt die 16, 2 vorausgesetzte Bereitwilligkeit immer schon in das vorige Jahr.

§ 22. Die Gemeinde zu Rom.

1. Schon gegen Ende seines ephesinischen Aufenthaltes hatte Paulus den Plan gefasst, nach der jerusalemischen Kollektenreise Rom zu besuchen (Act. 19, 21); die Bedeutung der Gemeinde in der Welthauptstadt für die Entwicklung des Christenthums, die sich jedem aufdrängte (Röm. 1,8), legte den Wunsch nahe, mit ihr in persönliche Beziehung zu treten und einen Einfluss auf sie zu gewinnen (1, 11. 15, 29). War er bisher durch dringlichere Aufgaben an der Ausführung dieses Wunsches gehindert worden (1, 13), so konnte er jetzt seine Wirksamkeit in seinem bisherigen Missionsgebiete als abgeschlossen ansehen. Von Jerusalem bis Illyrien hatte er das Evangelium verkündigt (15, 19), überall waren an den Brennpunkten des geistigen Lebens von ihm Gemeinden gegründet, von denen aus sich das Christenthum leicht selbständig weiter verbreiten konnte. Da er es für seine spezielle Aufgabe hielt, überall den ersten Grund zu legen, so konnte er meinen, im Orient keinen Platz mehr für seine eigenthümliche Wirksamkeit zu finden, und richtete seinen Blick nach dem fernen Westen, wo er in Spanien auf noch unberührtem Boden seine Missionsarbeit neu beginnen wollte (15, 20—24). Dazu durfte er hoffen, durch die siegreichen Kämpfe in Galatien und Korinth seinen judaistischen Gegnern für immer den Versuch verleidet zu haben, verstörend in seine heidenchristlichen Gemeinden einzudringen, und der Urgemeinde durch die grosse Kollekte aus den Heidengemeinden, welche er nach Jerusalem brachte, das Gefühl der brüderlichen Einheit mit der gesetzesfreien Christenheit zu wecken, das mehr und mehr alle Versuche, dieselbe zum Aufgeben ihrer Eigenart zu zwingen, unmöglich machen musste. Auf der Reise nach Spanien aber machte es sich wie von selbst, dass er über Rom ging und dort auf der Durchreise sein lange gehegtes Verlangen zu befriedigen suchte (15, 24. 28. 32). Dieser Besuch ist es nun, den Paulus in seinem Römerbriefe der Gemeinde ankündigt; derselbe ist also unmittelbar vor dem Aufbruch zur Reise nach Jerusalem geschrieben (15, 25).

Die geschichtliche Situation des Römerbriefs ist hiernach so vollkommen klar, dass wohl nur Dr. Paulus, der ihn wegen 15, 19 in einer Stadt Illyriens verfasst sein lässt, dieselbe verkannt hat (De orig. ep. Pauli ad Rom. Jena 1801). Zweifelhaft kann höchstens sein, ob der Brief noch in Korinth, wie gewöhnlich angenommen wird, oder bereits in der Hafenstadt Kenchreä, deren Diakonissin wohl seine Ueberbringerin war (16, 1), geschrieben ist, während er dort auf Schiffsgelegenheit in den Orient wartete und also schon thatsächlich auf der Reise war (15, 25). Die Befürchtungen, welche er 15, 30 f. andeutet, sprechen doch sehr dafür, dass er bereits Kunde hatte von den

Nachstellungen, die ihn nachher bewogen, die direkte Seereise nach Syrien aufzugeben und den Landweg durch Makedonien einzuschlagen (Act. 20, 3); und die Grüsse, die er aus Korinth bestellt (Röm. 16, 21—23), konnten ihm schon dort aufgetragen sein, wenn diese Brüder ihm nicht das Geleit bis an den Hafen gegeben hatten. Dass es nicht mehr sind, und namentlich die Gemeinde als solche nicht grüsst, spricht sehr dafür. Jedenfalls ist der Brief bald nach Eröffnung der Schifffahrt geschrieben, und zwar, wenn die Korintherbriefe ins Jahr 58 fallen (§ 20, 1. not. 2. 21, 7), im Frühjahr 59.

2. Ueber den Ursprung der römischen Gemeinde ist uns nichts Sicheres bekannt. Wir wissen nur, dass es, besonders seit Pompejus' Zeit, in Rom eine grosse, zu Freiheit und Wohlstand gediehene Judenschaft gab, welche in engem Verkehr mit der gesammten jüdischen Diaspora wie mit der palästinensischen Heimath stand. Es müsste seltsam zugegangen sein, wenn nicht, seit es hier wie dort messiasgläubige Judengemeinschaften gab, die brennende Frage, ob der erwartete Messias gekommen sei oder nicht, auch in den Schooss der römischen Judenschaft getragen sein sollte[1]).

Es ist doch nur die am Ende des zweiten Jahrhunderts in Umlauf gekommene Vorstellung von den apostolischen Gemeinden (vgl. § 8, 2), welche der Römergemeinde den Petrus und Paulus, zuletzt den Petrus allein als eigentlichen Begründer gab, der schon im zweiten Jahre des Kaisers Claudius (42 n. Chr.) nach Rom gekommen und dort 25 Jahre Bischof gewesen sein sollte (vgl. Hieron. de vir. ill. 1 nach Euseb. Chronic. und Näheres darüber § 39, 4). Allein im Jahre 44 (Act. 12, 4) und 52 (Act. 15, 7. Gal. 2, 9) war ja Petrus nachweislich noch in Jerusalem, der Römerbrief weiss nichts von einer Anwesenheit des Petrus in Rom, da derselbe weder erwähnt noch gegrüsst wird, ebenso wenig die Apostelgeschichte (28, 15) und der Philipperbrief in den sechziger Jahren. Bei Iren. adv. haer. III, 3, 3 und Euseb. selbst (h. e. 3, 2, 4) erscheint vielmehr Linus als der erste römische Bischof, der nach den apostolischen Konstitutionen (VII, 46, 1) sogar von Paulus eingesetzt ist. So haben denn diese katholisch-kirchliche Ueberlieferung, die selbst von Protestanten, wie Bertholdt und Thiersch, vertheidigt wurde, auch unbefangene katholische Theologen, wie Hug und Feilmoser, aufgegeben; und man kann höchstens sagen, dass die älteste römische Gemeinde insofern indirekt eine petrinische Gründung gewesen ist, als das dortige Judenchristenthum immer irgendwie mittelbar oder unmittelbar auf Jerusalem und auf Petrus als das Haupt der dortigen Gemeinde zurückgehen wird.

Die erste geschichtliche Spur des Christenthums in Rom finden wir

---

[1]) Ob man dafür auf die beim ersten christlichen Pfingstfest anwesenden römischen Festpilger (Act. 2, 10) oder auf die durch die erste Christenverfolgung Zerstreuten (8, 1. 11, 19) reflektirt, bleibt sich ganz gleich; die Wege, welche römische Juden nach Jerusalem oder an andere Stätten judenchristlicher Gemeindebildungen und welche gläubig gewordene Juden nach Rom führten, waren zu mannigfach, als dass das sonderlich in Betracht käme. Die Vorstellung aber, dass ohne eigentlich apostolische Wirksamkeit eine Gemeinde Messiasgläubiger nicht entstehen konnte, ist eine ganz ungeschichtliche.

in der Nachricht des Sueton, wonach Kaiser Claudius Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (Claud. 25, vgl. Act. 18, 2 u. dazu § 15, 6)[2]). Mag auch das Claudianische Edikt nur unvollkommen durchgeführt oder bald wieder zurückgenommen sein (vgl. Dio Cassius hist. 60, 6), immer muss diese Krisis von entscheidender Bedeutung geworden sein für die römische Christengemeinde, indem dieselbe, als sie sich allmählig dort wieder sammelte, allen Anlass hatte, sich nunmehr gänzlich von der Synagoge zu scheiden, um nicht aufs Neue in die Schicksale derselben verwickelt zu werden[3]). Nun fällt aber in die Zeit nach jenem Edikt die grossartige Missionswirksamkeit des Paulus in Makedonien, Griechenland und Kleinasien. Viele der Emigranten, welche sich dorthin begeben hatten, werden dort von Paulus bekehrt und als paulinische Christen zurückgekehrt sein; viele von Paulus bekehrte Heiden werden nach Rom gekommen und der sich von der Synagoge getrennt haltenden Christengemeinde beigetreten sein. Ihr gesetzesfreies Christenthum aber wird dort, wo die Volksreligion längst bei Gebildeten und Ungebildeten in Verachtung gerathen, und die Geneigtheit zum Monotheismus weit verbreitet war, eine erfolgreiche Propaganda gemacht haben, so dass die Gemeinde immer mehr eine überwiegend heidenchristliche wurde, wenn sie auch sicher einen nicht unerheblichen Bestandtheil gläubiger Juden enthielt. Es lässt sich mit den Grundsätzen des Paulus (vgl. 2. Kor. 10, 13ff. Röm. 15, 20) nicht vereinbaren, dass er sich mit einem Briefe wie dem unseren an eine Gemeinde gewandt haben sollte, die nicht ihrem gegenwärtigen Charakter nach wesentlich aus seinen unmittelbaren oder mittelbaren Schülern bestand[4]).

---

[2]) Es handelt sich hier nicht, wie noch Wieseler, Meyer, Hofmann u. A. annehmen, um einen jüdischen Aufwiegler Namens Chrestus, sondern die durch den Streit um den sogenannten Christus (oder nach volksmässiger römischer Aussprache Chrestus) erregten immerwährenden Unruhen im Schoosse der Judenschaft sind es, an welche Sueton als Ursache der schliesslichen Austreibung der Juden denkt. Dabei versteht es sich von selbst, dass die messiasgläubigen Juden von dieser Maassregel ebenso betroffen wurden, wie die ungläubigen, die Nationaljuden, wie die Proselyten, da letztere sich sicher nicht weniger an den religiösen Streitigkeiten betheiligten, und sie ihr römisches Bürgerrecht um so weniger davor schützen konnte, wie Beyschlag meint, als ja seit Augustus auch viele Nationaljuden dasselbe besassen.

[3]) Eine Reminiscenz daran hat sich noch in der Angabe Act. 28, 22 erhalten, wonach, als Paulus gefangen nach Rom kommt und sich mit den Vorstehern der dortigen Judenschaft verständigen will, diese die römische Christengemeinde garnicht erwähnen und von der Christensekte überhaupt nur eine ganz oberflächliche Kenntnissnahme verrathen. So wenig dies aus dem grossstädtischen Wesen Roms oder einer irgendwie tendenziösen Zurückhaltung erklärt werden kann, so willkürlich wäre es, ihre natürlich von dem Verfasser formulirte Aussage für eine Erdichtung zu halten, der nichts Geschichtliches zu Grunde liegt.

[4]) Gar kein Grund liegt vor, die Gemeinde für eine ausschliesslich, wenn auch indirekt paulinische Stiftung zu halten, sei es durch Titus (vgl. Kneucker,

3. Auch im Römerbriefe erscheint die Gemeinde als eine wesentlich heidenchristliche. Durch die ihm verliehene *ἀποστολὴ ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* (*ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) motivirt Paulus, weshalb er sich an die Gläubigen in Rom wendet (1, 5 ff.). Er will auch unter ihnen eine Frucht haben, wie unter den übrigen *ἔθνη*. Weil er sich Hellenen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten verpflichtet fühlt, ist er bereit *καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι*; denn er schämt sich des Evangeliums nicht (1, 13—16)[1]). Unmöglich konnte er dafür, dass nicht das Volk Israel als solches verworfen sei, sich ausschliesslich auf seine Person berufen (11, 1), wenn er an eine ganze judenchristliche Gemeinde schrieb, und so nachdrücklich die Juden im Gegensatz zu den Lesern als sein Fleisch bezeichnen (11, 14). Ausdrücklich redet er sie als Heiden an (11, 13: *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν*) und macht ausschliesslich auf sie als Heiden die Nutzanwendung seiner Erörterungen über das Schicksal Israels (11, 17 ff.)[2]). Die Art aber, wie die Ermahnung an die Majorität der Gemeinde die Schwachen zu tragen (15, 1 ff.), durch einen Blick auf das Verhältniss der Juden und Heiden zum Heil begründet wird (15, 8 f.),

---

die Anfänge des römischen Christenthums. Karlsruhe 1881), sei es durch Heidenchristen von Antiochien aus, wie Godet in s. Kommentar annimmt, und ihre judenchristlichen Anfänge ganz zu leugnen; ebensowenig aber, mit Weizsäcker in dem judenchristlichen Theil der Gemeinde nur ehemalige Proselyten zu sehen und die Thätigkeit eigentlich paulinischer Schüler ganz auszuschliessen. Freilich müssen wir uns erinnern, dass wohl von Anfang an nur wenige derselben die Lehre des Apostels in ihrer reichen Ausbildung vollkommen sich aneigneten, sich also auch bei ihrer Wirksamkeit unter den Heiden mehr den elementaren Formen der paulinischen Heidenmissionspredigt angeschlossen haben werden (vgl. 15, 4. not. 1. 5. not. 2). Wie die Gemeinde organisirt war, darüber ersehen wir aus Röm. 12, 8 durchaus nichts; aber dass sie überhaupt noch garnicht organisirt war, folgt weder aus dem Fehlen der Bezeichnung *ἐκκλησία* in Röm. 1, 7 (vgl. § 16, 4. not. 2), noch daraus, dass die Gemeinde von keinem Apostel gegründet war.

[1]) Vergeblich hat man versucht, dem zweifellosen paulinischen Sprachgebrauch entgegen unter *τὰ ἔθνη* die Juden mit einzuschliessen und dem Apostel ein Universalapostolat zu vindiziren im offenbaren Widerspruch mit Gal. 2, 8 f.; oder, indem man den Theilungsvertrag mit den Uraposteln geographisch fasste, die Adresse dahin zu erklären, dass er an sie schreibe, weil sie im Bereich der Völkerwelt leben, und 1, 13 dahin, dass er in ihrer Mitte Heidenmission treiben wolle, obwohl doch 1, 16 ausdrücklich von einer Verkündigung an sie selbst die Rede ist, deren er sich nicht schämt, obwohl sie zu den Gebildeten gehören. Vgl. noch, wie Paulus 3, 27—30 von Voraussetzungen ausgeht, die nur für das Bewusstsein paulinischer Heidenchristen unanfechtbar waren (§ 23, 3. not. 1); wie er 4, 16 den Abraham als *πατὴρ πάντων ἡμῶν* bezeichnet in einem Zusammenhange, in welchem er die Leser mit sich und den Judenchristen, also als Heidenchristen zusammenschliesst; wie er 6, 19 ihre Vergangenheit als eine Knechtschaft der *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία* charakterisirt.

[2]) Die ohnehin durch den sprachlichen Ausdruck in 11, 13 ausgeschlossene Annahme, dass er nur den heidenchristlichen Theil meine, widerlegt sich schon dadurch, dass nach dem zweifellos der Gemeinde im Ganzen geltenden *ἀδελφοί* (11, 25) doch wieder ein *ὑμεῖς* folgt, das die angeredeten deutlich als ehemalige Heiden charakterisirt (11, 28. 30).

zeigt zweifellos, dass jene eben wesentlich aus Heiden bestand. Endlich aber rechtfertigt er sein Schreiben an sie am Schlusse nochmals mit Verweisung auf sein Heidenapostolat (15, 15 f.)[3]. Damit stimmt aber Alles, was wir aus der späteren Geschichte der römischen Gemeinde wissen. Die Thatsache, dass sich die neronische Christenverfolgung gegen die Christiani als solche richtete im Unterschiede von den unter Nero eher begünstigten Juden, beweist nicht etwa nur für die Trennung der (judenchristlichen) Gemeinde von der Synagoge, sondern für den wesentlich heidenchristlichen Charakter der Gemeinde, und der sogen. erste Clemensbrief zeigt, dass die römische Gemeinde seiner Zeit eine wesentlich heidenchristlich-paulinische war. Unmöglich aber kann der zweijährige Aufenthalt des gefangenen Paulus in Rom eine völlige Verrückung des Schwerpunktes in derselben von der judenchristlichen auf die heidenchristliche Seite herbeigeführt haben.

Erst seitdem Baur (nach dem Vorgange von Koppe's Nov. Test. 3. Aufl. Gött. 1824) in seiner Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes (Tübinger Zeitschrift 1836, 3) die Gemeinde für eine wesentlich judenchristliche erklärte, ist die Frage nach dem Bestande der Römergemeinde zu einer wissenschaftlichen Kontroverse geworden. Nicht nur seine eigentlichen Schüler, wie Schwegler, Volkmar, Holsten und Hilgenfeld, traten ihm sofort bei, sondern auch Kommentatoren, wie Krehl, Baumgarten-Crusius, v. Stengel, und Kritiker, wie Reuss, Hausrath, Krenkel, Renan, Mangold (Der Römerbrief. Marb. 1866), Seyerlen (Entst. u. erste Schicksale der Christengem. in Rom. Tüb. 1874), Schenkel (Bibellex. V. 1875), selbst Thiersch und Sabatier. Er fand zwar auch Widerspruch (vgl. Kling in d. Stud. u. Krit. 1837, 2. Delitzsch und Riggenbach in d. Zeitschr. f. luth. Theol. 1849, 4. 1868, 1. Th. Schott, Der Römerbrief. Erl. 1858), und namentlich die meisten Kommentatoren blieben bei der hergebrachten Ansicht stehen. Beyschlag versuchte eine vermittelnde Hypothese, indem er die Gemeinde aus lauter Proselyten bestehen liess (Stud. u. Krit. 1864, 4, vgl. auch H. Schultz, Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, 1); aber in den Jahrb. für protest. Theol. von 1876, 2 konnte Holtzmann mit einem gewissen Schein behaupten, die ältere Ansicht sei durch die Forschung der Gegenwart beseitigt. Seitdem ist besonders durch Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, 2) eine rückläufige Bewegung eingetreten; nicht nur Wieseler (Zur Gesch. der NTlichen Schrift. Leipz. 1880), Neubaur (Beitr. zu einer Gesch. d. röm. Christengem. Elbing 1880), Grafe (Ueber Veranlassung und Zweck des Römerbriefs. Tübingen 1881), Pfleiderer (Jahrb. f. protest. Theol. 1882, 4), Bleibtreu (Die 3 ersten Kapp. des Römerbriefs. Gött.

---

[3]) Aeusserst künstlich hat Mangold diese entscheidende Stelle dadurch zu beseitigen gesucht, dass er in ihr nur eine Entschuldigung für gewisse Stellen des Briefes findet, in welchen Paulus im Interesse der ihm übertragenen Heidenmission die judenchristlichen Prätensionen, die auch die Leser noch theilen, energisch bekämpft habe, wie Kap. 2. 9. 10, und hat 15, 1 ff. auf den Gegensatz einer judenchristlichen Majorität und Minorität bezogen, wodurch dann jedes Motiv für die Erwähnung der Juden und Heiden in 15, 8 f. fortfällt.

1884), Schlatter (Stud, u. Krit. 1886, 4), Weiss (8. Aufl. v. Meyers Komm. 1881), Lipsius (Hand-Kommentar 1891), Schürer, Harnack, Jülicher haben den wesentlich oder ganz überwiegend heidenchristlichen Charakter der Gemeinde anerkannt. Selbst Holtzmann (Jahrb. f. protest. Th. 1886, 1) hat sich nicht mehr ganz entschieden dagegen ausgesprochen und sucht in s. Einl., wie zuletzt auch Reuss, das Problem damit zu umgehen, dass Paulus wohl selbst die Frage nach den statistischen Verhältnissen der Gemeinde nicht zu lösen im Stande gewesen sei. Dagegen hat Mangold (Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen. Marb. 1884) aufs Neue die Tübinger Auffassung vertheidigt, mit der sich jetzt auch die Hofmann'sche Schule (K. Schmidt, die Anfänge des Christenthums in Rom 1879, Th. Zahn, Der Hebräerbrief, in Herz.'s R.-Enc. V. 1879) zu befreunden scheint. Da die Bezeichnung Abrahams als *προπάτωρ ἡμῶν* 4, 1 nach 1. Kor. 10, 1 nicht für den judenchristlichen Charakter der Gemeinde verwerthet werden kann, so bleibt 7, 1—6 die einzige Stelle, auf die sich Beyschlag und Mangold mit einigem Schein und doch vergeblich immer wieder berufen[4]), wenn auch schon wegen Kap. 15 nothwendig ein judenchristlicher Bestandtheil in der Gemeinde angenommen werden muss.

4. Der Streit um den nationalen Charakter der römischen Gemeinde hat sein Hauptinteresse darin, dass man von der hergebrachten Annahme ihres heidenchristlichen Charakters aus keinen geschichtlichen Anlass finden zu können glaubte, welcher die umfassenden lehrhaften Erörterungen des Römerbriefes mit ihren apologetischen und polemischen Beziehungen ausreichend motivire. Die namentlich in den Kommentaren herrschende Auffassung, als handle es sich dem Apostel wesentlich um eine Darstellung seines Lehrsystems (vgl. noch Huther, Zweck und Inhalt der 11 ersten Kap. des Römerbriefs. 1846), scheiterte schon daran, dass doch wichtige Punkte desselben kaum berührt werden, und dass von diesem Gesichts-

---

[4]) Als Gesetzeskenner könnte Paulus 7, 1 die römischen Heidenchristen bezeichnen, auch wenn dort wirklich vom mosaischen Gesetz die Rede wäre, da dasselbe ohne Frage in den gottesdienstlichen Versammlungen gelesen wurde (Gal. 4, 21, vgl. § 15, 2. not. 2); es ist aber wahrscheinlich von ihnen als Rechtskundigen die Rede, da die Ordnung, um die es sich dort handelt, durchaus keine dem mosaischen Gesetz eigenthümliche ist. Der Nachweis der prinzipiellen Freiheit des Christen vom Gesetz hat für die Heidenchristen genau dieselbe Bedeutung, wie für die Judenchristen, da auch jene, sobald sie sich zu dem Gott Israels bekehrten, demselben verpflichtet waren, wenn diese Verpflichtung überall noch fortbestand, weshalb derselbe genau so nachdrücklich im Galaterbriefe geführt wird (§ 18, 5. not. 1). Die Stelle 7, 5 f. aber sagt nicht, dass die Leser mit ihm unter dem Gesetz gestanden haben, sondern dass sie durch ihre gemeinsame Befreiung vom Gesetz vor dem alten sündhaften Zustande geschützt seien, den der Gesetzesbuchstabe nur gesteigert habe und immer wieder hervorrufen würde. Wenn man behauptet, dass die Ermahnungen Kap. 13, 1 ff. judenchristliche Opposition gegen die Römerherrschaft voraussetzen (obwohl die neuere Kritik 1. Petr. 2, 13 ff. doch durchweg an Heidenchristen gerichtet sein lässt), so übersieht man, dass die Juden wohl in Palästina dieselbe aus theokratischen Gründen verwerfen konnten, nicht aber im Heidenlande, womit auch alle Folgerungen, die Mangold aus dem römischen Gemeindegebet im Clemensbrief (Kap. 61) für den Fortbestand eines judenchristlichen Elements in der Gemeinde zieht, hinfällig werden.

punkte aus der Abschnitt Kap. 9—11 völlig unerklärt blieb. Daher suchte Baur, an den Kommentar des Ambrosiaster anknüpfend, auch unseren Brief den grossen paulinischen Streitschriften gegen das Judenchristenthum, die er allein als echt anerkannte, einzureihen[1]). Allein schon Mangold sah sich genöthigt, jeden antipaulinischen Charakter des römischen Judenchristenthums zu leugnen und den Zweck des Briefes darauf zu beschränken, dass Paulus durch die Darlegung seiner Heilslehre und die Rechtfertigung seiner Missionspraxis die römische Gemeinde zum Aufgeben ihrer Bedenken gegen seine Lehre und gegen die Heidenmission bewegen wolle; und Beyschlag fand im schroffen Gegensatz gegen Baur in der aus ehemaligen Proselyten bestehenden Gemeinde vielmehr eine paulusfreundliche petrinische Richtuug, die nur noch zur vollen Höhe paulinischer Erkenntniss von dem evangelischen Heilswege und dem weltgeschichtlichen Heilsrath Gottes erhoben werden musste[2]). Allein wie man auch den Gegensatz der Anschauungen, der dem Apostel angeblich in der Gemeinde gegenübersteht, abschwäche, unbestreitbar ist, dass er nirgends direkt gegen einen solchen polemisirt. Vielmehr stimmt er unumwunden in das allgemeine Lob des Glaubens der Gemeinde ein, indem er Gott dafür dankt (1, 8), und deutet unmissverständlich an, dass der τύπος διδαχῆς, dem sie sich unterworfen hätten, die gesetzesfreie Lehre sei (6, 17), wie er sich denn auch vor ihnen auf sein Evangelium beruft (2, 16). Aufs Bestimmteste setzt er voraus, dass sie seine Lehre kennen und theilen (15, 14 f.); und namentlich 1, 12 würde zu einer unwahren Captatio benevolentiae, wenn Paulus die Gemeinde auf einem noch irgendwie seinen

---

[1]) Baur fand dabei freilich in der Römergemeinde eine besondere Form des (ebjonitischen) Antipaulinismus vertreten, welche zwar die Forderung der Beschneidung und Gesetzeserfüllung Seitens der Heidenchristen sowie ihre Opposition gegen das Apostolat des Paulus aufgegeben hatte, aber in seiner Heidenmission eine Verkürzung der theokratischen Prärogative Israels erblickte und in der Verwerfung weltlicher Obrigkeit, wie des Fleisch- und Weingenusses eine Verwandtschaft mit der Richtung der clementinischen Homilien zeigte. Wenn bisher der Abschnitt Kap. 9—11 nicht zu seinem Rechte gekommen und mehr nur als ein Korollarium betrachtet war, so sah er in ihm den eigentlichen Kern des Briefes, wenn er auch später seine Auffassung etwas gemildert und den Brief mehr als Ganzes zu begreifen gesucht hat. Sein Schüler Schwegler sah in ihm eine systematische Apologie des Paulinismus wider das Judenchristenthum.

[2]) Diese Gesichtspunkte konnteu sich nicht nur Sabatier und Thiersch, welche die Gemeinde für judenchristlich hielten, sondern selbst Riggenbach aneignen, der den Apostel die Bedenken der judenchristlichen Minorität berücksichtigen liess, oder Lipsius, der auch in der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde das Judenchristenthum noch für tonangebend hielt, und Otto (Kommentar. 2. Aufl. Glauchau 1891), welcher die Veranlassung in einem Konflikt der paulinischen Gemeinde mit dem judenchristlichen Konventikel des Aquila suchte.

Anschauungen widerstrebenden Standpunkt stehend oder noch nicht zu ihnen durchgedrungen dächte[3]).

5. Da die römische Gemeinde jedenfalls auch einen judenchristlichen Bestandtheil enthielt, so konnte man den geschichtlichen Anlass des Briefes auch darin suchen, dass man ihm eine konziliatorische Tendenz unterlegte. Dies hatten schon Hug und Bertholdt, Delitzsch und Bleek gethan, und auf diesem Wege suchte Hilgenfeld die Baur'sche Auffassung zu modifiziren, indem er nicht nur die römischen Judenchristen von den Fanatikern Jerusalems unterschied, sondern auch den heidenchristlichen Theil höher veranschlagte und die inneren Reibungen beider Theile für den eigentlichen Anlass des Briefes erklärte. (Vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1892. 93). Aehnlich liess Volkmar (Paulus Römerbrief. Zürich 1875) den Apostel in seinem Streit- und Friedensschreiben eine noch judaistisch beschränkte Minderheit mit seiner gesetzesfreien Heilsbotschaft und ihren Erfolgen in der Heidenwelt aussöhnen und zur Verhütung eines Zerfalls der Gemeinde den Frieden mit einer kleinen, aber übereifrigen paulinischen Minderheit herstellen, womit er trotzdem die ältere Auffassung des Briefes als eines ruhig doktrinären, bis ins Einzelste scharf disponirten Lehrgebäudes des reinen Christenthums in zugespitzter Form zu verbinden wusste. Auch Holsten fasst den Brief wesentlich als eine konziliatorische Schrift, in welcher Paulus, um das Heidenchristenthum mit dem Judenchristenthum zu versöhnen, sich bis an die Grenze des Möglichen zum Judenchristenthum herablässt (Jahrb. f. protest. Theol. 1879), und Pfleiderer lässt den Apostel, um die judenchristliche Minorität von der Wahrheit seines Evangeliums zu überzeugen und mit der Thatsache des siegreichen Heidenchristenthums zu versöhnen, vor Allem den zucht- und lieblosen Heidenchristen die praktischen Konsequenzen seines Evangeliums erschliessen und paränetisch ans Herz legen, womit auch er eine im weiteren Sinn dogmatische Exposition in Kap. 1—8 wohl vereinbar findet. Aber je gewisser

[3]) Die wirklich polemischen Partien des Briefes lassen sich durch keinerlei Voraussetzung einer judenchristlichen Richtung erklären. Denn dass das Gesetz nichts hilft, wenn es nicht gehalten wird, die Beschneidung nicht, wenn ihr nicht Gesetzeserfüllung folgt (Kap. 2), dass auch die Bewährung der Treue Gottes durch die Untreue der Juden dieselben nicht straffrei machen könne, und dass das Gesetz auch die Juden als Sünder verurtheile (3, 1—20), oder dass die Verwerfung des ungläubig gebliebenen Israel eine selbstverschuldete sei (9, 30—10, 21), das alles sind Dinge, die kein Judenchrist je bestritten hat und die nicht in polemischer Absicht wider sie ausgeführt sein können. Insofern sahen schon die patristischen Ausleger richtiger, dass dies Polemik gegen jüdische Anmaassung sei, die sich auch nach Eichhorn, Schmidt, Schott u. A. besonders gegen die Berufung der Heiden erhob; und noch Bleibtreu sucht in der lehrhaften Erörterung überall die raffinirteste antijüdische Polemik, von der aber auch er nicht zu erklären vermag, was sie einer heidenchristlichen Gemeinde gegenüber für einen Zweck hat.

sich die wirklich in der Gemeinde vorhandene Kontroverse auf die Kap. 14 verhandelte beschränkt und diese 15, 8 f. allerdings auf den Gegensatz des Judenchristenthums und Heidenchristenthums zurückgeführt wird, um so mehr fehlt es der Annahme weitergehender Differenzen zwischen beiden Theilen, die unser Brief zu heben versuchen soll, an jedem geschichtlichen Anhalt.

6. Schon die Auffassung unseres Briefes als eines reinen Lehrschreibens hatte vielfach wenigstens den prophylaktischen Zweck mit ins Auge gefasst, die Leser gegen künftige Anfechtungen ihres Glaubensstandes im Voraus zu festigen, wofür 16, 17—20 einen gewissen Anhalt darzubieten schien, vgl. Credner und Meyer, Philippi und Wieseler. Ungleich näher lag es dann aber, geradezu die Gefährdung der heidenchristlichen Gemeinde Roms, wie der Gemeinden in Korinth und Galatien, durch judaistische Agitatoren als den eigentlichen Anlass des Briefes anzusehen. Auffallender Weise ist diese jedenfalls zunächst liegende Vorstellung, obwohl sie schon Grau angedeutet, erst von Weizsäcker aufgestellt und von Grafe, Neubaur, Jülicher durchzuführen versucht worden, obwohl doch 3, 8, ganz wie in den früheren Streitbriefen, τινές genannt werden, die den Apostel verlästern, indem sie ihm unsittliche Grundsätze offenbar als angebliche Konsequenzen seiner Lehren unterschieben. Allein einen weiteren Anhalt für diese Voraussetzung bietet der Brief nicht[1]). Vielmehr fehlt gerade da, wo man sie am ehesten erwartet, in der Darstellung des neuen Heilsweges (3, 22—30), wie in der Nachweisung seiner Alttestamentlichen Vorausdarstellung (Kap. 4) und namentlich seines Zieles in der Heilsvollendung (Kap. 5), jede direkte Bezugnahme auf die durch die judaistische Opposition angeregte Frage, ob diese nicht durch die Annahme des Gesetzes und der Beschneidung erst gesichert werden müsse (vgl. § 23, 3. not. 3). Eher liesse sich der Abschnitt Kap. 6—8 als Antithese gegen den Vorwurf begreifen, dass Paulus durch seine Gnadenlehre zum Sündigen verleite und gegen die göttliche Institution des Gesetzes frevle; aber derselbe geht so unbefangen, ja in so paradoxer Weise von dem scheinbar anstössigsten Ausspruch über das Gesetz aus (5, 20 f.), zeigt überall nur

[1]) Dass die dialektischen Fragen, durch welche Paulus selbst seine Entwicklungen fortzuführen sucht (6, 1. 15. 7, 7. 11, 1. 11), ihm untergeschobene Sätze enthalten, lässt sich doch so wenig nachweisen, wie, dass andere wirklich ihm gemachte Einwendungen enthalten (vgl. 3, 31. 4, 1. 9, 14. 19 ff. 10, 14 ff. 10, 18 ff.), da der rein rhetorische Charakter unzähliger derartiger Fragen auf der Hand liegt (2, 3 f. 21 ff. 3, 3. 5 ff. 27. 4, 3. 9 f. 6, 2 f. 16. 7, 1. 8, 31 ff. 9, 30. 32. 11, 2. 4. 7. 15). Damit wird aber jede sichere Nachweisung jener Voraussetzung unmöglich, zumal auch die nun ganz isolirt stehen bleibende Erwähnung der τινές in 3, 8 in einem Abschnitt vorkommt, der eine ganz andere Frontstellung zeigt, als gegen die Judaisten (Nr. 4. not. 3).

eine auf Bewährung der christlichen Heilserfahrung gerichtete rein praktische Tendenz (§ 23, 4, not. 1. 2) und geht namentlich in Kap. 8 so weit über jenen angeblichen Angriffspunkt hinaus, dass der Abschnitt aus jenem Gesichtspunkt sicher nicht zu erklären ist. Vollends aber die Behauptung, dass der Abschnitt Kap. 9—11 eine Rechtfertigung seiner Heidenmission gegen die Einwürfe und Angriffe der Judaisten enthalte, bewährt sich durchaus nicht (§ 23, 5, not. 2). Erweist sich somit auch diese Annahme als undurchführbar, so muss eben der Versuch, den geschichtlichen Anlass der lehrhaften Erörterungen unseres Briefes in den Zuständen und Bedürfnissen der Römergemeinde zu suchen, aufgegeben werden. Es ist aber ein durchaus irriges Vorurtheil, dass damit jede geschichtliche Erklärung des Römerbriefes überhaupt unmöglich gemacht wird.

7. Th. Schott war es, der zuerst den Brief aus der persönlichen Stimmung und den Intentionen des Apostels in dem Zeitpunkt seiner Abfassung zu erklären versuchte; aber, indem er ausschliesslich seine Absicht betonte, an der römischen Gemeinde einen festen Stützpunkt für die neue Phase seiner Missionswirksamkeit zu gewinnen und darum dieselbe über die Bedeutung und Berechtigung des Schrittes, den er damit thun wollte, sowie über die Natur und die Grundzüge seines Wirkens zu unterrichten, beging er denselben Fehler, wie Baur, indem er Kap. 9—11 zum eigentlichen Mittelpunkt des Briefes machte[1]). Es wird vielmehr davon ausgegangen werden müssen, dass die lehrhaften Erörterungen unseres Briefes in dem Maasse, in welchem sie sich jeder direkten Erklärung aus polemischen oder apologetischen Zwecken entziehen, zunächst nur aus dem persönlichen, in seiner Eigenthümlichkeit (vgl. § 16, 5) liegenden Bedürfnisse des Apostels erklärt werden können, gleichsam den geistigen Ertrag der letzten Jahre sich selbst zum Bewusstsein zu bringen und in schriftstellerischer Darstellung zu fixiren. Diese Jahre des Kampfes mit dem Judaismus hatten ihn aber nicht nur genöthigt, seine gesetzesfreie Heilslehre nach allen Seiten dialektisch zu entwickeln, sich ihrer letzten Gründe und Konse-

---

[1]) Da er ausserdem die Leser des Briefes für Heidenchristen hielt, so musste er, um die Erörterung seines Schrittes vor ihnen begreiflich zu machen, bis zu der ungeheuerlichen Behauptung fortgehen, dass die orientalische Mission des Apostels noch wesentlich Judenmission gewesen sei, und er seine eigentliche Heidenmission erst im fernen Westen beginnen wolle. Eher schienen Mangold und Sabatier, Riggenbach und Beyschlag den von ihm angedeuteten Gesichtspunkt mit ihren Voraussetzungen vereinigen zu können; aber die ganze Vorstellung von dem Stützpunkt, den Paulus in Rom für seine spanische Mission gewinnen wollte, ist doch zuletzt unfassbar und wird selbst in 15, 24 rein eingetragen. Die Art, wie Hofmann den Brief aus rein persönlichen Beziehungen zur Gemeinde erklären will, ermangelt jedes geschichtlichen Sinnes, wie es seiner Exegese auch allein gelungen ist, das ganze so durchsichtige Gedankengefüge unseres Briefes gründlich zu zerstören und zu verwirren.

quenzen, wie ihres inneren Zusammenhanges bewusst zu werden, sondern auch das berechtigte Moment an der ihm entgegentretenden Opposition anzuerkennen und in seine Anschauung mit aufzunehmen[2]). So ist ihm eine Darstellung seiner neuen Heilslehre Bedürfniss geworden, welche dieselbe allseitig begründete und mit der Gottesoffenbarung des Alten Testaments, wie mit den heilsgeschichtlichen Ansprüchen Israels auseinandersetzte. Dass er diese Darstellung nicht in einem Buche niederlegte, sondern in einem Briefe, lag an der Art seiner Schriftstellerei, die ihm nun einmal die Verhältnisse geläufig gemacht hatten. Trotzdem ist es natürlich keineswegs zufällig, dass er diesen Brief an die Römergemeinde richtete; und in diesem Sinne kann man sagen, dass der Brief auch durch ihre ganze Situation bedingt ist. Abgesehen von dem äusseren Anlass, der ihn gerade jetzt trieb, dieser Gemeinde seinen Besuch anzukündigen, hatte er ja längst erkannt, von welcher Bedeutung die Gemeinde der Welthauptstadt einst als der Mittelpunkt der grossen Heidenkirche werden müsse, wie Jerusalem der Mittelpunkt des Judenchristenthums war und blieb. Während er im Begriff war, nach Jerusalem zu gehen, um durch das grosse Liebeswerk der Kollekte ein festes Band zwischen den Heidengemeinden und der judenchristlichen Muttergemeinde zu knüpfen, schrieb er an die heidenchristliche Gemeinde Roms diesen Brief, dessen Darstellung des neuen und doch alten Heilsweges, welcher an seinem Ende Israel mit den Völkern zum Ziele des göttlichen Heilsrathschlusses führt, für immer allem Streit zwischen Heidenchristenthum und Judenchristenthum ein Ende machen musste. Nicht weil diese Gemeinde von judaistischen Irrungen bedroht oder ihre Heilserkenntniss noch mangelhaft war, sondern weil es ihm vom höchsten Interesse war, dass gerade sie die Trägerin und Vertreterin seiner Auffassung des Christenthums werde, welche dasselbe erst ganz zur Weltreligion erhob, und von der er wohl am besten wusste, wie wenig seine Schüler oder gar deren Schüler sich dieselbe mit vollem umfassendem Verständniss anzueignen fähig waren. Selbst die ohne Frage

---

[2]) Vergleicht man den Römerbrief mit den Thessalonicherbriefen, welche die stärkste Spannung des Apostels mit dem Judenthum repräsentiren, so wird man die irenische Wendung, welche schon Hilgenfeld, Holsten und besonders Pfleiderer an dem ersteren wahrgenommen haben, namentlich an der Umwandlung seiner apokalyptischen Perspektive (vgl. § 17, 7. not. 4), doppelt anerkennen müssen. Schon sein hochsinniger Patriotismus musste ihn treiben, eine Vereinbarung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Israels mit seinem heidenapostolischen Universalismus zu suchen, und seine Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung forderte unabweisbar, seine neue Heilslehre als allseitig begründet in der Geschichte und Lehre des A. T.'s nachzuweisen. Dass daneben seine Erörterungen vielfach eine bald polemisch, bald apologetisch klingende Form annahmen, ergab sich von selbst daraus, dass er seine Anschauungen vielfach im Kampfe mit dem Judenchristenthum und dem ungläubigen Judenthum errungen hatte.

nicht gegen Judenchristenthum, sondern gegen das Judenthum gerichtete polemische Haltung vieler Auseinandersetzungen (vgl. Nr. 4. not. 3) erklärt sich doch am einfachsten, wenn man erwägt, dass hier in der Welthauptstadt das Christenthum um das Herz des nach dem Monotheismus dürstenden Heidenthums rang mit dem Judenthum, das von Alters her dort zahlreiche Proselyten zählte, und dem gegenüber die dortigen Gläubigen das volle Recht des Christenthums gegen alle Ansprüche und Einwürfe des Judenthums zu vertreten im Stande sein mussten. Dabei liegt die Vermuthung gewiss nicht fern, dass die Befürchtungen, die er damals hegte (15, 31), ihm den Gedanken weckten, es könne dieser Brief vielleicht sein Testament an die Gemeinde und in ihr an die Christenheit überhaupt sein[3]).

§ 23. Der Römerbrief.

1. Die Zuschrift des Römerbriefes erscheint dadurch so erheblich erweitert, dass Paulus nicht nur sagt, wer er sei, und wer die seien, an die er sich wendet, sondern dass er zugleich durch seine und ihre Charakteristik motivirt, was ihm das Recht giebt, sich an solche zu wenden, zu denen er noch keine persönliche Beziehungen gehabt hat (1, 1—7). Als der Heidenapostel wendet er sich an die Christen in Rom, weil sie auch als Berufene Jesu Christi zu den Heiden gehören, an die ihn sein gottgegebener Beruf weist. Indem er aber diesen Beruf dahin bestimmt, dass er eine Gottesbotschaft zu verkündigen hat, welche im A. T. bereits voraus verkündigt ist, sofern sein Evangelium von Jesu Christo, unserem erhöhten Herrn, als dem Sohne Gottes handelt, dessen Herkunft aus dem Samen Davids wie seine Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit von den Propheten verheissen war, spricht er bereits den Grundgedanken seines ganzen Briefes aus, wonach er das Israel verheissene Heil als ein universalistisches darstellen will[1]). Er beginnt mit der gewöhnlichen

---

[3]) Man wendet wohl gegen diese Auffassung des Briefes ein, dass er dadurch einzigartig unter den anderen Briefen des Apostels dasteht; aber das ist und bleibt er bei jeder Auffassung. Dass hier nicht eine freie Gedankenbewegung vorliegt, wie sie dem Briefstil eigenthümlich ist, sondern die einzelnen Hauptgesichtspunkte, sichtlich prämeditirt, in planmässiger Ordnung durchgesprochen werden, daran kann keine polemische, konziliatorische oder apologetische Auffassung des Briefes etwas ändern. Dass man „aus reiner Freude an der Kunst der Selbstdarstellung im apostolischen Zeitalter nicht zur Feder gegriffen habe“ (Holtzm. p. 239), ist mit obiger Auffassung nicht bestritten und erhellt schon daraus, dass oft genug die Gedankenentwickelung von der lebendigen Appellation des Briefschreibers an die Leser, wie von dem Bedürfniss der Applikation unterbrochen wird.

[1]) So wenig er erst seine Berufung zum Heidenapostel irgendwie rechtfertigt oder gegen Bestreitungen vertheidigt, da er vielmehr von ihr als Voraussetzung aus sein Schreiben rechtfertigen will, so wenig enthält die Darstellung

Danksagung für den Glauben der Leser und mit dem Ausdruck seines lange gehegten Wunsches, in eine persönliche, für beide Theile fruchtbare Beziehung zu ihnen zu treten, an dessen Ausführung er nur bisher immer verhindert sei (1, 8—13), motivirt aber aus seiner Verpflichtung, die er für alle Heiden fühlt, weshalb er bereit sei, auch ihnen jetzt schriftlich das Evangelium zu verkündigen, ohne sich desselben vor ihnen ihrer Bildung wegen zu schämen (1, 14 f.). Indem er dies aber aus dem Wesen des Evangeliums begründet, kommt er zu jenem Ausspruche über den Inhalt desselben, in welchem man mit Recht das eigentliche Thema des Briefes gesehen hat. Ist dasselbe eine Gotteskraft, welche jedem Gläubigen, dem hochgebildeten Hellenen wie dem Juden, Errettung vermittelt, so darf er sich vor keiner menschlichen Weisheit und Bildung schämen, die ja, wie hoch sie auch sei, dieses nie zu wirken vermag. Das Evangelium vermag es aber, weil es eine Gottesgerechtigkeit für den Gläubigen offenbart, welcher schon das alte Schriftwort das Leben und damit die Errettung vom Verderben verheisst (1, 16 f.)[2].

2. In lebensvoller Weise setzt der erste Haupttheil lediglich als eine Begründung davon ein, dass Paulus sich des Evangeliums nicht schämen darf, wenn es mittelst Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit eine Gotteskraft zur Errettung sei, da es ja ausserhalb desselben nur eine Offenbarung göttlichen Zornes giebt, er also etwas schlechthin Neues und Unentbehrliches zu bringen habe (1, 18). Und zwar wird dies zunächst am Heidenthum nachgewiesen, welches, durch die göttliche Naturoffenbarung unentschuldbar gemacht, sich thatsächlich von dem ihm wohl erkennbaren Gott abgewandt habe (1, 19 ff.) und darüber auf Grund eines göttlichen Zorngerichts in die Thorheit des Götzendienstes (1, 22 f.), in die unnatürlichen Wollustlaster (1, 24—27), endlich in eine völlige sittliche Apathie versunken sei (1, 28—32)[1]. Aber auch die, welche so gern Andere

---

seiner Heilsbotschaft als der von den Propheten verheissenen irgend eine Beziehung auf die zwischen ihm und den Judenchristen streitigen Fragen.

[2]) Also nicht um ein christliches Lehrgebäude handelt es sich in unserem Briefe, sondern ausschliesslich um die Darlegung des im Evangelium offenbarten Heilsweges; und wieder fasst sich der Grundgedanke des Briefes dahin zusammen, dass dieser Heilsweg schon im A. T. beschrieben und dass er Israel zuerst bestimmt, aber jedem gläubigen Heiden geöffnet sei. Nicht um das *ἐκ πίστεως* im Gegensatz zu dem *ἐξ ἔργων* handelt es sich, nicht um eine Rechtfertigung des *Ἕλληνι* im Gegensatz zu dem *Ἰουδαίῳ*, sondern darum, dass das von der Schrift geweissagte und darum zunächst den Juden bestimmte Heil, weil es lediglich vom Glauben abhängig, jedem, auch den Gebildetsten der Welt, ebenso zugänglich als unentbehrlich ist. Wie fern liegt doch diesem Zusammenhang der Gedanke an Gegner, welche behaupteten, dass er nicht den Muth gehabt habe zu ihnen zu kommen und sein Evangelium gegen die, welche anders lehren, zu vertheidigen, wie ihn Weizsäcker hier finden will.

[1]) Nicht also um die Sündhaftigkeit des Heidenthums handelt es sich, sondern um seine Zornverfallenheit, die ein Mittel zur Errettung für dasselbe unent-

richten und dadurch erst recht zeigen, dass sie unentschuldbar sind, verfallen, wenn sie doch dasselbe thun wie jene, dem göttlichen Gericht, das nicht nach irgend welchen Vorzügen, sondern nach dem Thun fragt und am Tage des Zorns den Juden zuerst trifft und dann den Hellenen (2, 1—10). Dagegen kann die Juden der Besitz eines Gesetzes nicht schützen (zumal ja die Heiden im Grunde auch eines haben), wenn sie durch Uebertretung desselben Gott verunehren (2, 11—24). Dagegen kann sie auch die Beschneidung nicht schützen, die im Gericht jedenfalls werthlos ist, wenn ihr nicht die Herzensbeschneidung folgt (2, 25—29). Freilich hat dieselbe auch ihre bleibende Bedeutung, die durch die Treue Gottes unverlierbar gemacht wird; aber darum darf der Jude doch nicht glauben, dem Gerichte zu entgehen, wenn er durch seine Untreue nur der Treue Gottes zur herrlichsten Bewährung verhilft (3, 1—8)[2]. War aber bisher nur als Grund der allgemeinen Zornverfallenheit vorausgesetzt, dass Juden und Hellenen gleichmässig Sünder seien und der Gerechtigkeit entbehren, so wird dies jetzt ausdrücklich noch aus der Schrift erwiesen (3, 9—18), und dabei bevorwortet, dass die Schriftaussage über die allgemein menschliche Sündhaftigkeit auch den Juden gilt, da das Gesetz recht eigentlich dazu diene, den Menschen seiner Unfähigkeit zur Erlangung der Gerechtigkeit zu überführen (3, 19 f.).

---

behrlich macht. Aber auch der Nachweis davon lässt sich aus keinem der Gesichtspunkte für den Zweck des Briefes, welche den Bedürfnissen der Römergemeinde entnommen sind, als irgend nothwendig darthun, auch nicht daraus, dass er mit der heidenchristlichen Gemeinde anknüpfen und zeigen will, wie er ohne allen Rückhalt das Urtheil über die Sünde des Heidenthums aussprechen kann, auch wenn er nicht ein Mann des Gesetzes ist (vgl. Weizsäcker). Derselbe erklärt sich nur, wenn die Erörterung ganz prinzipiell das Bedürfniss eines neuen Heilsweges als ein allgemein menschliches darthun will.

[2]) Gerade dieser den Ton der lebhaftesten Polemik tragende Abschnitt entzieht sich jeder Beziehung auf innerchristliche Streitfragen, da die Richtung, welche Gesetz und Beschneidung forderte, doch eben die Erfüllung des Gesetzes verlangte, während nur der ungläubige Jude als Jude (im Besitz von Gesetz und Beschneidung) des Heils gewiss zu sein wähnte, Paulus also nur ihn sich in seiner Polemik vergegenwärtigen kann. Selbst die Frage, ob er damit nicht jeden Vorzug des Judenthums aufhebe (3, 1), die ihm gewiss manchmal in den Kämpfen mit dem Judaismus gestellt war, wird ja hier nicht zur Sprache gebracht, um sie apologetisch zu erledigen, sondern lediglich, um gleich an dem ersten Vorzuge, den er nennt, zu zeigen, wie auch dieser in keiner Weise dazu dienen kann, den Juden straffrei zu machen. Auch die Art, wie er das an seiner Person exemplifizirt, die doch keiner für straflos hält, wenn er angeblich durch seine Lüge nur die Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes befördert (3, 7), gilt ja sichtlich der Beurtheilung derselben durch das ungläubige Judenthum; und wenn in diesem Zusammenhange von solchen die Rede ist, die ihm geradezu die angeblichen unsittlichen Konsequenzen seiner Lehre in den Mund legen (3, 8), so sind das schon darum schwerlich Judaisten, weil auch in den heftigsten Kämpfen mit den letzteren dieser Vorwurf unseres Wissens nicht gegen ihn erhoben ist. Dass aber 2, 4 auf die Judaisten gehe, die für sich keine Busse für nöthig halten, oder 2, 21—24 auf ihr freches, proselytenmacherisches Treiben (Weizs.) widerspricht doch sichtlich dem ganzen Zusammenhang.

3. Aufs Neue knüpft nun der zweite Haupttheil an das 1, 16 f. gestellte Thema an, indem er ausführt, wie jetzt ohne jede Vermittlung eines Gesetzes eine schon im A. T. bezeugte Gottesgerechtigkeit thatsächlich zur Erscheinung gekommen sei für alle Gläubigen ohne Unterschied, sofern Sünder, welche der Ehre, vor Gott gerecht zu sein, gänzlich entbehren, von Gott aus Gnaden für gerecht erklärt werden. Gott habe nemlich in dem Blute Christi ein Sühnmittel proponirt, das lediglich durch den Glauben seine sühnende Kraft empfange, um nicht länger die Sünde scheinbar gleichgültig hingehen lassen zu dürfen, um sich aber auch zugleich die Möglichkeit zu schaffen, auf Grund des Glaubens an Jesum gerecht sprechen zu können (3, 21—26). Erst durch diese neue Ordnung der Rechtfertigung werde dem religiösen Bedürfniss ganz genügt, sofern dieselbe allen Selbstruhm ausschliesst und, wie es der Einheit Gottes allein entspricht, Beschnittenen und Unbeschnittenen gleich zugänglich ist (3, 27 bis 30). Aber trotzdem werde durch sie nicht eine alte Gottesordnung aufgehoben, sondern vielmehr in Kraft erhalten (3, 31)[1]), wie nun dadurch erwiesen wird, dass schon in der Geschichte Abrahams diese Rechtfertigungsordnung vorbildlich festgestellt ist. Paulus zeigt nemlich an dieser Geschichte zuerst, wie die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit, die in der Rechtfertigung Abrahams statthat, ein reiner Gnadenakt ist, der jedes menschliche Verdienst und damit allen Selbstruhm ausschliesst (4, 1—8), sodann aber, wie dieselbe durch die Geschichte Abrahams als eine universalistische, d. h. für Heiden wie Juden bestimmte, bezeugt wird (v. 9—25)[2]). Darum kann der Apostel nun folgern, dass mit der Recht-

[1]) Die Voraussetzungen, von welchen aus Paulus beweist, dass allein die Rechtfertigung aus dem Glauben dem im ersten Theile festgestellen Heilsbedürfniss der Menschheit genüge, wären gänzlich erschlichen, wenn Paulus sich irgendwie im Streite mit den Judenchristen dächte, da diese es weder für nothwendig hielten, allen Selbstruhm auszuschliessen, noch in dem hier vorausgesetzten Sinne Gott in gleicher Weise für den Gott der Juden und der Heiden hielten, und da sie ja auf dem von ihnen verlangten Wege auch eine gleichartige Rechtfertigungsordnung für Heiden wie für Juden erzielten. Aber auch 3, 31 kann nicht auf den Vorwurf gehen, dass er das Gesetz aufhebe, da hier vom Gesetz nach dem Zusammenhange mit Kap. 4 garnicht die Rede sein kann, und da das artikellose *νόμον* selbst die Beziehung auf die Thora als die Quelle der göttlichen Offenbarungsgeschichte schlechthin ausschliesst. Es handelt sich vielmehr ausschliesslich darum, wie schon 3, 21 angedeutet, durchzuführen, dass die neue Heilsordnung doch zugleich die vom A. T. bezeugte sei.

[2]) Da aber als Charakteristicum der Juden schon Kap. 2 das Gesetz und die Beschneidung bezeichnet war, so wird hier zuerst gezeigt, dass schon durch den Zeitpunkt, in welchem Abraham die Rechtfertigung empfing, angedeutet sei, wie nur seine ihm im Glauben ähnlichen geistlichen Kinder, mögen sie beschnitten sein oder nicht, die Rechtfertigung empfangen (4, 9—12), und sodann, dass auch das höchste Erbgut Abrahams, die Heilsverheissung, nicht durch das Gesetz, sondern nur durch die Glaubensgerechtigkeit vermittelt sein könne und darum dem ganzen Samen Abrahams gehöre, auch dem, dessen Vater er im geistlichen Sinne sei (4, 13—17). Denn derselbe unwandelbare Glaube an die göttliche Ver-

fertigung aus dem Glauben die volle Gewissheit der Heilsvollendung gegeben sei, weil die in ihr bereits erfahrene Liebe Gottes uns die höchste und letzte Erfahrung derselben in der definitiven Errettung (1, 16) vom göttlichen Zorngericht verbürgt (5, 1—11)[3]), und aus der geschichtlichen Parallele zwischen Adam und Christus darthun, dass, so gewiss mit jenem Sünde und Tod über die ganze Menschheit gekommen ist, auch in diesem Gerechtigkeit und Leben (1, 17) für Alle da ist (5, 12—19).

4. Mit dem Gedanken, dass das Gesetz die mit Adam begonnene sündhafte Entwicklung nur gefördert habe, um der Wirksamkeit der Gnade den umfassendsten Spielraum zu gewähren (5, 20 f.), leitet nun der Apostel im dritten Theile zu dem Nachweis über, wie durch sie erst die thatsächliche Gerechtigkeit bewirkt wird, welche das Gesetz weder bewirken konnte, noch sollte. Er geht von der Erfahrung jedes Christen aus, wonach derselbe durch die Taufe in eine Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt ist, in welcher er der Sünde abgestorben und zu einem neuen Leben erweckt ist, in dem er Gott allein dient (6, 1—11). Damit sei er aber nicht in einen Zustand der Ungebundenheit versetzt, in welchem er im Vertrauen auf die Gnade ruhig fortsündigen könne (6, 12—17), er habe nur die falsche Freiheit mit der wahren Freiheit, oder, was dasselbe sei, die Knechtschaft der Sünde mit der Knechtschaft der Gerechtigkeit vertauscht, die sich als die wahre dadurch beweise, dass sie zum Leben führe, wie jene zum Tode (6, 18—23)[1]). Zu dieser Verwirklichung der

---

heissung, der dem Abraham die Rechtfertigung verschaffte, solle nach der vorbildlichen Darstellung der Schrift auch ihnen zur Gerechtigkeit angerechnet werden (4, 18—25).

[3]) Hier ist der Apostel an dem Punkt angelangt, an dem die eigentliche Kontroverse zwischen ihm und den Judaisten lag, die ja die Beseligung durch Christum, die mit ihrem Messiasglauben an sich gegeben war, in irgend einem Sinne auch annahmen, aber die Theilnahme an der Heilsvollendung, wie sie allein die nach dem ersten Theile dem göttlichen Zorn verfallene Menschheit retten konnte, von dem Uebertritt zum Judenthum durch die Annahme der Beschneidung und des Gesetzes abhängig machten. Dass aber die rein thetische Ausführung auch nicht die leiseste Beziehung auf diese Kontroverse zeigt, beweist unwiderleglich, dass im Römerbrief kein judenchristlicher Gegensatz bekämpft, sondern dass der Grundgedanke seines Evangeliums (1, 16f.) im zweiten Theile an der vollen Befriedigung des im ersten nachgewiesenen Heilsbedürfnisses bewährt wird. Diesen entscheidenden Beweis kann man nur verkennen, wenn man es für eine geschichtliche Erklärung hält, den Apostel nach so abstrakten Kategorien seinen Beweisgang ordnen zu lassen, wie: A. T. (3, 31—4, 25), christliche Erfahrung (5, 1—11), allgemeine Menschheitsgeschichte (5, 12—21). Vgl. Holtzm. S. 231.

[1]) Dass die Tendenz des Abschnittes nicht ist, sich gegen den Vorwurf zu verwahren, als lehre er eine Freiheit zum Sündigen in dem gesetzesfreien Gnadenstande (6, 15) und fordere wohl gar dazu auf, um die Gnade sich herrlicher erweisen zu lassen (6, 1), wie noch Jülicher annimmt, obwohl selbst Weizsäcker zugiebt, dass er ein ganz neuer sei, der sich in den früheren Angriffen der Judaisten nicht finde, erhellt daraus, dass die praktische Zuspitzung seiner theoretischen Ausführung vielmehr in der Ermahnung liegt, die prinzipielle Befreiung von der

Gerechtigkeit kommt es aber in dem Menschen nicht obwohl, sondern gerade weil er nicht mehr unter dem Gesetze steht. Der Apostel weist nach, dass derselbe Tod, durch den er in der Gemeinschaft mit Christo der Sünde abgestorben sei, auch das Band der Verpflichtung gelöst habe, welche sein altes natürliches Leben an das Gesetz knüpfte (7, 1—6), weil dasselbe nicht vermocht habe, die Befreiung von der Sünde und die Erfüllung des göttlichen Willens zu bewirken, was aber auch nicht seine Aufgabe gewesen sei (7, 7—25)[2]. Wenn nun aber mit prinzipieller Klarheit und Bestimmtheit darauf hingewiesen wird, wie der in der Gemeinschaft mit Christo mitgetheilte Lebensgeist auf Grund der Verurtheilung der Sünde in dem sündlosen Leben Christi in den Christen wirke, was das Gesetz nicht vermocht habe (8, 1—4), so fehlt doch völlig der eigentliche Nachweis dafür, auf den eben Alles aukam, wenn sein gesetzesfreies Evangelium vertheidigt werden sollte. Vielmehr wird gleich dazu übergegangen, wieder in rein praktisch-paränetischer Tendenz zu zeigen, wie das freilich nur bei denen geschehe, die nicht mehr fleischgemäss, sondern geistgemäss wandeln, aber auch geschehen müsse, weil derselbe Geist, der uns dazu treibt, auch allein die Heilsvollendung unter allen Leiden der Gegenwart verbürgt (8, 5—27). Es handelt sich also auch bei der Darstellung des neuen Geisteslebens der Christen zuletzt doch immer wieder um das Grundthema des Briefes (1, 16), wonach im Evangelium das volle Heil geboten ist, und daher endet dieser Theil, wie gemeinhin übersehen wird, in den zweiten zurückgreifend, mit einer Darstellung davon, wie dieses Heil in der göttlichen Erwählung begründet sei, und mit dem

---

Sünde auch im Leben zu bewähren (6, 12f.), und in der Erinnerung der Leser daran, dass sie mit der Untergebung unter sein (gesetzesfreies) Evangelium sich im Prinzip für die ύπακοή entschieden hätten (6, 16f.), die zur Knechtschaft der Gerechtigkeit und der wahren Gottesknechtschaft führt. Gerade auf dem Boden Roms konnte es ihm bedeutsam erscheinen, es klarzustellen, wie der Vorzug, den das Judenthum durch eine gesetzliche Regelung des sittlichen Lebens zu haben schien, aufgewogen werde durch die Konsequenzen, welche für seine Gnadenlehre bereits in dem thatsächlichen Uebertritt zum Christenthum lagen.

[2] Nicht irgend eine polemische oder apologetische Tendenz, sondern die Thatsache, dass seine Heilslehre durch Ablehnung jeder gesetzlichen Regelung sich ihres Einflusses auf das praktische Leben zu berauben schien (vgl. not. 1), machte es nothwendig, so ausführlich nachzuweisen, wie das Gesetz, weit entfernt zum Leben zu führen, nur die im Menschen schlummernde Sünde zum Widerstande aufregte und ihn in den Tod brachte, so dass nun erst die Sünde durch die Art, wie sie dies Gut dem Menschen in ein Uebel verwandelte, in ihrer ganzen Sündigkeit und Verderblichkeit offenbar wurde (7, 7—13). Das lag freilich nicht an dem pneumatischen Gottesgesetz, sondern an der Beschaffenheit des natürlichen Menschen, welcher es wohl zu einem theoretischen Wohlgefallen an demselben bringen konnte, aber durch die Macht der im Fleische wohnenden Sünde immer wieder in die Sündenknechtschaft verstrickt wurde, wie der Apostel durch eine erschütternde Schilderung seiner eigenen Erfahrungen unter dem Gesetz darthut (7, 14—25).

Triumphgesang, welcher die unentreissbare Gewissheit dieses Heils in ergreifender Weise zum Ausdruck bringt (8, 28—39).

5. Mit der Hinweisung auf die göttliche Erwählung hat der Apostel den Punkt berührt, der ihn auf den vierten Haupttheil seiner lehrhaften Erörterung überleitet. Denn diese göttliche Erwählung ist doch nach 1, 16 zunächst eine Erwählung Israels, und dem stand die damit scheinbar so unvereinbare Thatsache gegenüber, dass Israel als Volk vielmehr verstockt und des Heils verlustig geworden war. Hier war der Punkt, wo ihm selbst eine Auseinandersetzung mit der Alttestamentlichen Verheissung und mit der heilsgeschichtlichen Prärogative seines Volkes ein unabweisliches Bedürfniss war, wie sein Jammer über jene Thatsache und seine volle Anerkennung der Vorzüge seines Volkes zeigt (9, 1—5). Er geht aber davon aus, zu zeigen, wie die Alttestamentliche Urgeschichte an den Söhnen Abrahams und Isaaks selbst die göttliche Verheissung dahin verstehen lehre, dass Gott unter den leiblichen Nachkommen der Erzväter immer nach eigenem Ermessen und ohne Rücksicht auf irgend ein Werkverdienst sich diejenigen auswähle, an denen er seine Verheissung erfüllen wolle (9, 6—13). Darin liege keine Ungerechtigkeit, da Gott schon dem Moses wie dem Pharao gegenüber die Freiheit seines Erbarmens, wie seiner verstockenden Thätigkeit proklamirt habe (9, 14—18), und da das Geschöpf dem Schöpfer gegenüber überhaupt keinerlei Ansprüche zu erheben habe (9, 19—21)[1]. Nun hat aber Gott thatsächlich, statt sofort sein Gericht über die bereits seinem Zorn verfallenen Juden ergehen zu lassen, die zum Verderben reifen sogar mit grosser Langmuth getragen, um inzwischen sich an den Gefässen seiner Barmherzigkeit zu verherrlichen, die er sich aus Juden und Heiden berief, ganz wie es in der Weissagung vorgesehen ist, nach welcher Gott die nicht zu seinem Volke Gehörigen zu seinem Volke machen, dagegen von Israel nur einen Rest

[1]) Es ist nicht richtig, wenn man in diesen Ausführungen immer wieder eine Polemik gegen die fleischlichen Ansprüche der Juden (resp. Judenchristen) sieht, durch die dann sogar nach häufiger Auffassung Paulus zu einer einseitigen Durchführung seiner Erwählungslehre verleitet worden sein sollte. Auch kein Jude hat je in der Erwählung Isaaks vor Ismael oder Jakobs vor Esau Ungerechtigkeit gesehen, oder in der Verstockung Pharaos eine Machtwirkung Gottes, die denselben entschuldigte. Vollends die Judaisten behaupteten ja nicht, dass die Juden als solche wegen ihrer Abstammung und Gesetzeswerke erwählt seien, sondern nur dass letztere unentbehrlich zum Heil seien. Gewiss ist dem Apostel von Juden, wie von Judenchristen, oft genug vorgeworfen, nur Gleichgültigkeit oder gar feindselige Gesinnung gegen sein Volk könne ihn veranlassen, sein ganzes Leben den Heiden zu weihen; aber dass ein in Rom deshalb gegen ihn erregter Verdacht erst die starken Versicherungen seiner Liebe zu ihm (9, 1 ff.: 10, 1 f.) hervorgerufen habe, ist nicht mehr zu erweisen, sobald man erkennt, dass die Ausführungen, die sie einschliessen, ihm durch das persönliche Bedürfniss, sich dies dunkle Räthsel der Heilsgeschichte auf eine jeden Einwand überwindende Weise zu lösen, abgenöthigt sind.

erretten wollte (9, 22—29). Wenn aber so Israel im Grossen und Ganzen das Heil nicht erlangt hat, so geschah es, weil es dasselbe auf dem Wege der eigenen Gerechtigkeit suchte (9, 30—10, 3). Denn mit Christo ist das Ende des Gesetzes gekommen, an welchem nur den Gläubigen Gerechtigkeit und Heil im Evangelium angeboten wird (10, 4—13); und es ist ihr völlig unentschuldbarer Ungehorsam, der übrigens schon in der Schrift vorgesehen ist, wenn sie demselben nicht geglaubt haben (10, 14—21). Freilich ist nicht das Volk als solches verstossen, da Gott durch gnadenweise Erwählung sich einen Rest, der das Heil erlangt, bewahrt hat; aber die übrigen sind verstockt worden (11, 1—10). Nun erst kommt Paulus darauf, dass nach Gottes Rath diese Verstockung dazu hat dienen müssen, den Heiden das Heil zuzuwenden, dass aber das letzte Ziel dieses Heilsrathschlusses die Wiedergewinnung Israels sei, die immerhin als die Einpfropfung der natürlichen Zweige in den edlen Oelbaum der Theokratie leichter sei als die der Reiser aus dem wilden Oelbaum, die doch thatsächlich gelungen ist (11, 11—24)[2]. Prophetisch verkündet der Apostel, dass dieses Ziel einst ganz der Weissagung entsprechend werde erreicht werden, wenn auch (nicht vor, sondern erst) nach der Bekehrung der Heidenwelt; und wenn er dann in den Lobpreis der göttlichen Weisheit ausbricht, welche das Ziel der Erwählung Israels auf unerforschlichen Wegen so zu erreichen gewusst habe, dass dabei das Heil Allen, auch den Heiden, zugewandt sei (11, 25—36), so ist klar, dass nicht die Rechtfertigung seiner Heidenmission, sondern die Lösung des ihn selbst so tief beschäftigenden dunkelsten Problems der göttlichen Heilsgeschichte die Tendenz dieses Theiles ist.

6. Der paränetische Theil des Briefes beginnt mit einer grundlegenden Ermahnung zu dem gottwohlgefälligen Selbstopfer der Christen

---

[2]) Es ist hienach in Kap. 10 von der Heidenmission überhaupt nicht die Rede. Denn 10, 14f. wird ja nur nachgewiesen, dass es zu der allein heilbringenden Anrufung des Namens Jesu nicht kommen könne ohne den Glauben an die Botschaft der Gottgesandten, welche die Juden eben nicht gläubig angenommen haben; und 10, 18 ff. wird die Unentschuldbarkeit ihres Unglaubens damit erwiesen, dass sie die in alle Welt ergangene Botschaft wohl gehört und dass sie die selbst von Heiden verstandene auch ausreichend verstanden haben müssen. Da nun auch 9, 24 f. nicht mit einem Worte angedeutet ist, dass die dort erwähnte Berufung der Heiden überhaupt durch eine, geschweige denn durch die paulinische Heidenmission vermittelt sei, so verliert damit die ganze Vorstellung von einer Rechtfertigung derselben allen Boden. Die theilweise Verwerfung Israels erscheint 11, 11 nicht durch die Heidenmission herbeigeführt, sondern durch die Freiheit der göttlichen Verstossung (Kap. 9) und durch die unentschuldbare Widerspenstigkeit Israels (Kap. 10). Wo Paulus auf seine Thätigkeit für die Ausführung des göttlichen Rathschlusses zu sprechen kommt, thut er es, um aufs Neue sein warmes Interesse für das Heil seines Volks zu bezeugen (11, 13 f.) und die Heidenchristen vor Selbstüberhebung zu warnen (11, 17—22).

(12, 1 f.) und entwickelt zunächst, wie sich die christliche Bescheidenheit in der Verwendung der verschiedenen Gaben im Dienste des Ganzen zu beweisen habe (12, 3—8), kommt dann, obwohl in freiem, auch Heterogenes einmischendem Gedankenzuge auf die verschiedenen Erweisungen der Bruderliebe (12, 9—16), wie auf das rechte Verhalten gegen die Feinde (12, 17—21). Hat dieser erste Abschnitt mehr das Gemeinschaftsleben ins Auge gefasst, so geht Kap. 13 auf die Gestaltung des Einzellebens ein. Hier wird zuerst das Verhältniss des Einzelnen zur Obrigkeit behandelt (13, 1—6), dann die Betrachtung auf alle anderen Pflichtverhältnisse, in denen er steht, ausgedehnt (13, 7—11), und endlich die Reinigung und Bewahrung des persönlichen Lebens gefordert (13, 12—14).

Da sich uns die gangbare Beziehung der Ermahnung zur Unterordnung unter die Obrigkeit auf spezielle Bedürfnisse der (angeblich judenchristlichen) Römergemeinde als unhaltbar erwiesen hat (§ 22, 3 not. 4), so steht dieser Abschnitt, der die Regelung des christlichen Tugendlebens nach ganz theoretischen Gesichtspunkten und ohne jede Bezugnahme auf spezielle Gemeindebedürfnisse ins Auge fasst, ebenso einzigartig in den Paulusbriefen da, wie die fast systematisch fortschreitenden Erörterungen des lehrhaften Theiles. Um so bedeutsamer wird die Thatsache, dass derselbe durchweg die auffallendsten Berührungen mit dem ersten Petrusbriefe zeigt, und zwar dergestalt, dass überall die paulinischen Ermahnungen als freie und reiche, überall seine Eigenthümlichkeit zur Geltung bringende Ausführungen der kurzen und kernigen Gnomen des Petrus erscheinen[1]. Nimmt man hinzu, dass die eigenthümliche Verknüpfung und Gestaltung zweier Schriftcitate Röm. 9, 33 sich nicht nur 1. Petr. 2, 6 f. ebenso, sondern dort allein durch den Zusammenhang motivirt zeigt, so ist die Vermuthung, dass Paulus den ersten Brief Petri gekannt hat und dass seine Kernworte ihm vielfach in diesem Abschnitt vorgeschwebt haben, fast unabweislich. Dass mit dieser Annahme irgendwie der Originalität paulinischen Geistes und paulinischer Schriftstellerei zu nahe getreten werde, ist ein unbegründbares Vorurtheil. Wer dasselbe aber durchaus nicht zu überwinden im Stande ist, der mag sich daran erinnern, wie früh

[1]) Schon die Ermahnung zum Selbstopfer 12, 1 f., die sonst bei Paulus so nicht vorkommt, erinnert an die mit den Ausführungen des Petrusbriefes aufs Engste verwobene Stelle 1. Petri 2, 5 (vgl. die eigenthümlichen Ausdrücke *λογικός* und *συσχηματίζεσθαι*). Der Abschnitt 12, 3—8 erscheint wie die Ausführung von 1. Petr. 4, 10 (vgl. die eigenthümliche Stellung der *διακονία* neben der *προφητεία*), 12, 9—16 wie eine Variation über das Thema 1. Petr. 3, 8 f. bis auf die eigenthümliche Verbindung der eigentlich in den ersten Abschnitt gehörigen Ermahnung 12, 16 mit der zur Bruderliebe (vgl. noch 12, 9 f. mit 1. Petr. 1, 22. 2, 17; 12, 13 mit 1. Petr. 4, 9; 12, 14. 18 mit 1. Petr. 3, 9. 11); selbst die Schlussermahnung des Kapitels (12, 20 f.) berührt sich sehr nahe mit einem der Lieblingsgedanken des Petrusbriefes (2, 12. 15. 3, 1 f. 16 f.). Noch enger schliesst sich, obwohl wieder in durchaus eigenthümlicher Ausführung, 13, 1—6 an 1. Petr. 2, 13 f. an (vgl. das *ὑπερέχειν*, das *ἔπαινος ἀγαθοποιῶν* und die *ἐκδίκησις κακοποιῶν*), aber auch 13, 7 f. klingt wieder wie eine Variation über 1. Petr. 2, 17, und noch 13, 13 f. erinnert auffallend an 1. Petr. 4, 3. Vgl. darüber Weiss, Der petrinische Lehrbegriff. Berlin 1855 (V, 4) und Stud. u. Krit. 1865, 4 (gegen Möller, deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft etc. 1856, 39. 46 f.).

nach dem Zeugniss der nachapostolischen Literatur in der Gemeinde feste Reihen christlicher Sittenregeln gangbar geworden sind, die ein Petrus ebenso selbständig wie Paulus kommentiren konnte.

Der Abschnitt 14, 1—15, 13, welcher den Fall behandelt, in welchem die Rücksicht auf das Gemeinschaftsleben mit den Ansprüchen der Individualität in Kollision zu kommen scheint, versetzt uns in die konkreten Zustände der Römergemeinde. Es giebt daselbst Schwache im Glauben, welche den Genuss von Fleisch und Wein ängstlich meiden und gewisse Fasttage strenge einhalten; es giebt aber auch Starke, welche verächtlich auf jene Skrupel herabblicken, während die Schwachen wieder geneigt sind, diesen die rechte Gewissenhaftigkeit im christlichen Wandel abzusprechen (14, 1—5). Paulus erklärt das ganze Streitobjekt für ein Adiaphoron; es komme nur darauf an, dass jeder nach gewissenhafter Ueberzeugung in seiner Weise dem Herrn diene, dem er allein dafür verantwortlich sei, und dass keiner den Anderen richte oder verachte (14, 6—12). Dann aber führt er genau wie im ersten Korintherbrief aus, dass, wenn der Starke dem Schwachen Anstoss giebt und ihn zu gewissenswidrigem Handeln verleitet, die christliche Liebe verlangt, lieber auf einen erlaubten Genuss zu verzichten, als den Bruder an seinem Heil zu schädigen (14, 13—23). Darin bestehe die rechte Duldsamkeit nach dem Vorbild Christi, der Schwereres getragen hat um der Anderen willen; und so allein werde die rechte Eintracht erhalten, zu der uns Gott selbst in der Schrift anleitet (15, 1—6). Da aber der Streit wesentlich hervorgerufen war durch den Gegensatz der heidenchristlichen Mehrheit der Gemeinde zu einer judenchristlichen Minderheit (§ 22, 3), so ermahnt Paulus schliesslich, zu den Ausführungen des letzten lehrhaften Haupttheils zurückgreifend, beide Theile zu gegenseitiger brüderlicher Gesinnung, weil Gott sich an beiden verherrlicht habe, an Israel durch die Treue in der Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissung, an den Heiden durch die Erweisung seiner Barmherzigkeit, wie sie die Schrift vorhergesagt, und schliesst mit einem Segenswunsch (15, 7—13).

Trotzdem handelt es sich bei den Differenzen in der Römergemeinde keineswegs um ein Festhalten an jüdischer Gesetzlichkeit, wie nach patristischen Auslegern noch einige neuere wollen, da Paulus nach allen lehrhaften Ausführungen des Briefes zu einem solchen Gegensatze sich ganz anders stellen würde. Auch verbietet das A. T. durchaus nicht allen Fleisch- und Weingenuss, und die Tage, um deren Halten es sich 14, 5 f. handelt, können nach dem Zusammenhange nicht die jüdischen Festtage, sondern nur Fasttage sein. Eben darum darf man auch weder mit Neander nach anderen Vätern an Opferfleisch und Opferwein denken, noch mit Weizsäcker an jüdische Proselyten, welche den Sabbat und die Speisegebote hielten. Es handelt sich vielmehr, wie heutzutage fast allgemein zugegeben wird, um eine Askese, welche jeden

über das Nothwendige hinausgehenden Genuss für bedenklich hält und sich spezielle Uebungen in der Enthaltsamkeit auferlegt. Seit Ritschl führt man diese Erscheinung gewöhnlich, und wohl mit Recht, auf das Eindringen essenischer Grundsätze in die Christengemeinde zurück. An sich ist durchaus nicht unmöglich, dass auch Heidenchristen durch das Eindringen neupythagoräischer Lehren und Riten zu gleicher Askese geführt werden konnten, wie Eichhorn wollte; aber nach 15, 7 ff. kann dies für die Römergemeinde wohl nur in ganz vereinzelten Fällen in Betracht kommen. Gewiss ist aber, dass nach der Stellung, die Paulus zu der Frage einnimmt, von einer prinzipiell dualistischen Grundlage dieser Askese, wie sie Baur bei den angeblich hier bekämpften Ebjoniten zu finden glaubte (§ 22, 4. not. 1), nicht die Rede sein kann. Vgl. noch E. Riggenbach in d. Stud. u. Krit. 1893, 4.

7. Zum Schlusse rechtfertigt Paulus sein Schreiben an die Römergemeinde, von der er überzeugt ist, dass sie nur der Erinnerung an alles von ihm Ausgeführte bedarf, durch den Hinweis auf seinen heidenapostolischen Beruf, dessen eigenthümliche Aufgabe er in seinem bisherigen Missionsgebiete als erfüllt ansieht (15, 14—21). Dann erst kommt er auf den Eingang 1, 11 ff. zurück, um nun der Gemeinde mitzutheilen, wie er seinen so oft geplanten Besuch nun wirklich auf der jetzt projektirten Missionsreise nach Spanien, die er nach Vollendung der jerusalemischen Kollektenreise antreten werde, auszuführen hoffe (15, 22—29), empfiehlt sich Angesichts der ihm drohenden Gefahren ihrer Fürbitte und schliesst mit dem Segenswunsch (15, 30—33).

Schon Dr. Paulus betrachtete wegen der in einigen Codices hinter 14, 23 sich findenden Schlussdoxologie und wegen des Fehlens von Kap. 15. 16 bei Marcion (vgl. Orig. ad Rom. 10, 43) die beiden Kapitel als zwei selbständige Beilagen an die Aufgeklärten und Vorsteher (de orig. ep ad Rom 1801), während Griesbach, Eichhorn u. A. sie noch in eine grössere Anzahl selbständiger Blättchen zerlegten. Erst Baur, dem Zeller, Schwegler und Holsten folgten, hat sie für unecht erklärt (vgl. bes. Theol. Jahrb. 1849, 4); und er musste es, weil dieselben seiner Vorstellung von dem Antijudaismus des Apostels (15, 4. 8), von dem antipaulinischen Judaismus der Römergemeinde (15, 14 ff.) und von den apostolischen Anfängen des Paulus (15, 19) zu schroff widersprachen. Es sollte hier der intendirte Besuch im Widerspruch mit Kap. 1 (wo derselbe aber noch gar nicht ins Auge gefasst ist) auf die Durchreise nach Spanien verlegt und ungeschichtlicher Weise durch die Vollendung seiner orientalischen Mission motivirt sein; grundlose Wiederholungen und Entlehnungen aus den Korintherbriefen, sowie das Verzeichniss von Notabilitäten der Römergemeinde sollten den Abschnitt als das Werk eines Pauliners kennzeichnen, der im Geist des Verfassers der Acta dem schroffen Antijudaismus des Apostels in irenischem Interesse ein milderndes Gegengewicht geben wollte (vgl. dagegen schon Kling, Stud. u. Krit. 1837, 3). Diese Ansicht wurde von Lucht (Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs. Berlin 1871) dahin modifizirt, dass der ursprüngliche schroffe Schluss des Briefes frühe absichtlich weggelassen, in marcionitischen Kreisen durch die blosse Schlussdoxologie, in katholischen durch eine

Ueberarbeitung desselben, in welcher noch viel Paulinisches erhalten, ersetzt sei (vgl. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 4); und Volkmar hat sogar in s. Römerbrief die an den echten Briefschluss (15, 33, 16, 1 f. 21—24) sich ansetzenden verschiedenen Zusätze nach Jahren zu bestimmen gesucht. Vgl. dagegen Hilgenfeld, Pfleiderer, Jülicher und besonders Mangold. Dass Marcion die Kapitel lediglich fortgelassen hat, weil sie seinem Antijudaismus nicht zusagten, kann bei seiner Behandlung der paulinischen Briefe nicht zweifelhaft sein (vgl. § 8, 6).

Es folgt nun eine Empfehlung der Phoebe (16, 1 f.), einer Diakonissin aus Kenchreae, eine lange Reihe von Grüssen an verschiedene Personen, darunter Viele, von denen wir allen Anlass haben anzunehmen, dass sie nicht in Rom wohnten (16, 3—15)[1]), und mit der Aufforderung zum Bruderkuss ein Gruss von allen christlichen Gemeinden (16, 16), obwohl 16, 21—23 noch eine Reihe Einzelgrüsse folgen. Ganz unbegreiflich aber erscheint die Warnung vor Irrlehrern (16, 17—20), von denen in dem grossen Lehrtheil des Briefes nirgend die Rede gewesen, zumal des Apostels Freude an dem Gehorsam der Adressaten (16, 19) zweifellos auf eine von ihm selbst gestiftete Gemeinde hinweist. So wird denn dies mit einem eigenen Segenswunsche (16, 20) abschliessende Stück ein besonderer Empfehlungsbrief an die Phoebe nach Ephesus gewesen sein, der, weil dieselbe, über Ephesus nach Rom reisend, unseren Brief dorthin brachte, in den Römerbrief hineingerathen ist[2]). Nun erst folgen die Grüsse von

[1]) Aquila und Priskilla (16, 3) wohnten nach 1. Kor. 16, 19 noch vor einem Jahre in Ephesus und sind auch später noch (2. Tim. 4, 19) dort wohnend gedacht; Epaenetus, den Erstling Asiens (16, 5), sucht man doch am ehesten in Ephesus, wo Paulus zuerst in Kleinasien gewirkt hatte; die Verwandten, die seine Gefangenschaft getheilt (16, 7 vgl. v. 11), den Urbanus, der sein Mitarbeiter gewesen (16, 9), die Mutter des Rufus, die ihm mütterliche Liebe erwiesen (16, 13), die Hausleute, die ohne ihre Hausherrschaft bekehrt scheinen (16, 10 f.), und eine Reihe von Personen, deren Verdienste um die Leser oder das Christenthum er aus eigener Anschauung zu kennen scheint (16, 6. 10. 12), sucht man doch am natürlichsten auf seinem bisherigen Missionsgebiet. Wenn auch an sich nicht unmöglich ist, dass Paulus eine Reihe von Gliedern der Gemeinde mittelbar oder unmittelbar kennen gelernt hatte und alle seine Anknüpfungspunkte in Rom zu Grüssen an sie benutzte, so erfordert es doch endlose Hilfshypothesen, um all diese Personen nach dem, was Paulus von ihnen aussagt, in Rom wohnhaft zu denken.

[2]) Diese Ansicht, schon von Keggermann (De duplice ep. ad Rom. appendice. Hal. 1767) und Semler in seiner Paraphrase des Römerbriefes (Halle 1769) angedeutet, ist von David Schulz (Stud. u. Krit. 1829, 4) begründet und von Schott, Reuss, Laurent, Sabatier, Weizsäcker u. A. im Wesentlichen adoptirt worden. Man darf nur nicht mit Hausrath 16, 17—20 oder mit Ritschl (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866), Ewald, Mangold 16, 1 f. davon abtrennen und dem Römerbrief belassen, geschweige denn mit den beiden letzteren den fraglichen Epheserbrief in der Zeit der römischen Gefangenschaft oder gar mit Ammon noch später ansetzen, weil man sich sonst jeder natürlichen Erklärung dafür beraubt, wie derselbe in unseren Römerbrief hineingekommen. Ganz willkürlich wollte H. Schultz (Jahrb. f. deutsche Th. 1876, 1) auch 12, 1—15, 7 in diesen gegen Ende seines Lebens geschriebenen Epheserbrief verpflanzen, während Spitta (Zur

Timotheus und einigen Verwandten des Apostels, von seinem Amanuensis Tertius und von den korinthischen Freunden (16, 21—23), und endlich, da 16, 24 unecht ist und ein Schlusssegenswunsch schon 15, 33 dagewesen, statt eines solchen eine feierliche Doxologie, in welcher im Rückblick auf das in dem Briefe verkündigte Evangelium und im Anschluss an den Schluss des grossen Lehrtheils die Weisheit Gottes gepriesen und die Gemeinde ihm befohlen wird (16, 25—27)[3].

§ 24. Der Kolosserbrief.

1. In Korinth hatten sich die Deputirten der Gemeinden um den Apostel versammelt, die ihn als Ueberbringer der Kollekte nach Jerusalem begleiten sollten, darunter auch Lukas; und Paulus wollte sich mit ihnen nach Syrien einschiffen, als die Kunde von einer Nachstellung der Juden ihn zwang, mit ihnen den Landweg durch Makedonien einzuschlagen. Während die Deputirten von dort aus nach Troas voraufgingen, blieb der Apostel mit Lukas das Osterfest über in Philippi und ging ihnen dann nach Troas nach, wo man sieben Tage blieb (Act. 20, 3—6). Auch dort schifften sich zunächst nur seine Begleiter ein, da Paulus bis Assus zu Fusse ging; am dritten Tage erreichte man Milet, wohin Paulus die ephesinischen Presbyter bestellt hatte, weil er gern noch zum Pfingstfest Jerusalem erreichen wollte (20, 13—17). Die trüben Ahnungen, mit denen er abgereist war, wurden dem Apostel immer aufs Neue durch Prophetenstimmen bestätigt, welche ihm Bande und Trübsal in Jerusalem verkün-

---

Gesch. u. Lit. des Urchristenthums. Gött. 1893. I, 1) einen Brief von gleichem Umfange in der Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft nach Rom gerichtet sein lässt. Gegen die ganze Hypothese haben sich fortgesetzt besonders Hilgenfeld, Meyer, Seyerlen, Riggenbach (Neue Jahrb. f. deutsche Th. 1892) erklärt.

[3]) Die Echtheit dieser Doxologie ist zuerst von Reiche und Krehl in ihren Kommentaren (1833. 1845) bestritten, selbst von Delitzsch bezweifelt worden. Viele von den Vertheidigern der beiden Schlusskapitel verwerfen wenigstens sie, wie Hilgenfeld, Pfleiderer, Seyerlen, Lipsius, Weizsäcker, Mangold, der sie mit Volkmar c. 145 in antimarcionitischem Interesse entstanden sein lässt; Holtzmann schreibt sie geradezu dem Autor ad Ephes. zu (Krit. des Eph.- und Kol.-Brief. Leipzig 1872). Allein nur äusserst künstlich hat man Unpaulinisches in ihr nachzuweisen gesucht (vgl. noch Reuss), und wenn sich auch die Erscheinung, dass die Doxologie in einigen Codices nach 14, 23 (wohin sie nach älteren Auslegern und Kritikern Hofmann und Laurent versetzen), in anderen an beiden Orten steht oder ganz weggelassen wird, nicht mehr mit Sicherheit erklären lässt, so ist es doch sehr möglich, dass dieselbe irgendwie mit der Weglassung der Schlusskapitel bei Marcion zusammenhängt. Nach Lightfoot (biblical essays 1893) gehört sie einer zweiten Ausgabe des Apostels selbst an, wie auch Renan und Sabatier sehr verschiedene Ausgaben unseres Briefes annehmen. Die Annahme verschiedener umfangreicher Interpolationen von verschiedenen Händen bei Völter und v. Manen ironisirt die pseudonyme Schrift von C. Hesedamm, Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt. Leipzig 1891.

digten, und er nahm auf Nimmerwiedersehen Abschied (20, 22—25). Dann ging die Küstenfahrt weiter bis Patara in Lycien, wo man ein phönicisches Schiff bestieg, das nach Tyrus befrachtet war. Von dort aus kam Paulus über Caesarea nach Jerusalem, wo er mit seinen Gefährten bei dem Cyprier Mnason Quartier nahm (21, 1—17)[1]). Als er sich dem Jakobus und den Aeltesten vorstellte, wurde ihm der Rath gegeben, die Missstimmung der gesetzeseifrigen Judenchristen gegen ihn, die von ihm gehört haben wollten, dass er die Diasporajuden zur Apostasie vom Gesetze veranlasse, dadurch zu beschwichtigen, dass er in das Nasiräatsgelübde etlicher frommen Juden eintrete uud die Lösung desselben bezahle, wozu er sich auch gern entschloss (21, 18—26)[2]). Ehe er aber noch die dazu nöthigen Ceremonien absolviren konnte, erregten asiatische Juden unter dem Vorwande, dass er den Epheser Trophimus, mit dem er Tags zuvor gesehen war, in den Tempel (d. h. den Vorhof der Juden) geführt und diesen dadurch entweiht habe, einen Volksauflauf wider ihn. Der Militairtribun Claudius Lysias schritt ein und liess den Paulus, nachdem derselbe vergeblich versucht hatte, durch die ihm gestattete Rede das Volk zu beruhigen, abführen. Nur die Berufung auf sein römisches Bürgerrecht schützte ihn vor der Geisselung (21, 27—22, 29). Am anderen Tage liess der Tribun ihn vor das Synedrium führen; da aber Paulus die pharisäische Partei für sich zu interessiren wusste, gerieth dasselbe in Zwiespalt, und er wurde wieder auf die Burg Antonia zurückgeführt (22, 30—23, 11). Als nun der Tribun durch den Schwestersohn des Paulus

---

[1]) Dass der Apostel seinen Wunsch, zum Pfingstfest in Jerusalem zu sein, erreicht hatte, ist bei den unvermeidlichen Verzögerungen der Seereise und bei der Art, wie Paulus den letzten Theil der Reise sichtlich durchaus nicht mehr beschleunigte, sehr unwahrscheinlich. So hatte er in Tyrus sieben Tage und auch in Caesarea wieder sich aufgehalten; an beiden Orten wurde er dringend vor der Reise nach Jerusalem gewarnt, ja in Caesarea weissagte ihm der Prophet Agabus ausdrücklich seine Gefangennehmung und Auslieferung an die Römer. Aber Paulus war nicht zu bewegen, die Reise, die er als eine gottgewollte erkannte, aufzugeben.

[2]) Paulus konnte die Nachrede, als ob er geborene Juden zum Abfall von dem Gesetz verleite und sie insbesondere heisse, ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden, als Verleumdung ablehnen, da seine Lehre von der prinzipiellen Gesetzesfreiheit auch der Juden durchaus nicht im Widerspruch damit stand, dass er die Beschnittenen hiess, in der Lebensordnung zu verbleiben, in der sie die Berufung getroffen hatte (1. Kor. 7, 18). Ebensowenig konnte er nach 1 Kor. 9, 20 irgend einen Anstoss daran nehmen, durch einen Akt jüdischer Frömmigkeit, der weder für ihn noch für die Nasiräer, in deren Gemeinschaft er ihn beging, irgend etwas mit der Rechtfertigung vor Gott zu thun hatte, zu zeigen, dass er kein Feind des Gesetzes sei. Das schliesst immerhin nicht aus, dass die Voraussetzung des Lukas, wonach die Häupter der jerusalemischen Gemeinde von vorn herein jenes Bedenken gegen Paulus nicht theilten, und die Art, wie er sie besonders 21, 24 die Tragweite jener Uebernahme des Nasiräats darstellen lässt, nicht mehr korrekt ist, zumal er ja auch ihre Berufung auf die jerusalemischen Beschlüsse (21, 25) nicht mehr richtig gedeutet hat (vgl. § 14, 4 not. 3).

von einer Verschwörung Kunde bekam, nach welcher er bei seiner nächsten Vorführung vor das Synedrium meuchlerisch ermordet werden sollte, liess derselbe den Gefangenen unter starker Militaireskorte nach Caesarea zum Prokurator schaffen, dem er über ihn Rapport abstattete; und Claudius Felix liess ihn in dem Prätorium, das, weil es ehemals ein Palast des Herodes gewesen war, dessen Namen führte, bewachen (23, 12—35). Nach fünf Tagen kam der Hohepriester Ananias mit einem griechischen Rhetor als Sachwalter nach Caesarea und erhob wider ihn die förmliche Anklage auf Schisma und Tempelschändung. Paulus stellte den Thatbestand in Abrede und der Prokurator verschob den Urtheilsspruch. Auch ein Verhör vor seiner jüdischen Gemahlin führte zu keinem Resultat, und als Felix nach zwei Jahren abberufen ward, hinterliess er aus Nachgiebigkeit gegen die Juden den Paulus gefangen seinem Nachfolger (Kap. 24).

2. Caesarea am Mittelmeer, eine bedeutende Stadt mit gutem Hafen, war von Herodes dem Grossen an der Stelle des Straton-Thurmes erbaut und hatte dem Kaiser zu Ehren ihren Namen erhalten. Hier residirten die Prokuratoren von Judäa, und hier ist Paulus reichlich zwei Jahre in Untersuchungshaft gewesen. Seine Gefangenschaft war von Anfang an eine leichte, und er durfte mit den Seinigen ungehindert verkehren (Act. 24, 23), wenn er auch in Fesseln (24, 27. 26, 29, vgl. Kol. 4, 3. 18. Philem. 9 f.) und unter militairischer Bewachung blieb. Da der Prokurator hoffte, man werde durch Bestechung seine Loslassung erkaufen, und, wie es scheint, sogar mehrfach mit ihm darüber verhandelte (24, 26), so sah Paulus wiederholt seiner Freilassung entgegen. Darum konnte es kommen, dass er während dieser Zeit bereits einmal derselben so sicher zu sein hoffte, dass er sich bei Philemon in Kolossae Quartier bestellte (Philem. v. 22). Das setzt allerdings voraus, dass Paulus, der doch auf seiner Reise nach Jerusalem in Milet auf Nimmerwiedersehen Abschied genommen hatte (Act. 20, 25) und der so sehnlich begehrte, nach Rom zu kommen (Röm. 1, 10), inzwischen dringende Veranlassung erhalten hatte, in seinen kleinasiatischen Wirkungskreis zurückzukehren, was natürlich den schliesslichen Antritt der Romreise von dort aus keineswegs ausschloss.

Es ist hier vorausgesetzt, dass der Brief an Philemon, sowie der an die Kolosser, welchen derselbe begleitete, in Cäsarea geschrieben sei. Nach der alten Unterschrift sind beide Briefe freilich aus Rom geschrieben, und an dieser Voraussetzung ist früher ganz allgemein, auch noch von Holtzmann (Kritik der Epheser- u. Kolosserbriefe, Leipz. 1872), v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1885), Jülicher, sowie von Hofmann, Klöpper (Der Brief an die Kolosser. Berlin 1882), W. Schmidt, L. Schulze u. A. festgehalten. Erst David Schulz u. Wiggers (Stud. u. Krit. 1829. 1841) hatten sich für Caesarea entschieden, und ihnen sind Schott, Boettger, Thiersch, Reuss, Schenkel, Haus-

rath, Laurent, Meyer u. A. gefolgt. Es ist viel Unhaltbares für die eine wie für die andere Annahme geltend gemacht worden[1]). Ganz entscheidend ist aber, dass Paulus von Rom aus im Falle seiner Befreiung nach Makedonien zu gehen beabsichtigte (Phil. 2, 24), während er Philem. v. 22 unmittelbar nach Phrygien gehen will, und die Art, wie er sich in Kolossae bereits Quartier bestellt (natürlich nicht zu häuslicher Niederlassung, wie Klöpper meint, sondern für seinen dortigen Besuch), macht es ganz unwahrscheinlich, dass der Brief in Rom geschrieben, wo Paulus im Lauf eines geordneten Prozessverfahrens ohnehin nie mit solcher Bestimmtheit auf seine Freilassung rechnen konnte.

Diesen Anlass hatten offenbar Nachrichten gegeben, welche der Apostel aus dem südwestlichen Phrygien erhielt, aus einer Gegend, in welcher er noch nicht zu wirken Gelegenheit gehabt hatte (§ 18, 1. not. 1). Dort blühten in den drei an dem zum Mäander strömenden Flusse Lycus gelegenen Städten Laodicea, Hierapolis und Kolossae bereits christliche Gemeinden. Ein gewisser Epaphras, der aus letzterer Stadt stammte, hatte an allen drei Orten, offenbar im paulinischen Sinne (vgl. Kol. 1, 23), gewirkt (4, 12 f., vgl. 1, 7) und vielleicht die Gemeinden gegründet, die wohl, wie die zu Kolossae (2, 11. 13, vgl. 1, 24. 27), wesentlich heidenchristliche waren. Derselbe muss dem Apostel sehr nahe gestanden haben, da er ihm abwechselnd mit Aristarch im Gefängnisse Gesellschaft leistete (Philem. 23, vgl. Kol. 4, 10), und war daher wahrscheinlich sein Schüler. Aber auch Philemon, der mit seiner Frau Appia sein Haus zu den Gemeindeversammlungen hergab, muss von dem Apostel während seiner kleinasiatischen Wirksamkeit irgendwo bekehrt sein (Philem. v. 2. 19)[3]).

---

[1]) Die Lage des Apostels war in der römischen Gefangenschaft eine wesentlich gleiche, wie in der unsrigen. War einmal der Zutritt zu ihm gestattet (Act. 24, 23), so konnte er in Caesarea das Evangelium so gut denen, die ihn aufsuchten, verkündigen, wie in Rom (28, 31), da der wachhabende Centurio doch keinesfalls einen Maassstab hatte, zu ermitteln, wer zu seinen ἴδιοι gehöre; und Kol. 4, 3 deutet immerhin noch auf eine relative Beschränktheit seiner Wirksamkeit. Alle Reflexionen darüber, ob der entlaufene Sklave Onesimus leichter nach Rom oder nach Caesarea sich wenden konnte, sind völlig werthlos, da wir die Verhältnisse seiner Flucht so wenig kennen, wie die Umstände, durch die er mit dem gefangenen Paulus in Berührung kam und von ihm bekehrt wurde (Philem. v. 10). Der Kreis der Freunde, der hier wie dort um ihn war, hat der Natur der Sache nach beständig gewechelt, so dass weder die Uebereinstimmung der hier und der im Philipper- oder gar im 2. Timotheusbriefe genannten, noch die Abweichungen irgend etwas beweisen können. An beiden Orten war Timotheus bei ihm; und sicher ist nur, dass die Anwesenheit des Tychicus, Aristarch und Lukas (Kol. 4, 7. 10. 14) in Caesarea nach Act. 20, 4 f. sich eben so erklärt, wie, dass nach der Absendung des Kolosserbriefes nur noch die beiden letzteren bei ihm sind (Act. 27, 2 f.).

[3]) Der Philem. v. 2 noch genannte Archippus, der in Kolossae ein Gemeindeamt bekleidete (Kol. 4, 17) scheint dort, vielleicht als Stellvertreter des Epaphras (Klöpper), im Sinne des Apostels gegen die neuen Irrthümer der Zeit gewirkt zu haben, da ihn Paulus seinen συστρατιώτης nennt. Auch in Laodicea fehlte es dem Apostel an persönlichen Bekanntschaften nicht (Kol. 4, 15), die er wohl während

Nach Eusebius in s. Chronikon wurden die drei Städte im 10. Regierungsjahre Nero's (64 n. Chr.), nach Paulus Orosius im 14. (68 n. Chr.) von einem Erdbeben heimgesucht. War dies dasselbe, welches nach Tacitus (Ann. 14, 27) Laodicea verwüstete, so fällt es früher, nemlich in das 7. Jahr des Kaisers (61 n. Chr.); und dann ist es doppelt unwahrscheinlich, dass der Kolosserbrief aus Rom geschrieben sein sollte, da man in einem so bald nach dieser Katastrophe geschriebenen Briefe doch wohl irgend eine Bezugnahme auf dieselbe erwartet. Rührt der Brief aber aus Cäsarea her, so kann er sehr wohl vor der Katastrophe geschrieben sein.

3. Die Nachrichten aus den phrygischen Gemeinden, welche den Apostel sichtlich in hohem Grade beunruhigten, erzählten von einer dort aufgetretenen judenchristlichen Richtung, die zwar durchaus nicht, wie die pharisäische, den auf die paulinische Heilslehre sich gründenden Glauben bekämpft zu haben scheint, aber über denselben hinaus zu einer höheren Vollkommenheit (vgl. Kol. 1, 28), zur wahren Vollendung christlicher Erkenntniss und christlichen Lebens zu führen versprach. Ersteres sollte durch die Einführung in eine besondere theosophische Spekulation geschehen, auf die man sich als auf eine höhere Weisheit oder Philosophie nicht wenig einbildete (2, 8. 18. 23), und die vor Allem den Einblick in den ganzen Umfang und die Fülle göttlichen Wesens (*πλήρωμα*, vgl. 1, 19. 2, 9) erschliessen sollte. Man leugnete sicher nicht, dass dasselbe sich in Christo offenbart habe; allein es sollte sich auch in den verschiedenen Ordnungen höherer Geister entfaltet haben (1, 16), in die man, wohl besonders durch Visionen (2, 18), tiefere Einblicke zu gewinnen hoffte. Gerade auf der höchsten Stufe christlicher Erkenntniss sollte man sich viel zu unwürdig achten, der vollen Herrlichkeit Gottes, von der man einen so überwältigenden Eindruck bekommen hatte, zu nahen, und sich damit begnügen, dieselbe in den Engeln anzuschauen und durch sie mit der Gottheit in eine geheimnissvolle Berührung zu kommen, so dass diese selbst das Objekt einer Art göttlicher Verehrung wurden (2, 23, vgl. v. 18). Mit dieser Theosophie verband sich dann eine Askese, die von der spiritualistischen Ansicht ausging, dass man in dem Maasse mit der höheren himmlischen Welt in einen näheren Verkehr treten könne, in dem man sich von jeder Berührung mit der vergänglichen irdisch-sinnlichen Welt loslöse (2, 21 f.), weshalb man sich strenge Enthaltungen in Speise und

---

seiner ephesinischen Wirksamkeit gemacht hatte, aber die Gemeinden jener Gegend kannte er nach Kol. 2, 1 sicher von Angesicht nicht. Nur durch künstliche Umdeutung dieser Stelle ist dies von David Schulz und Wiggers (Stud. u. Krit. 1829. 1838) zu leugnen versucht worden. Wie lange es her war, dass die phrygischen Gemeinden gegründet, wissen wir nicht, da aus der Adresse keineswegs folgt, dass die zu Kolossae noch nicht förmlich konstituirt war (§ 16, 4 Not. 2), wie Bleek meint.

Trank auferlegte (2, 16)[1]). Paulus durchschaute die ganze Gefahr dieser Richtung, in welcher die einzigartige Hoheit und Dignität Christi durch seine Eingliederung in das die gesammte himmlische Geisterwelt umfassende Pleroma, die volle Genüge seines Heilsmittlerthums durch die Engelverehrung, und die gesunde Entwicklung christlichen Glaubens und Lebens durch ein neues Satzungswesen bedroht wurde. Er sah, wie die von jeher zu religiösem Enthusiasmus neigende Bevölkerung Phrygiens einer solchen theosophisch-asketischen Richtung nur zu viel Empfänglichkeit entgegenbrachte, wie mindestens durch dieselbe die Gemeinden immer wieder über die Frage beunruhigt werden mussten, ob sie auch in dem schlichten Christenglauben den rechten Weg des Heils und die Gewissheit der künftigen Seligkeit hätten (vgl. 1, 23. 2, 2. 18, vgl. 1, 5. 27).

Natürlich waren es weder Juden, von denen diese Beunruhigung der phrygischen Gemeinden ausging, wie Eichhorn u. Schneckenburger (Stud. u. Krit. 1832, 4) annahmen, noch heidnische Philosophen, an welche schon die Kirchenväter dachten, da Paulus ihre Lehren an dem Maassstabe der christlichen Grundpflicht misst (2, 19), sondern Judenchristen, wie ihre Hochschätzung der Beschneidung und der jüdischen Festordnung zeigt. Aber da sie sowohl ihre theosophischen Lehren, wie ihre asketischen Satzungen auf alte Ueberlieferungen zurückführten (2, 8. 22), so müssen sie mit dem Essenismus zusammengehangen haben, in dem allein auf dem Gebiete des Judenthums derartiges herkömmlich war, und dessen Einflüssen wir schon in dem römischen Judenchristenthum begegneten (§ 23, 6). Diese, schon bei Chemnitz, Storr, Credner sich findende Auffassung ist auch in neuerer Zeit die herrschende geworden, während Schenkel, v. Soden u. A. an alexandrinische Einflüsse denken. Früher bezeichnete man die Richtung wohl als die kabbalistische (vgl. Osiander, Tüb. Zeitschr. 1834, 3 nach Herder); allein die Kabbala ist ja eine viel spätere Erscheinung, die in ihren tiefsten Wurzeln auch nur auf das theosophische Judenthum zurückgehen kann. Wenn man an Vorläufer der Gnostiker dachte, wie Neander, Schott, Grau, Fr. Nitzsch (in s. Anm. zu Bleek's Vorl. Berlin 1865), Clemens (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871), so gehen ja auch die Anfänge des Gnostizismus immer irgendwie auf das theosophische Judenchristenthum zurück. Ganz zu verwerfen ist nur die Ansicht, dass es pharisäische Juden-

[1]) So kam man, freilich auf anderem Wege als die pharisäische Gesetzeslehre, zu einem gesetzlichen Wesen zurück, in welchem Paulus nur einen Rückfall auf eine überwundene Religionsstufe sehen konnte (2, 20), zumal man in den durch das mosaische Gesetz aufgestellten Lebensordnungen zwar nicht eine Bedingung der Heilserlangung, aber doch diejenige Lebensgestalt gesehen zu haben scheint, welche dem Standpunkt der christlichen Vollkommenheit am meisten entsprach. Daher wohl die Hochschätzung der Beschneidung (2, 11. 3, 11), durch welche das ganze leibliche Leben von vorn herein ein im engeren Sinne gottgeweihtes wurde, und der jüdischen Festfeiern (2, 16), durch welche das tägliche Leben eine höhere Weihe empfangen sollte, wenn diese nicht, wie in Galatien (§ 18, 1. not. 2), einfach dazu dienen sollten, das ganze System dem durch den nüchternen altchristlichen Kultus nicht befriedigten heidenchristlichen Bewusstsein zu empfehlen.

christen waren, die in Kolossae aufgetreten, wie Bleek will, oder dass sie irgend wie mit pharisäisch gesetzlichem Wesen zusammenhingen, wie Hofmann annahm, da die bekämpfte Richtung nirgends auf das A. T. direkt zurückgeht, sondern sich auf menschliche Ueberlieferungen gründet, und da Paulus nirgends auf das A. T. provozirt, wie im Galaterbrief, und seine Polemik überhaupt eine völlig andere ist, wie die gegen die gesetzlichen Judaisten.

4. Dieser ihm neu entgegentretenden Richtung gegenüber konnte sich Paulus doch nicht bloss abwehrend verhalten. Er sah, dass dieselbe einem tiefer liegenden Bedürfniss des christlichen Erkenntnissstreben entgegenkam; und er war überzeugt, dass das Evangelium eine Gottesweisheit in sich berge (1. Kor. 2), welche dasselbe vollauf zu befriedigen im Stande war. Die relative Gebundenheit in seiner Gefangenschaft gab ihm Zeit und Ruhe genug, sich in die Tiefen dieser Gottesweisheit zu versenken. Es kam nur darauf an, die Gedankenreihen, die ihn von der göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Christus zu seinem vorzeitlichen Sein und Wirken geführt hatten (vgl. Weiss, Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T. § 79), weiter zu verfolgen, um auch seinerseits darzuthun, wie die ganze Fülle der Gottheit in Christo Wohnung gemacht habe (Kol. 1, 19. 2, 9), um an seinem Verhältniss zur gesammten Kreatur, alle Ordnungen himmlischer Wesen mit eingeschlossen (1, 16 f. 2, 10), die zentrale kosmische Bedeutung Christi klarzulegen. Auch das Heilswerk Christi, das er bisher nur vom Gesichtspunkt des menschlichen Heilsbedürfnisses aus betrachtet hatte, trat nun in eine neue Beleuchtung, sofern in ihm der Sieg über die gottfeindlichen Mächte errungen, die Königsherrschaft Christi an ihre Stelle getreten war (2, 15, vgl. 1, 13). So war der Weg gebahnt, den durch die Sünde in die göttliche Geisterschöpfung eingetretenen Riss wieder aufzuheben durch die Hinführung zu ihm, der zu ihrem Haupte bestimmt war (1, 20, vgl. 1, 16. 2, 10), wie schon jetzt dadurch in gewissem Sinne der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben war (3. 1 ff.). In der Erkenntniss dieser Gottesweisheit konnte auch Paulus eine höhere Stufe christlicher Lebensentwickelung sehen, aber er musste um so nachdrücklicher hervorheben, wie alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss in dem Heilsgeheimniss verborgen seien, welches sein Evangelium verkündigte und dessen Offenbarung doch zuletzt nicht eine Befriedigung des Erkenntnissstrebens, sondern die Theilnahme an der Heilsvollendung vermitteln sollte (2, 2 f., vgl. 1, 5. 20 f.). In dem Maasse als der einreissende Hang zur Spekulation die Gefahr einer Zerspaltung in Parteien und Schulen herbeiführte, musste er die organische Einheit der Kirche unter ihrem Haupte, Christo, hervorheben (1, 18. 24. 2, 19) und den ökumenischen Charakter des Evangeliums, das dieselbe begründet hatte (1, 6. 23). Ge-

genüber den Verirrungen einer falschen Askese, welche sich auf die falsche Theosophie stützte, musste er nicht nur überhaupt hervorheben dass alles Wachsthum der Erkenntniss in der Erfüllung des göttlichen Willens Frucht bringen (1, 9 f.), der völligen sittlichen Erneuerung des Menschen dienen müsse (2, 9 ff.), sondern auch im Einzelnen nachweisen, wie die christliche Heiligung nicht in der Erfüllung willkürlicher Satzungen, sondern in einer Neugestaltung des häuslichen und geselligen Lebens sich bewähre. Daher geht jetzt Paulus ungleich mehr als in den älteren Briefen auf die Regelung des christlich-sittlichen Lebens durch Einzelvorschriften für alle diese Verhältnisse ein. Selbst einer neuen Würdigung des ATlichen Gesetzes konnte er sich erschliessen, sobald seine Erfüllung nicht mehr zur Heilsbedingung gemacht wurde, indem er den typischen Charakter desselben stärker betonte (2, 11. 17).

Mit dem prinzipiellen Kampfe gegen den Judaismus musste auch die in demselben ausgebildete dogmatisch fixirte Lehrsprache zurücktreten, mussten auch die Schlagworte, welche die Thesen und Antithesen in derselben charakterisirten, mehr und mehr verschwinden. Dagegen hatte jene theosophische Richtung eine Reihe von terminis technicis ausgebildet, welche der Apostel ihr keineswegs überlassen wollte, sondern von ihr adoptirte und in seinem Sinne umstempelte. Ohnehin lieh der Reichthum des paulinischen Geistes ihm auch für die neuen Gedanken, die ihn in dieser Zeit bewegten, neue Ausdrücke und gab ihm die Fähigkeit, alte Wahrheiten in neuer Form darzustellen. Es ist darum durchaus nicht auffallend, wenn wir manchen neuen Eigenthümlichkeiten der Lehrsprache in den Gefangenschaftsbriefen begegnen, und manche in den früheren hervortretende vermissen. Dazu kommt, dass die Richtung, welche dem Apostel gegenüberstand, seine Heilslehre nicht bekämpfte, also jedes Bedürfniss einer dialektischen Entwicklung derselben, einer sie begründenden oder ihre Antithese bestreitenden Argumentation fortfiel. Es handelte sich vielmehr um eine rein thetische, die ganze Tiefe und Fülle der evangelischen Heilswahrheit entfaltende Darstellung. Das musste seiner Darstellungsweise nothwendig eine relativ andere Färbung geben. Noch stärker als sonst bewegt sich die Rede in langgesponnenen, nur lose durch Relativa oder Partizipialkonstruktionen verbundenen Sätzen, die durch die Fülle der ihm zuströmenden Gedanken und Beziehungen oft etwas Ueberladenes bekommen. Nur wo die kurz abweisende Polemik eintritt, spitzt sie sich zu scharfen, aber oft mehr andeutenden Antithesen zu.

5. Das Erste, was Paulus that, als er die ihn so beunruhigenden Nachrichten aus Phrygien empfing, war, dass er einen Brief nach Laodicea schrieb, wo die Verhältnisse wohl am besorgnisserregendsten sich gestaltet haben müssen. Der Brief ist uns leider verloren gegangen (§ 16, 2); aber dass er die Kolosser anweist, den Brief zu lesen und den an sie geschriebenen nach Laodicea zu senden (Kol. 4, 16), beweist, dass beide sich ergänzten und wesentlich gegen dieselben Gefahren gerichtet waren. Ohne

Frage war es auch das Bedürfniss, denselben persönlich entgegenzuwirken, was ihn bewog, selbst die so ersehnte Romreise aufzuschieben und sofort nach seiner Befreiung einen Besuch in den phrygischen Gemeinden zu planen (Philem. v. 22). Aber da diese immerhin noch unsicher war, so entschloss er sich, auch an die Kolosser noch ausführlich zu schreiben. Er stellt sich ihnen im Eingangsgruss als den kraft göttlichen Willens berufenen Apostel vor, da er als solcher zu ihnen zu reden hat (1, 1 f.). Er dankt Gott für die guten Nachrichten, die er über sie durch Epaphras erhalten hat, indem er schon hier hervorhebt, wie der ökumenische und sich durch seine Wirksamkeit bewährende Charakter des ihnen durch denselben gepredigten Evangeliums die Hoffnung auf die darin verkündigte Heilsvollendung verbürge allen Anzweiflungen derselben durch die neue Lehre gegenüber (1, 3—8). Er wünscht ihnen ein Wachsthum in der Erkenntniss, die sie im werkthätigen Christenleben, wie in der Geduld fruchtbringen und wachsen lehrt und Gott ihren freudigen Dank darbringen, der sie zum Ziele der himmlischen Vollendung befähigt habe durch ihre Errettung aus Satans Macht und ihre Versetzung in das Reich seines Sohnes, der ihnen die Sündenvergebung erworben (1, 9—14). Sofort ergreift er nun die Gelegenheit, diesen Sohn zu preisen als den, der in seinem einzigartigen Verhältniss zu Gott, wie zur ersten und zweiten Schöpfung, die höchste Weltvollendung herbeizuführen bestimmt ist (1, 15—20), und erinnert sie daran, wie sie selbst bereits durch sein Heilswerk daran theilzunehmen begonnen haben und das Ziel erreichen werden, wenn sie an dem ökumenischen Evangelium festhalten (1, 21—23). Indem er sich als den Diener desselben bezeichnet, bahnt er sich den Weg, sich ihnen noch näher als den zu charakterisiren, der durch sein Leiden und Wirken für das Evangelium seinen gottgegebenen Beruf erfülle und in der Erfüllung desselben sich auch an sie wende (1, 24—2, 3). Damit kommt er auf die Gefahr, in der sie stehen, und warnt sie vor der trügerischen Menschenweisheit, die nur von Christo abführe, in dem doch die ganze Fülle der Gottheit und die ganze Fülle des Heils enthalten sei, wie in einer nochmaligen Schilderung seines Heilswerkes mit Bezug auf die Ueberschätzung der Beschneidung und eine gesetzliche Disziplin, die nach der Lehre der Theosophen erst gegen die bösen Geister schützen sollte, dargelegt wird (2, 4—15). Demgegenüber warnt er vor dem Rückfall in ein Satzungswesen, das trotz seiner Begründung auf die tiefste Demüthigung und Verehrung vor den himmlischen Mächten nur zu fleischlichem Hochmuth führt und für die nicht mehr passt, die, mit Christo der Welt abgestorben und mit ihm auferstanden, ihr wahres Leben bereits im Himmel wissen (2, 16—3, 4). Das führt ihn auf das, was an ihnen noch der Erde

angehört, die heidnischen Sünden des alten Menschen, die vollständig abgelegt werden müssen, damit der neue Mensch, in dem alle Unterschiede des vorchristlichen Lebens aufgehoben sind, allseitig verwirklicht werde (3, 5—17). Dann folgt in kurzen scharfen Zügen die christliche Haustafel, welche die Pflichten der Ehegatten, der Kinder und Eltern, der Sklaven und Herren darstellt, nur bei den Sklaven ausführlicher verweilend, weil bei ihnen vor Allem eine Neugestaltung ihres Standes in christlichem Geiste Noth that (3, 18—4, 1). Sodann befiehlt er sich ihrer Fürbitte, fügt noch ein Mahnwort für ihr Verhalten zu der sie umgebenden Heidenwelt hinzu (4, 2—6) und schliesst nach Erledigung der Personalien (4, 7—17) mit einem eigenhändigen Gruss, in dem er sie seiner Fesseln zu gedenken bittet (4, 18).

Aus den Personalien erfahren wir zunächst, dass Tychicus mit dem Briefe nach Kolossae ging, der die Gemeinde vor Allem durch speziellere Nachrichten über des Apostels Ergehen beruhigen sollte, und dass derselbe von dem bekehrten Sklaven Onesimus begleitet war (4, 7 ff.). Unter den Grüssen, die Paulus bestellt, gedenkt er nächst dem Thessalonicher Aristarch (Act. 19, 29. 20, 4) besonders zweier Judenchristen, die ihm umsomehr ein Trost geworden sind. als sie allein von seinen Landsleuten mit ihm hier für das Reich Gottes thätig waren, nemlich Johannes Markus (vgl. § 13, 4. 15, 1), der ebenfalls im Begriff war, nach Kleinasien abzureisen und den er der Gemeinde empfiehlt, und ein gewisser Jesus Justus (4, 10 f.). Es scheint also, dass die anderen aus Besorgniss, in seinen Prozess verwickelt zu werden, sich von ihm zurückhielten und sich um die Missionssache nicht kümmerten. Von seinen heidenchristlichen Gehilfen grüssen Epaphras, der trotz seines wärmsten Interesses für die phrygischen Gemeinden noch bei dem Apostel zu bleiben beabsichtigte, um sogar seine Gefangenschaft zu theilen (Philem. v. 23), der Arzt Lukas, der uns hier zum ersten Male begegnet, und Demas (4, 12 ff.). Paulus bestellt Grüsse nach Laodicea, besonders an den Konventikel im Hause der Nymphe, und ordnet den Austausch der Briefe zwischen beiden Gemeinden an (4, 15 f.). Endlich lässt er dem Archippus (Nr. 2. not. 3) ein freundliches Mahnwort zur Aufmunterung in dem übernommenen Amte sagen (4, 17).

6. Wenn Mayerhoff (Der Brief an die Kolosser. Berlin 1838), der die in unserem Brief bekämpfte Irrlehre für die cerinthische hielt, ihn wegen seiner Abhängigkeit vom Epheserbrief und wegen manches Unpaulinischen in Sprache und Lehrweise für unecht erklärte, so meinte Ewald (Sendschreiben des Ap. Paulus. 1857, vgl. Renan) dies noch dadurch erklären zu können, dass Timotheus nach vorläufiger Besprechung des Inhaltes mit dem Apostel den Brief im Wesentlichen konzipirt habe. Von der Voraussetzung aus, dass die Lehrweise der vier grossen Briefe der einzige Maassstab des Paulinismus sei, sah Baur (vgl. s. Paulus 1845) in Allem, was über dieselbe hinausgeht, ein Zeichen, dass unser Brief bereits in einem von gnostischen Ideen erfüllten Kreise entstanden sei, indem er bei dem

πλήρωμα an das gnostische Pleroma und bei den himmlichen Mächten an die gnostischen Aeonen dachte. Er fand in ihm den Ebjonitismus bekämpft und in der Erwähnung des Petriners Markus und des Pauliners Lukas eine Unionstendenz, die sich auch in der Betonung der Einheit der Kirche zeige[1]). Dagegen suchte Holtzmann in s. Krit. d. Eph.- u. Kolosserbriefe (Leipzig 1872) nach dem Vorgange von Hitzig darzuthun, dass sich Merkmale der Echtheit und Unechtheit, wie der Originalität und Abhängigkeit gegenüber dem Epheserbriefe in unserem Briefe durchkreuzen, und wollte daher einen echten Paulusbrief an die Kolosser kritisch aus unserem Briefe herausschälen, den der autor ad Ephesios, nachdem er ihn in seinem Hauptbriefe nachgeahmt, nun seinerseits interpolirt habe[2]). Dagegen blieben Reuss und Schenkel in s. Christusbild d. Apostel (1879) bei der Echtheit des ganzen Briefes stehen, und nachdem v. Soden auch die geringen Interpolationen, die er noch 1885 ausschied, in dem Handkommentar (1891) im Wesentlichen aufgegeben, hat sich Jülicher in s. Einl. (1894) entschieden für die Echtheit erklärt. Es liegt aber in der That kein Grund vor, die in dem Briefe bekämpfte Theosophie nicht schon der paulinischen Zeit zuzuschreiben und eine Fortbildung des Paulinismus neuen ihm entgegentretenden Erscheinungen gegenüber anzunehmen. Ein starkes Gewicht aber für die Echtheit legen die Personalien des Briefes in die Wagschale, die doch aus Philemon v. 23 f. nur sehr theilweise herausgesponnen sein könnten.

7. Der Sklave Onesimus, welcher den Tychicus nach Kolossae begleitete (Kol. 4, 9), hatte ein eigenhändiges Schreiben an seinen Herrn Phi-

[1]) Näher suchte Schwegler in s. nachap. Zeitalter (1846) auszuführen, wie der Verfasser mit Hülfe der beginnenden gnostischen Richtung den essenischen Ebjonitismus zu verdrängen, und durch die ἐπίγνωσις und ἀγάπη den ursprünglichen Gegensatz des apostolischen Zeitalters zwischen πίστις und ἔργα aufzuheben versuche (vgl. dagegen Klöpper, De origine epist. ad Eph. et Col. Gryph. 1852). Dabei ist die Tübinger Schule in engerem Sinne stehen geblieben (vgl. Plank u. Köstlin in d. Theol. Jahrbüchern 1847. 50) bis auf Hilgenfeld, obwohl derselbe im Wesentlichen die Bestreitung des Briefes wieder auf Cerinth beziehen wollte und deshalb bis auf die Zeit Hadrian's zurückging. Weizsäcker sieht in ihm ein nachapostolisches Erzeugniss der paulinischen Schule im Gegensatz zu den frühen Anfängen enkratitischer Denkweise in Verbindung mit einer Geisterlehre, welche den Dualismus begründet, Pfleiderer lässt darin die Anfänge der synkretistischen Gnosis mit den Gedanken der philonischen Religionsphilosophie bekämpft werden.

[2]) Während Hönig (in der Zeitschrift f. wiss. Theol. 1872, 1) zwischen dem autor ad Ephesios und dem Interpolator des Kolosserbriefs scheiden wollte, sind Hausrath in seiner NTl. Zeitgesch. (1874), Immer in s. NTl. Theol. (1877) und W. Brückner (Chronol. Reihenfolge d. N.T.lichen Briefe. Haarl. 1890) ihm mit mancherlei Modifikationen beigetreten. Dagegen versuchten Weiss (Jahrb. f. deutsche Theol. 1872, 4), Grimm (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1883, 2), Kloepper in s. Kommentar (1882) die Undurchführbarkeit der Hypothese darzuthun und besonders v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1885) hat nachgewiesen, dass weder Unpaulinisches, noch Abhängigkeit vom Epheserbrief, noch sonst Anstössiges in ihm zu entdecken sei.

lemon von dem Apostel mitbekommen (Philem. v. 19). Als Paulus denselben bekehrt hatte (v. 10), hatte er ihm zur Pflicht gemacht, sofort zu seinem Herrn, dem er einst entlaufen war, zurückzukehren. Nun beginnt er nach dem Eingangsgruss mit der üblichen Danksagung für alles Gute, das er von Philemon gehört hat (v. 1—7); und ob er ihm gleich befehlen könnte, so will er ihm doch nur ein Wort der Mahnung sagen, er, der alte Paulus in seinen Fesseln, mit Bezug auf sein geistliches Kind, das ihm so ans Herz gewachsen ist, und das nun erst seinem Namen Ehre machen wird, wie er mit leichtem Scherze hinzufügt (v. 8—12). Eigentlich hätte er dasselbe gern zu seinem Dienste bei sich behalten, aber er mochte dem Philemon dieses Geschenk an ihn nicht aufzwingen, und vielleicht sollte Onesimus seinem Herrn gerade zurückgegeben werden, damit er demselben fortan ein geliebter Bruder anstatt eines Sklaven werde (v. 13—16). Von Freilassung ist nicht die Rede, es bedurfte ihrer nicht, wenn Philemon ihn aufnahm, wie er den Apostel aufnehmen würde, der sich schliesslich in halb scherzender Weise durch Handschrift verpflichtet, Alles zu bezahlen, worum der Sklave ihn geschädigt, obwohl er zu bedenken giebt, dass er dem Philemon, der ihm sein Alles verdankt, leicht eine grössere Gegenrechnung machen könnte und verlangen, dass er ihm ein rechter Onesimus werde (v. 17—20). Erst zum Schlusse, wo er sein Vertrauen ausspricht, dass Philemon noch mehr thun werde, als er von ihm verlangt, deutet er vielleicht auf die Freilassung hin, wenn nicht auch hier der Wunsch, dies Kind seiner Kerkerhaft ganz zu seinem bleibenden Dienst zu erhalten, durchblickt. Er bestellt sich bereits in der Hoffnung auf seine nahe Befreiung Quartier bei ihm, grüsst von denselben Gehülfen wie im Kolosserbrief mit Ausnahme des Jesus Justus und schliesst mit dem Segenswunsch (v. 21—25). Die enge Zusammengehörigkeit dieses zweifellos echten Denkmals der taktvollen Feinheit und geselligen Liebenswürdigkeit des Apostels mit dem Kolosserbrief ist ein nicht unwichtiges Moment für die Echtheit des letzteren.

Wieseler (De epistola Laodicena. Gott. 1844) versetzte den Philemon nach Laodicea, worin ihm Thiersch u. Laurent folgten, angeblich weil der nach v. 2 eng mit ihm verbundene Archippus nach Kol. 4, 17 ein Laodiceuer sein müsse, obwohl doch Onesimus nach Kol. 4, 9 ein Kolosser war und nach Kolossae geschickt wurde. Den Brief an Philemon aber hielt er für den Kol. 4, 16 erwähnten, den die Kolosser aus Laodicea erhalten sollten. Holtzmann, auch hierin den Spuren Hitzig's folgend, ist sogar geneigt, den Philemon und sein Haus nach Ephesus zu versetzen und auch in dem Brief an ihn, besonders v. 4—6, Zusätze des autor ad Ephesios (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 3) zu sehen (vgl. W. Brückner). Baur sah darin den Embryo eines christlichen Romans, wie er nachher in den Wiedererkennungs- und Wiedervereinigungs-

scenen der pseudoklementinischen Homilien ausgesponnen ist, und Weizsäcker eine Beispieldarstellung für eine neue Lehre zum christlichen Leben, deren allegorischer Charakter sehen in dem Namen des Onesimus gegeben sei (vgl. Pfleiderer, Paulinismus 2. Aufl. 1890). Der Brief steht und fällt mit dem Kolosserbrief und, ihn mit Hilgenfeld festzuhalten, wenn dieser unecht ist, erscheint inkonsequent.

§ 25. Der Epheserbrief.

1. In engem Zusammenhange mit dem Kolosserbrief steht jedenfalls der Brief des Paulus, welcher in all unseren Handschriften die Ueberschrift πρὸς Ἐφεσίους führt. Allein in der Zuschrift desselben bezeichnet Paulus die Leser nur als die Heiligen, die auch an Christum Jesum gläubig sind (1, 1), da das ἐν Ἐφέσῳ ohne Frage im ältesten Texte gefehlt hat[1]). Mit dieser allgemeinen Adresse stimmt aber die Art, wie er es nur als eine Voraussetzung ausspricht, dass die Leser von seinem Heidenapostolat gehört hätten (3, 2 ff.) und in der wahren Lehre von Christo unterwiesen seien (4, 21), was die Bestimmung des Briefes für eine von ihm gegründete Gemeinde ausschliesst. Insbesondere deutet kein Wort in demselben auf die besonderen Bedürfnisse oder das nahe Verhältniss des Apostels zu einer Gemeinde hin, in der er Jahre lang, wie in Ephesus, gewirkt hatte; der Brief enthält keine Grüsse an Einzelne in der Gemeinde und grüsst weder von Timotheus noch von Aristarch, die doch damals bei ihm und

[1]) Marcion kann es nicht gelesen haben, da er den Brief als an die Laodicener gerichtet betrachtete, und Tertullian ebenso wenig, da er ihm zwar die Verfälschung des titulus (d. h. der Ueberschrift) vorwirft, aber nicht des Textes, und trotzdem sich nicht auf diesen gegen ihn beruft, sondern auf die veritas ecclesiae, d. h. die nach seiner Ansicht allein richtige, schon in der Ueberschrift ausgedrückte Ueberlieferung. Noch Origenes fand die Worte in seinem Texte nicht (vgl. Cramer, catenae in epp. Pauli. Oxford 1842, p. 102), Basilius bezeugt ausdrücklich, dass sie in den alten Handschriften nicht ständen (contr. Eunom. 2, 19), und Hieronymus zu 1, 1 weiss der Auslegung der Adresse, welche das Fehlen des ἐν Ἐφέσῳ voraussetzt, nur die Meinung Anderer entgegenzustellen, dass diese Worte dort geschrieben ständen, wie sie denn auch in unseren beiden ältesten Codices (Vatic. und Sin.) fehlen. Weder um der wunderlichen Deutung des οἱ ὄντες willen (bei Basilius), die nur ein Produkt exegetischer Verlegenheit ist, noch wegen der allgemeinen Haltung des Briefes, welche die Synops. script. sacrae und die antiochenischen Exegeten dadurch erklären, dass Paulus noch nicht in Ephesus gewesen sei, als er unseren Brief schrieb, kann das ἐν Ἐφέσῳ weggelassen sein. Auch existirte die spezielle Ueberschrift schon zu Tertullian's Zeit, wo man das ἐν Ἐφέσῳ noch nicht las, und sie fehlt auch in den Codices nicht, die es weglassen. Davon kann natürlich keine Rede sein, dass Paulus hinter τοῖς οὖσιν eine Lücke gelassen, oder doch solche unausgefüllte Exemplare dem Ueberbringer mitgegeben habe (vgl. noch Bleek nach Aelteren). Dass aber die Christen hier als die NTlichen Glieder der wahren Theokratie im Unterschiede von den Heiligen des alten Bundes charakterisirt werden, kann in einem Briefe nicht auffallen, der so nachdrücklich hervorhebt, dass die Heidenchristen eben durch ihre Bekehrung der wahren Theokratie zugeführt, Heilige und der Verheissungen derselben theilhaftig geworden seien (2, 12 f. 19, vgl. 1, 4. 13. 18). Vgl. von Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1887, 4).

mit ihm in Ephesus gewesen waren (Kol. 1, 1. 4, 10, vgl. Act. 19, 22. 29). Wiederholt werden die Leser als Heidenchristen angeredet (Eph. 2, 11 f. 19. 3, 1. 4, 17), während doch Paulus in Ephesus auch unter den Juden erfolgreich gewirkt hatte (Act. 19, 10. 20, 21) und daher die dortige Gemeinde ohne Zweifel eine gemischte war[2]). Da nun Tychicus, der mit dem Kolosserbrief nach Kleinasien ging, genau mit denselben Aufträgen auch diesen Brief seinen Lesern überbrachte (Eph. 6, 21 f., vgl. Kol. 4, 7 f.), so können wir nur annehmen, dass derselbe den weiteren Auftrag hatte, die kleinasiatischen Gemeinden überhaupt zu bereisen, um ihnen allen diesen Brief vorzulesen und Nachrichten über das Ergehen des Apostels zu bringen, was durch so völlig allgemeine Andeutungen über die Zustände der Leser, wie 1, 15, natürlich nicht ausgeschlossen wird[3]).

Die Hypothese, dass unser Brief ein Zirkularbrief sei, der für einen weiteren Gemeindekreis bestimmt war, ist zuerst von Jak. Usher (Annales V. et Ni. Ti. Gen. 1712) ausgebildet und seit Eichhorn und Bertholdt, wenn auch mit mancherlei Modifikationen, in der neueren Zeit herrschend geworden. Auszuschliessen sind aber alle die Hypothesen, welche doch irgendwie mit oder ohne Beibehaltung des ἐν Ἐφέσῳ den Brief wenigstens zunächst nach Ephesus bestimmt sein lassen (vgl. not. 2), und welche ihn irgendwie mit dem Kol. 4, 16 erwähnten Briefe identifiziren. Dass der Brief nicht geradezu ein an die Laodicener gerichteter sein kann, wie nach dem Vorgange Marcions schon Mill, Wettstein und noch Kamphausen (Jahrb. f. d. Theol. 1866, 4), Mangold (unter der Voraussetzung der Unechtheit Baur, Hitzig, Volkmar) annehmen, folgt daraus, dass dann diese Bestimmung, wie bei allen Paulinen, in der Adresse bezeichnet wäre, und die Umwandlung derselben in ἐν Ἐφέσῳ unerklärlich

---

[2]) Trotzdem haben an der speziellen Bestimmung des Briefes für Ephesus festgehalten Wurm (Tübinger Zeitschr. 1833), Rinck (Stud. u. Krit. 1849, 4), Wieseler, Schenkel und bes. Meyer, wobei man die allgemeine Haltung desselben doch nur in künstlicher Weise erklären kann, da auch andere Briefe, welche die reichsten Personalien und Beziehungen auf die Verhältnisse der Adressaten enthalten, persönlich überbracht sind. Noch seltsamer wollte man an den nach dem Weggange des Apostels bekehrten Theil der Gemeinde, wie Neudecker (vgl. auch Köhler), oder an eine erst jüngst in der Nachbarschaft von Ephesus gegründete Gemeinde denken (Lünemann, De epist., quam Paulus ad Eph. dedisse perhibetur, authentia. Gott. 1842, vgl. auch Harless in s. Kommentar. 1834). Allein auch alle die Annahmen, welche zwar an der nächsten Bestimmung nach Ephesus festhalten, aber damit eine weitere verbinden (s. w. u.), wie nach dem Vorgange von Beza u. Grotius Schrader, Schott, Credner, Neander, Thiersch, Wiggers (Stud. u. Krit. 1841), Schnedermann und viele Andere (vgl. auch Hofmann, der ihn von Ephesus seine Reise beginnen und dahin zurückkehren lässt), sind damit ausgeschlossen, weil dadurch die Hauptschwierigkeiten nicht gehoben werden.

[3]) Dabei bleibt immerhin möglich, dass der Gemeindekreis, in dem er dies ausrichten sollte, ihm noch irgendwie durch mündliche Aufträge näher begrenzt war. Denkt man aber den Brief als einen katholischen im engeren Sinne, so bleibt immer unerklärlich, wie man dazu kam, später, als die paulinischen Briefe behufs der kirchlichen Vorlesung gesammelt wurden und man ihm eine allen übrigen entsprechende Ueberschrift geben wollte, den Namen der kleinasiatischen Metropole vorzusetzen, wodurch dann später auch das ἐν Ἐφέσῳ in den Text der Adresse hineinkam.

bliebe. Aber auch die an sich mögliche Annahme, dass es dies Zirkularschreiben an die phrygischen (vgl. Bleck) oder an die kleinasiatischen Gemeinden (vgl. Anger, Ueber den Laodicenerbrief. Leipz. 1843, Kiene, Stud. u. Krit. 1869, 2, Klostermann, Jahrb. f. deutsche Theol. 1870, 1, aber auch Reuss, Laurent, L. Schulze, W. Schmidt in Meyer's Komm. 5. Aufl. 1878 u. Hofmann) sei, welches die Kolosser nach 4, 16 von Laodicea aus erhalten sollten, ist sehr unwahrscheinlich, da doch derselbe Tychicus, der den Kolosserbrief überbrachte, auch unseren überbringen sollte (6, 21 f.), und schwerlich mit Onesimus erst die ganze Rundreise bis Laodicea gemacht haben wird, ehe er den Kolosserbrief an seine Adresse und den Onesimus an seinen Bestimmungsort brachte. Ausgeschlossen aber wird sie dadurch dass Paulus nicht die Laodicener im Kolosserbrief grüssen lassen konnte (Kol. 4, 15), wenn er gleichzeitig einen auch für sie bestimmten, durch denselben Freund überbrachten Brief schrieb. Vgl. gegen die ganze Hypothese Sartori, Ueber den Laodicenserbrief. Lübeck 1853.

2. Nach der Zuschrift (1, 1 f.) hebt der Brief mit einer feierlichen Lobpreisung Gottes an, der uns vor Grundlegung der Welt zur makellosen Heiligkeit, wie zur Aufnahme in das Kindschaftsverhältniss erwählt (1, 3—6) und dies Heil in der Erlösung durch das Blut Christi, wie mittelst Kundmachung seines Heilsgeheimnisses verwirklicht hat (1, 7—10), ebenso an denen, welche durch Christum in den von ihnen im Messias erhofften und ihnen vorher bestimmten Heilsbesitz getreten sind (1, 11 f.), wie an denen, welchen auf Grund der gläubigen Annahme einer ihnen neuen Heilsbotschaft derselbe durch den Geist versiegelt ist auf den Tag der Erlösung (1, 13 f.)[1]). Dann erst folgt die übliche Danksagung für den ihnen in Glaube und Liebe geschenkten Christenstand, wobei dem Apostel nur noch zu wünschen bleibt, dass auch ihnen durch den Geist gegeben werde, den ganzen Reichthum der ihnen mit ihrer Berufung geschenkten Heilshoffnung und der Macht Gottes zur Verwirklichung derselben an den Gläubigen zu erkennen (1, 15—19). Die Bürgschaft für diese sieht Paulus theils in der bereits erfolgten Erhöhung Christi zu göttlicher Machtherrlichkeit über alle himmlischen Wesen und seiner Einsetzung zum Haupte der Gemeinde (1, 20—23), theils in der Heiden wie Juden bereits zu Theil gewordenen erbarmungsvollen Errettung und Auferweckung aus

---

[1]) Schon dieser Eingang zeigt, dass, ähnlich wie im Kolosserbriefe, bei der subjektiven Heilsverwirklichung das Hauptgewicht auf die Erkenntniss des göttlichen Heilsgeheimnisses gelegt wird (1, 8 f.), obwohl 1, 13 beweist, wie wenig damit der grundlegenden Bedeutung des Glaubens präjudizirt wird; und dass als das höchste Objekt dieser Erkenntniss das Weltziel in seiner Beziehung zu Christo erscheint (1, 10), dem die Begründung der vorweltlichen Erwählung in demselben (1, 4) korrespondirt. Ebenso reflektirt schon dieser Eingang, wie der Wechsel des ἡμεῖς und ὑμεῖς, sowie die Wiederkehr des εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ 1, 12. 14 zeigt, auf die formell verschiedene, materiell identische Verwirklichung des Heils an den beiden Theilen der vorchristlichen Welt.

dem Sündentode zu neuem Leben (2, 1—10). Insbesondere aber wissen sich ja die Heidenchristen zur vollen Theilnahme an allen Heilsgütern der Theokratie gelangt, weil der Versöhnungstod Christi die trennende Gesetzesanstalt aufgehoben und die beiden sich feindselig gegenüberstehenden Theile der vorchristlichen Welt zu einer neuen organischen Gemeinschaft umgeschaffen hat (2, 11—22). Erst dann erhebt sich die gewöhnlich an die Danksagung sich anschliessende Fürbitte zu einem feierlichen Gebet, das er als der gefangene Heidenapostel, dem das Geheimniss der Gleichberechtigung der Heiden am Heil offenbart und die Realisiruug dieses göttlichen Heilsrathschlusses aufgetragen ist (3, 1—13), für die Heidenchristen darbringt. Dies mit einer volltönenden Doxologie schliessende Gebet geht lediglich auf eine Stärkung ihres im Lieben wurzelnden Christenlebens, wodurch sie erst zur vollen Erkenntniss der Liebe Christi und zu dem vollen Erfülltwerden mit derselben gelangen könneu (3, 14—21). Der praktische Theil des Briefes beginnt mit der Ermahnung zur Verwirklichung der vollen Einigkeit der Gemeinde, auf deren subjektive und objektive Bedingungen hingewiesen wird (4, 1—6), um dann zu entwickeln, wie auch die gottgegebene Mannigfaltigkeit der Gnadengaben (4, 7—11) den einheitlichen Zweck habe, zum Aufbau der Gemeinde als des Leibes Christi zu dienen (4, 12—16). Sodann werden die Heidenchristen, indem er sie nachdrücklich auf ihre unselige Vergangenheit hinweist, daran erinnert, wie das Christenthum das völlige Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen nothwendig mit sich bringe (4, 17—24); und nun entfaltet sich die Paräuese in einer bunten Reihe von Einzelermahnungen, welche in der Ermahnung zur Liebe nach dem Vorbilde Christi gipfeln (4, 25—5, 2), und in der andringenden Warnung vor jeder Vermengung mit dem heidnischen Unwesen der Unzucht, Habgier oder Völlerei (5, 3—20). Von da wird zu den natürlichen Unterordnungsverhältnissen übergegangen, um die gegenseitigen Pflichten von Weib und Mann (5, 21—33), Kindern und Eltern (6, 1—4), Sklaven und Herren (6, 5—9) zu regeln, und endlich zum rechten Christenkampf wider die Mächte der Finsterniss ermahut, wozu auch die treue Fürbitte für Alle, wie für ihu, gehöre (6, 10—20). Zuletzt folgt die Verweisung an den Tychicus hinsichtlich der Kunde über sein persönliches Ergehen und ein Segenswunsch, dessen Fülle und umfassende Form deutlich genug auf den Charakter des Briefes als eines Zirkularschreibens hinweist (6, 21 bis 24).

3. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Brief, der mit demselben Boten abging, wie der Kolosserbrief, also ganz gleichzeitig mit ihm geschrieben ist, sich wesentlich in demselben Gedankenkreise bewegt.

Auch hier wird alles Gewicht auf die Erkenntniss gelegt, wobei es sich aber, ebenso wie dort, nicht um theosophische Spekulationen, sondern, wenn auch hie und da mit etwas verschiedenen Schattirungen[1]), um die umfassende Erkenntniss des göttlichen Heilsrathschlusses, der kosmischen Bedeutung Christi und seines Heilswerkes handelt, wie auf praktischer Seite um die organische Einheit der Gemeinde unter Christo ihrem Haupte und die rechte Ausgestaltung des christlichen Wandels in den verschiedensten Lagen und Verhältnissen des natürlichen Lebens. Hand in Hand mit dieser Verwandtschaft des Gedankenkreises geht eine durchgängige Aehnlichkeit der Ausdrucksweise; es sind vielfach dieselben termini technici, die in beiden Briefen wiederkehren, auch über die zum Ausdruck der ihnen gemeinsamen Gedanken dienenden hinaus und nicht ohne eigenthümliche Anwendung und Modifikation derselben in jedem von beiden[2]). Endlich aber finden sich durch den ganzen Brief hin Anklänge an einzelne Stellen des Kolosserbriefes, die, oft durch die Gleichheit des behandelten Gegenstandes herbeigeführt, oft aber auch in einen ganz anderen Zusammenhang verflochten sind, übrigens einen sehr verschiedenen Grad wörtlicher Uebereinstimmung zeigen und oft die Reminiscenz an den Ausdruck der Parallelstelle nur in neuer freier Verwendung bringen.

In dem lobpreisenden Eingang erscheint bereits 1, 7 die Erlösung in Christo durch die Sündenvergebung aus Kol. 1, 14, in der Danksagung die ganz gleichartige Erwähnung der *πίστις ἐν Χρ.* und der Liebe gegen alle Hei-

[1]) Wie im Kolosserbrief die kosmische Bedeutung Christi auf sein Verhältniss zur Schöpfung und Erhaltung der Welt begründet wird, so im Epheserbrief auf den in ihm gefassten vorweltlichen die Schöpfung selbst bestimmenden (vgl. 3, 9) Erwählungsrathschluss und seine Erhöhung über alle Himmelsmächte (doch vgl. Kol. 2, 10); wie dort der Tod Christi als der Sieg über die gottfeindlichen Mächte erscheint, so hier das Christenleben als beständiger Kampf mit diesen Mächten; wie dort in Folge des Mitsterbens mit Christo das wahre Leben der Christen schon im Himmel ist, so ist hier der in der Lebensgemeinschaft mit Christo aus dem Sündentode Erweckte bereits mit Christo in den Himmel versetzt (Eph. 2, 5 f.). Während im Kolosserbrief nur ganz allgemein die Oekumenizität des Evangeliums betont wird (doch vgl. auch Kol. 3, 11), wird hier die Aufhebung des vorchristlichen Gegensatzes durch dasselbe eingehend nachgewiesen. Auch die typische Auffassung des ATlichen Gesetzes klingt Eph. 5, 2 an und bildet den Hintergrund für Eph. 2, 11.

[2]) Vgl. die Bedeutung, die in beiden Briefen die *ἐπίγνωσις* und *σοφία*, sowie die *σύνεσις* und das *μυστήριον* haben, die verschiedensten Beziehungen, in denen von dem *πλήρωμα* die Rede ist und von dem *πλοῦτος τῆς δόξης*. In beiden findet sich das Sitzen Christi zur Rechten Gottes und seine Stellung als *κεφαλὴ τοῦ σώματος* betont, die Aufzählung der mannigfachen Ordnungen der Himmelsmächte, wie die *ἐξουσία τοῦ σκότους*, das *ἀποκαταλλάσσειν* und *ἀπαλλοτριοῦσθαι*, das *εἰρήνην ποιεῖν* durch das Kreuz; aber auch der alte und der neue Mensch, die Unterscheidung einer *περιτομὴ χειροποίητος* und *ἀχειροποίητος*, die Erwähnung der *δόγματα* des Gesetzes, das *ἅγιος καὶ ἄμωμος*, das *ἀξίως περιπατεῖν* und die Verwendung des Bildes vom *σύνδεσμος*, der *λόγος ἐν χάριτι* Kol. 4, 6 vgl. mit dem *λόγος*, der *χάριν διδ. τοῖς ἀκούουσιν* Eph. 4, 29 (vgl. *αἰσχρολογία* Kol. 3, 8 mit *αἰσχρότης ἢ μωρολογία* Eph. 5, 4), das Leiden *ὑπὲρ τῶν ἐθνῶν* u. dgl.

ligen (1, 15, vgl. Kol. 1, 4), die Beweisung der göttlichen ἐνέργεια in der Auferweckung Christi (1, 19, vgl. Kol. 2, 12), die Erweckung aus dem Sündentode zum Leben mit Christo (2, 1. 5, vgl. Kol. 2, 13), während die Gedanken von Kol. 1, 20—22 doch nur in sehr anderer Färbung Eph. 2, 15 f. wiederkehren. In beiden stellt Paulus sich dar als der Diener des Evangeliums in Gemässheit einer besonderen göttlichen οἰκονομία (3, 2. 7, vgl. Kol. 1, 23. 25), wonach das von den Aeonen her verborgene Geheimniss jetzt den Heiligen offenbart ist (3, 5. 10, vgl. Kol. 1, 26). Diese Anklänge mehren sich im praktischen Theil, wo die Mahnungen Kol. 3, 12 f. in 4, 2 u. 32 vertheilt erscheinen, wo (freilich in eigenthümlich verschiedener Weise) die ἀγάπη mit der εἰρήνη verbunden und mit der Berufung, wie mit der organischen Einheit der Gemeinde in Beziehung gesetzt ist (4, 1—4, vgl. Kol. 3, 14 f.), deren Herstellung und Wachsthum von Christo als dem Haupte her in einem gleichen Bilde durchgeführt wird (4, 15 f., vgl. Kol. 2. 19); wo der neue Mensch nach Gott oder seinem Bilde geschaffen heisst (4, 24, vgl. Kol. 3, 10) und gleichmässig vor der Lüge und dem Zorn in seinen verschiedenen Erscheinungsformen gewarnt wird (4, 25. 31, vgl. Kol. 3, 8 f.), wie vor den heidnischen Sünden der Unzucht, Unsauberkeit und der als Götzendienst charakterisirten Habgier, die den Zorn Gottes zuziehen (5, 3. 5 f., vgl. Kol. 3, 5 f.). Endlich kehrt das Auskaufen der Zeit als Merkmal der rechten Weisheit im Wandel mit den Nichtchristen (Kol. 4, 5) in 5, 15 f. wieder und die christliche Liederfülle in Verbindung mit der Danksagung gegen Gott und mit dem Namen Christi (Kol. 3, 16) in 5. 19 f. Ganz parallel ist durchweg die christliche Haustafel (5, 22—6, 9, vgl. Kol. 3, 18—4, 1), die Mahnung zum Gebet, wie zur Fürbitte für den Apostel (6, 18 f., vgl. Kol. 4, 2 f.), und am meisten im ganzen Wortlaut identisch die Ankündigung des Tychicus (6, 21 f., vgl. mit Kol. 4, 7 f.).

Ganz unerheblich erscheint die Frage, welcher von den beiden gleichzeitig geschriebenen und abgesandten Briefen der früher geschriebene sei. Bei denen, welche den Epheserbrief zuerst geschrieben sein liessen, wie Eichhorn, Hug, Credner, Reuss, Guericke, Anger u. A., war meist die Annahme das entscheidende Moment, dass derselbe bereits Kol. 4, 16 erwähnt sei, wie es noch zuletzt W. Schmidt deutlich ausgesprochen hat. Alle Motive, welche aus dem Verhältniss der Parallelstellen hergenommen werden (vgl. noch Hofm.), entbehren der Beweiskraft, sobald man die Briefe demselben Verfasser zuschreibt. Dass Tychicus naturgemäss zuerst nach Kolossae reiste, um dort den Onesimus und den speziellen Brief abzuliefern, und dann die Rundreise mit dem anderen Briefe anzutreten, beweist an sich noch nicht, dass jener auch zuerst geschrieben war; aber das καὶ ὑμεῖς Eph. 6, 21 findet immer seine einfachste Deutung in der unwillkürlichen Beziehung auf den soeben dem Tychicus für Kolossae gegebenen Auftrag (Kol. 4, 7), wogegen das καί 3, 8 offenbar garnichts beweist. Da die Parallelen des Epheserbriefes mit verschwindenden Ausnahmen eine breitere Fülle des Ausdrucks und detaillirtere Ausführung des Gedankens (vgl. bes. die Haustafel) zeigen, liegt es jedenfalls am

Nächsten, dass der für konkrete Bedürfnisse bestimmte Brief zuerst geschrieben (vgl. Wiggers, Harless, Neander, Bleek, Meyer, Schenkel) und dann die den Apostel von daher bewegenden Gedanken in einem Briefe von allgemeinerer Bestimmung weiter und freier ausgeführt sind, während sich bei Schnedermann (Komm. bei Strack-Zöckler 1888) recht deutlich zeigt, wie unnatürlich es ist, den Kolosserbrief für ein rasch abgefasstes, oft abgeblasstes, kaum verständliches Exzerpt aus dem Epheserbrief zu halten, das Paulus selbst gemacht haben soll. Vgl. v. Bemmelen, De epp. ad Eph. et Col. inter se coll. Lugd. Bat. 1803.

4. Nach dem Vorgange von Schleiermacher haben besonders de Wette (vgl. gegen ihn Lünemann, de epist. quam Paul. ad Eph. ded. Gött. 1842) und Ewald den Epheserbrief dem Apostel abgesprochen und einem Apostelschüler zugeschrieben. Allein das mit Recht auffällig gefundene Missverhältniss zwischen der Allgemeinheit des Inhalts und der speziellen Adresse des Briefes erledigt sich von selbst, da die letztere sich als unecht erweist (not. 1), und bliebe ebenso auffallend, wenn der Pseudonymus eine Adresse wählte, die nach dem bekannten Verhältniss des Apostels zu Ephesus nothwendig Anstoss erregen musste. Noch mehr Zweifel erweckte das eigenthümliche Verhältniss des Briefes zum Kolosserbrief, obwohl die einzigartige gleichzeitige Abfassung beider Briefe naturgemäss zu dem thatsächlich vorliegenden, freilich oft sehr übertriebenen und schief aufgefassten Verwandtschaftsverhältniss führen musste[1]). Während Hönig (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, 1) nach de Wette's Vorgang durchweg die schriftstellerische Abhängigkeit des Epheserbriefes vom Kolosserbrief zu erweisen suchte, war Mayerhoff seiner Zeit zu der umgekehrten Beobachtung gelangt (§ 24, 6), und Holtzmann's Hypothese (§ 24, 6) geht von der Beobachtung sich durchkreuzender Merkmale der Abhängigkeit und der Originalität auf beiden Seiten aus, wobei freilich in all den Fällen, wo der autor ad Ephesios die Parallelen in den echten Kolosserbrief eingebracht hat, genau dasselbe Problem vorliegt, das die beiden Briefe im Fall ihrer

[1]) Die auffälligen Parallelen, welche der um mehr als drei Jahre nach dem Galaterbriefe geschriebene Römerbrief mit jenem zeigt (3, 20, vgl. Gal. 2, 16; 4, 3, vgl. Gal. 3, 6; 1, 17, vgl. Gal. 3, 11; 10, 5, vgl. Gal. 3, 12; 4, 14, vgl. Gal. 3, 18; 8, 15. 17, vgl. Gal. 4, 6f.; 8, 14. 6, 14, vgl. Gal. 5, 18), bilden doch trotz v. Soden's Einspruch eine treffende Analogie zu dieser Erscheinung. Andrerseits ist es in der That wenig wahrscheinlich, dass Einer, der im Namen des Paulus schreiben wollte und, auch wo er selbstständig schrieb, die paulinische Lehr- und Ausdrucksweise vielfach so treffend nachbilden konnte, durch die in 6, 21 f. liegende Fiktion sich erst die Möglichkeit eines so engen Anschlusses an den Kolosserbrief schuf, der doch für das Meiste und Wichtigste, was er zu sagen hatte, ihm nur höchst unvollkommene Anknüpfungspunkte bot, zumal jener Anschluss eher Anstoss erregen als seiner Komposition den Schein der Echtheit geben konnte.

Echtheit zeigen. In der That erklärt sich das eigenthümliche Verwandtschaftsverhältniss beider Briefe, bei dem wirklich bald auf der einen, bald auf der anderen Seite der Schein der Abhängigkeit entsteht, den aber eine sorgfältigere Würdigung des Zusammenhangs und der Absicht jeder einzelnen Parallelstelle zerstreut, immer noch am leichtesten, wenn beides gleichzeitige Konzeptionen desselben Verfassers sind. Dass der Brief in Lehr- und Ausdrucksweise im Verhältniss zu den älteren Paulinen viel Eigenthümliches hat, ist unbestreitbar; aber sobald man den Kolosserbrief für echt hält, muss eine Fortbildung des Paulinismus in beiderlei Beziehung zugegeben werden, welche den Epheserbrief genau so gut erklärt, wie jenen[2]).

5. Die Tübinger Kritik, die diesmal Schwegler in den Theolog. Jahrb. (1844) eröffnete und Planck, Köstlin ebendaselbst (1847. 1850) fortführten, war scheinbar in einer ungleich günstigeren Lage, sofern sie beide Briefe zugleich in die gnostische Zeitbewegung hineinversetzte und in ihnen sogar montanistische Anklänge fand[1]). Als die eigentliche Tendenz des Briefes erschien die Vereinigung der beiden noch getrennten Parteien der Kirche, der judenchristlichen und heidenchristlichen, zur Einheit der katholischen Kirche, welche durch eine äusserliche Synthese von Glauben und Liebe, durch Verflachung der paulinischen Rechtfertigungsthese und Konzessionen an das Judenthum mit seiner Werkgerechtigkeit, durch eine äussere Ver-

---

[2]) Auch über das beiden Gemeinsame hinaus hat freilich jeder von beiden Eigenartiges (vgl. besonders das dem Epheserbrief eigene *τὰ ἐπουράνια, διάβολος, μεθοδεία*), so gut wie jeder Paulusbrief; und dass der keinerlei Polemik oder Argumentation enthaltende Epheserbrief, der in der lehrhaften Hälfte ein auch formell in Dank und Bitte gefasster Erguss des Apostels über die Herrlichkeit des Erlösungswerkes, in der paränetischen eine allgemeine Erörterung der Sittenlehre ohne direkte Abzweckung auf bestimmte Bedürfnisse ist, in der breiten Fülle und dem immer neu aufquellenden Fluss seiner Darstellung sich von den älteren Paulinen unterscheidet, kann um so weniger auffallen, als der Kolosserbrief auch in dieser Beziehung zwischen ihm und jenen das Mittelglied bildet.

[1]) Die starke Betonung der *γνῶσις* und *σοφία*, der Gegensatz von Licht und Finsterniss, sowie die Begriffe von *μυστήριον* und *πλήρωμα* wurden gnostisch gedeutet, in dem Verhältniss Christi zur Kirche eine gnostische Syzygie, in den *αἰῶνες* die gnostischen Aeonen gefunden, von denen die *πολυποίκιλος σοφία* sogar auf die phantastischen Wandlungen des valentinianischen Aeon hindeuten sollte. Montanistische Anklänge, die Schwegler besonders betont, fand man in der Hervorhebung des *πνεῦμα* als des montanistischen Paraklet und der Geistesgaben, in der Verbindung der Propheten mit den Aposteln, in dem Drängen auf Heiligkeit der Kirche und der Epocheneintheilung im Leben derselben, wie in der Vergleichung ihres Verhältnisses zu Christo mit dem ehelichen und Aehnlichem. Es werden hier überall die einfachsten apostolischen Vorstellungen und Gedankenreihen erst in dem ihnen an sich durchaus fremdartigen Lichte einer späteren Zeit aufgefasst, um dann durch einen Zirkelbeweis die Hingehörigkeit des Briefes in dieselbe darzuthun, weshalb es geschehen konnte, dass das Verhältniss Christi zur Kirche oder die Stelle 4, 7—11 von dem einen gnostisch, von dem Anderen montanistisch gedeutet wurde.

einigung von Juden und Heiden mittelst Aufhebung des Gesetzes d. h. wesentlich der Beschneidung erstrebt wird[2]). Dagegen ist die neuere Kritik (vgl. Holtzmann, Mangold, v. Soden), der sich jetzt auch Klöpper in s. Kommentar von 1891 zugesellt, wieder auf das letzte Viertel des ersten Jahrhunderts zurückgegangen, so dass der Brief gänzlich der gnostischen Zeitbewegung entrückt und der autor ad Ephesios wieder zu einem unmittelbaren Apostelschüler gemacht wird. Damit ist aber jeder sichere Maassstab aufgegeben, an welchem entschieden werden könnte, ob die Verhältnisse, welche die hier vorliegende Fortbildung des Paulinismus bewirkten, nicht schon in der paulinischen Zeit eingetreten sind und dieselbe in der Person des Paulus selbst bewirkt haben, sodass Jülicher wieder geneigt ist, seine Echtheit anzuerkennen[3]).

6. Freilich ist von der Annahme der Echtheit des Epheserbriefes aus seine geschichtliche Veranlassung noch nicht ausreichend erklärt, kaum zu erklären versucht worden[1]). Zweifellos bildet die Ermahnung

---

[2]) Es liegt hier eine einseitige Auffassung des älteren Paulinismus zu Grunde, wie eine Verkennung der geschichtlichen Motive, welche eine Fortbildung desselben, auch nach der Seite seiner ethischen Grundideen, bewirkten. Da Baur geneigt war, beide Briefe demselben Verfasser zuzuschreiben, der alles Polemische und Individuelle dem Kolosserbrief vorbehielt, den Inhalt desselben aber in dem grösseren Briefe weiter ausführte, während Schwegler den Epheserbrief für eine Umarbeitung des Kolosserbriefes (vgl. auch Hilgenfeld) von einem entwickelteren dogmatischen Standpunkt aus und unter entwickelteren kirchlichen Verhältnissen hielt, kam die Tübinger Kritik nicht einmal zu einer sicheren Lösung des Verwandtschaftsverhältnisses beider Briefe, das die ältere Kritik so vorwiegend beschäftigt hatte (vgl. gegen sie Klöpper, De orig. epp. ad Eph. et Col. Gryph. 1852). Vgl. noch Volkmar und Pfleiderer, der in ihm eine libertinistische Gnosis bekämpft sieht und eine zum Hellenismus der katholischen Kirche sich entwickelnde Richtung findet, welche die unmittelbare Vorstufe der johanneischen Theologie bilde. Was er von einer Befreundung des Christenthums mit griechischem Mysterienwesen und Spuren einer ausgebildeteren Liturgie gefunden haben will (vergl. auch Holtzmann und v. Soden), beruht doch auf keinerlei sicherer exegetischer Grundlage.

[3]) Mangold legt das Hauptgewicht gegen dieselbe auf 3, 5 f., wo von den heiligen Aposteln und Propheten die Rede ist und den Uraposteln die volle Einsicht in die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden zugeschrieben sein soll. Ein viel bedeutungsvolleres Merkmal einer späteren Zeit wäre 4, 11, wenn hier wirklich die Gemeindeleiter zugleich als Lehrer bezeichnet sein sollten. Allein mir scheinen die *ποιμένες* hier durch den Zusatz *κ. διδάσκαλοι* als die geistlichen Ernährer der Gemeinde (vgl. Joh. 10, 9 f.) durch die rechte Lehre charakterisirt, da nach der folgenden Zweckbestimmung nur Gaben des Wortes genannt sein können.

[1]) Die älteren Isagogen, wie Michaelis, Hänlein, Schott, Neudecker, reden zwar auch von ephesinischen Irrlehrern, aber 4, 14 erklärt sich ausreichend aus den Erfahrungen, die Paulus eben noch in den phrygischen Gemeinden gemacht hatte, und 5,6 geht auf sittliche Verführung. Der völlige Mangel aller Polemik gegen die kolossische Theosophie oder einer Warnung vor ihr, zeigt, dass nicht einmal der Gefahr eines Eindringens derselben vorgebeugt werden soll. Das Dringen auf die Einheit der Kirche, das schon de Wette und v. Soden von ihrem Standpunkte aus als die Haupttendenz des Briefes betonten, darf keinesfalls im Sinne der Tübinger Schule auf verschiedene christliche Parteien bezogen werden;

zur kirchlichen Einheit den Ausgangs- und Höhepunkt des praktischen Theils und wird durch den lehrhaften sichtlich vorbereitet, sofern derselbe immer wieder auf die Aufhebung des vorchristlichen Gegensatzes in der Gemeinde zurückkommt. Da nun aber der Brief überall heidenchristliche Leser voraussetzt, so fehlt für jene Ermahnung, die doch nach ihrer Vorbereitung sichtlich einen Unterschied heidenchristlicher und judenchristlicher Gemeinden oder Gemeindeglieder voraussetzt, jedes geschichtliche Motiv, so lange man an der Voraussetzung festhält, dass die Christianisirung Kleinasiens lediglich auf Paulus zurückzuführen sei, und darum die dortigen Gemeinden wesentlich heidenchristliche waren. Allein wie schon die Wirren in Galatien sich uns nur von der Voraussetzung aus erklärten, dass es dort von Alters her judenchristlich-urapostolische Gemeindebildungen gab (§ 18, 1), so ist auch der Epheserbrief nur verständlich, wenn man sich erinnert, dass es auch in den Gemeinden des prokonsularischen Asiens, an welche derselbe gerichtet ist, nach 1. Petr. 1, 1 solche gegeben haben muss (§ 15, 2, vgl. noch § 35, 2). Die phrygischen Wirren hatten dem Apostel aufs Neue den Gedanken nahe gebracht, wie leicht der alte Gegensatz, den er in seinen pharisäisch-gesetzlichen Gegnern bezwungen hatte, in neuer Form wieder auftauchen könne (§ 24, 3); und so kam es ihm darauf an, zu zeigen, wie derselbe durch die Aufnahme der Heiden in den Heilsbesitz und die Verheissungen des gesetzesfrei gewordenen Israels gelöst sei und ihrerseits durch das Abthun alles heidnischen Wesens und die Regelung des gesammten sittlichen Lebens im christlichen Geiste, die jede gesetzliche oder asketische Regelung entbehrlich macht, gelöst werden müsse. Es springt die Aehnlichkeit in die Augen, welche der Epheserbrief in dieser Beziehung mit dem Römerbrief hat. Hier wie dort wendet sich Paulus als Heidenapostel an heidenchristliche Gemeinden, die er selbst direkt nicht gegründet hat; hier wie dort ist seine Ausführung nicht durch vorhandene Irrungen in den Gemeinden hervorgerufen, sondern durch die Erfahrungen, welche er im Kampfe mit einem judenchristlichen Gegensatze gemacht hatte (wie einst mit dem pharisäisch-gesetzlichen, so jetzt mit dem theosophisch-asketischen); hier wie dort wird das Christenthum als die Weltreligion dargestellt, die den vorchristlichen Gegensatz aufhebt unter voller Anerkennung der heilsgeschichtlichen Prärogative Israels und der

---

denn dieselbe wird nicht auf Konzessionen gegründet, die ein Theil dem anderen machen soll, sondern auf die Betrachtung, dass die Heiden in die Heilsgemeinschaft Israels thatsächlich aufgenommen sind, dass das Gesetz als Heils- und Lebensordnung aufgehoben ist (2, 15) und damit jeder die Einheit der Gemeinde aus ihrer vorchristlichen Vergangenheit her bedrohende Gegensatz weggefallen. Die durchgängige Forderung sittlicher Bewährung des Christenstandes aber ist keine Konzession an jüdische Werkgerechtigkeit.

bleibenden typischen Bedeutung des Gesetzes, die erst in dieser Zeit von ihm stärker betont wird. Nur glaubt Paulus hier, wo das Judenchristenthum, das er in Phrygien zu bekämpfen gehabt hatte, nicht mehr auf die Schrift zurückging, auch seinerseits keines Schriftbeweises mehr zu bedürfen (doch vgl. 4, 8. 5, 14). Wenn aber dort das letzte Motiv des Briefes in der Bedeutung lag, die Paulus der Römergemeinde als der Metropole des Heidenchristenthums zuschrieb, so hier in dem in Kleinasien noch vorhandenen Unterschiede paulinisch-heidenchristlicher und urapostolisch-judenchristlicher Gemeindebildungen[2]).

Das Verwandtschaftsverhältniss zwischen dem ersten Petrusbrief und dem Epheserbrief ist schon früh bemerkt worden und kann dadurch nicht abgeschwächt werden, wenn sich in dem gleichzeitig geschriebenen Kolosserbrief, bei dessen Abfassung Paulus jenen natürlich eben so gut kannte, auch hie oder da ein Anklang daran finden sollte. Allerdings haben Hoekstra und Holtzmann versucht, die früher überall als selbstverständlich angenommene Priorität des Epheserbriefes durch eine Detailvergleichung der Parallelen zu begründen (vgl. auch v. Soden); doch haben Ewald, Schwegler, Hilgenfeld (vgl. Zeitschr. f. w. Theol. 1873, 4), Pfleiderer, Hönig, W. Brückner die Priorität des Petrusbriefes anerkannt, freilich indem sie den Epheserbrief für unecht halten. Thatsache aber ist, dass der Epheserbrief der einzige unter den Paulinen ist, welcher, wie jener, den Charakter eines Zirkularschreibens hat; dass er der einzige ist, welcher mit einer (dazu formell ganz gleichlautenden) Lobpreisung Gottes für die in Christo geschenkten Heilsgüter beginnt, wie jener, obwohl der Epheserbrief nachher (1, 15 ff.) in die Weise der paulinischen Danksagung einlenkt; dass in ihm die Ermahnung auf die spezielle Regelung des häuslichen Lebens mit seinen Pflichtverhältnissen eingeht, wie im Petrusbrief, und, wie dort, mit einer Mahnung zum Kampf wider den διάβολος (wie der Teufel sonst nicht bei Paulus heisst) schliesst (1. Petr. 5, 8 f., vgl. Eph. 6, 11—17); und dass selbst das einzigartige εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς im Schlusssegen (6, 23) an 1. Petr. 5, 14 erinnert. Dazu kommen eine Reihe auffälliger Anklänge im Einzelnen, die durch den ganzen Brief hindurchgehen[3]). Dass eine

---

[2]) Dass der Heidenapostel sich nur an die Heidenchristen wendet, ist doch durchaus begreiflich und kann nicht mit v. Soden als ein „Totschweigen der urapostolisch-judenchristlichen Gemeindebildungen" bezeichnet werden; und dass Paulus wirklich nur da in seinen Briefen auf das A. T. zurückging, wo der Kampf mit den Judenchristen oder die Auseinandersetzung mit dem Judenthum ihn dazu nöthigte, zeigen die Briefe an die Thessalonicher, Philipper und Kolosser. Damit erledigen sich die Einwendungen, die v. Soden gegen unsere Auffassung erhoben hat.

[3]) Merkwürdig ist, dass schon der Lobpreis des Eingangs anhebt mit der in Christo begründeten vorweltlichen Erwählung zur Heiligkeit (1, 4), während sich der Petrusbrief 1,2 an die ἐκλεκτοὶ ἐν ἁγιασμῷ wendet und Christum 1, 20 mit demselben sonst bei Paulus nicht vorkommenden Ausdruck als den πρὸ καταβολῆς κόσμου Vorhererkannten bezeichnet. Die Hoffnung auf die κληρονομία, für deren Erlangung die Leser an die Macht Gottes verwiesen werden (1, 19 f.), erinnert an 1. Petr. 1, 3—5; die Verbindung der Auferweckung und Himmelfahrt mit der Unterwerfung aller Himmelsmächte (1, 20 ff.) an 1. Petr. 3, 22; die Charakteristik des vorchristlichen Wandels der Juden (2, 3) an 1. Petr. 1, 14 f.,

solche absichtliche Anlehnung an ein älteres, in Kleinasien verbreitetes und hochgeehrtes Apostelschreiben, die wohl geeignet war, auch den dortigen Judenchristen, die von einem dort zirkulirenden Schreiben des grossen Heidenapostels ebenso Kenntniss erhalten mussten, wie Paulus und seine Heidenchristen von dem des Petrus, zu zeigen, dass die Heidenchristen in derselben Wahrheit erzogen wurden wie sie, der Originalität und dem Reichthum paulinischen Geistes nicht präjudizirt, ist klar genug, wenn auch die hergebrachte Anschauung sich daran nicht gewöhnen kann, und Kritiker wie Holtzmann es als „baaren Nonsens" zurückweisen. Sie entspricht vielmehr der Absicht des ganzen Briefs vollkommen und erklärt wohl auch den Blick auf die anderen Apostel (3, 5, vgl. Nr. 5 not. 3). Vgl. Weiss, Petr. Lehrbegr. Berlin 1845. V, 5.

7. In welcher Zeit der Gefangenschaft zu Cäsarea die drei Briefe nach Kleinasien geschrieben sind, lässt sich nicht bestimmen; doch führen die guten Hoffnungen, die der Apostel ausspricht (Philem. v. 22), immerhin noch auf eine relativ frühe Zeit, wo sich noch nicht herausgestellt hatte, dass der Prokurator seine Sache absichtlich hinhielt auf Grund von Hoffnungen, die Paulus nicht erfüllen konnte. Endlich schien die Entscheidung seiner Sache sich zu nahen, als Felix abberufen wurde und Porcius Festus an seine Stelle trat (Act. 24, 27)[1]. Als sich Festus sofort nach seinem Amtsantritt in Jerusalem vorstellte, bestürmten ihn die Hierarchen mit der Bitte, den Paulus ihnen als seinen rechtmässigen Richtern

---

zumal die hier gemeinten Begierden 2, 11 *σαρκικαί* genannt werden. Nur in unserem Briefe ist von der *προσαγωγή* zu Gott die Rede (2, 18, vgl. 1. Petr. 3, 18), nur hier heisst Christus der Eckstein (2, 20) nach einem von Petrus (2, 6 f.) aus dem A. T. entlehnten Bilde. Die Betrachtung der Weissagung aus dem Standpunkt der Erfüllung (3, 5) geht ganz von der 1. Petr. 1, 10—12 entwickelten Anschauung aus, wo auch, wie 3, 10, die kontemplative Theilnahme der Engel am Erlösungswerk erwähnt wird; selbst die Bestimmung aller Gaben *εἰς ἔργον διακονίας* (4, 12) erinnert mehr an 1. Petr. 4, 10, als an ähnliche paulinische Ausführungen. Merkwürdig genug ist, dass nur hier unter den Gabenträgern *ποιμένες* aufgeführt werden (4, 11, vgl. 1. Petr. 5, 2). Zu dem bei Paulus nur hier vorkommenden *εὔσπλαγχνος* 4, 32 vgl. 1. Petr. 3, 8, zu der weiteren Fassung der *εἰδωλολατρεία* 5, 5 vgl. 1 Petr. 4, 3. Die häuslichen Pflichten sind ganz wie bei Petrus unter den Gesichtspunkt des *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις* gestellt (5, 21, vgl. 1. Petr. 2, 18. 3, 1. 5, 5), und das *ἐν φόβῳ Χριστοῦ*) vgl. auch 6, 5) erinnert an 1. Petr. 2, 18. 3, 2 (vgl. das *ἰδίοις ἀνδράσιν* 5, 22 mit 1. Petr. 3, 1. 5).

[1]) Um diesen Amtsantritt des Festus als chronologisches Datum für das Leben des Paulus zu verwerthen, können wir ihn nicht sicher genug bestimmen. Gewiss ist, das Felix bei seiner Ankunft in Rom sich vor der Anklage der Juden nur durch die Fürsprache seines Bruders Pallas rettete, der 62 von Nero vergiftet wurde. Festus kann also nicht später als im Jahre 61 sein Amt angetreten haben, und zwar im Sommer desselben, da Paulus noch in demselben Herbste die Seereise antrat, so dass nach der gewöhnlichen Berechnung, welche ihn um oder nach Pfingsten des Jahres 59 verhaftet werden lässt, gerade zwei Jahre für die Gefangenschaft unter Felix übrig bleiben. Allein Winer, Anger, Wieseler, Schürer entscheiden sich für das Jahr 60, wodurch nur aufs Neue die Unsicherheit der gangbaren Chronologie dargethan wird. Es hat selbst nicht an solchen gefehlt, die noch über das Jahr 60 hinaufgehen wollten (vgl. Lehmann und Laurent in den Stud. u. Krit. 1858, 2. 1864, 3).

zurückzugeben, und er beschied sie nach Cäsarea. Als aber nach einer erfolglosen Verhandlung daselbst der Statthalter den Apostel überreden wollte, sich in Jerusalem seinen Richtern zu stellen, sah sich dieser genöthigt, an den Kaiser zu appelliren, und Festus nahm nach einer Berathung mit seinen Rechtsgelehrten die Appellation an (25, 1—12). Da er nun dem Kaiser einen Bericht über den an sein Gericht übergebenen Gefangenen abzustatten hatte, so wandte er sich an den König Agrippa, der gerade damals mit seiner Schwester Berenice dem neuen Prokurator in Cäsarea seine Aufwartung machte, um seinen Rath in dieser ihm fremden Sache einzuholen. Auf Agrippa's Verlangen verantwortete sich der Apostel noch einmal vor ihm, und jener erklärte in Folge dessen, dass, wenn Paulus nicht appellirt hätte, seiner Freilassung nichts im Wege stände (25, 13—26, 32). So wurde denn der Apostel mit der nächsten Schiffsgelegenheit einem Transport Gefangener zugesellt, der unter dem Befehl eines Centurio Julius stand. Aristarch und Lukas durften ihn begleiten. Das adramyttenische Schiff, auf dem man sich eingeschifft, ging aber nur bis Myra in Lycien, wo man ein alexandrinisches Schiff bestieg, das Weizen nach Italien bringen sollte. Bei widrigem Winde verlor man viel Zeit und musste sich entschliessen, in Kreta zu überwintern. Als aber die Schiffsleute, um einen besseren Hafen als den, welchen man zuerst angelaufen hatte, aufzusuchen, sich noch einmal herauswagten, überfiel sie ein Sturm und warf sie in die offene See hinaus. Vierzehn Tage trieb man in höchster Gefahr auf dem adriatischen Meere umher, bis das Schiff bei Malta strandete. Die ganze Schiffsmannschaft wurde gerettet (Act. 27, vgl. James Smith, The voyage and shipwreck of St. Paul. 2. ed. London 1856). Dort blieb man die drei Wintermonate, bis ein alexandrinisches Schiff sie über Syracus nach Puteoli brachte, wo man sieben Tage verweilte und bei christlichen Brüdern Aufnahme fand (28, 1—14). In Rom wurde dem Gefangenen gestattet, eine Privatwohnung zu beziehen, in der er zwar an den ihn bewachenden Soldaten gefesselt blieb, aber die zwei Jahre seiner Gefangenschaft über ungehindert den ihn Besuchenden das Evangelium verkündigen konnte (28, 16. 30 f.)[2].

---

[2]) Uebrigens zeugt es davon, wie der Römerbrief seinen Zweck erreicht hatte, dass von Rom, wohin wahrscheinlich einer der beiden Begleiter vorausgegangen war, die Ankunft des Apostels zu melden, Deputationen der Gemeinde dem die Via Appia heraufziehenden Transport entgegengingen und den Paulus schon bei Forum Appii, dann, wohl in grösserer Zahl, bei Tres tabernae begrüssten (28, 15). In den Worten *ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῳ* (28, 16) haben die, welche den Festus schon im Jahre 60 sein Amt antreten lassen (not. 1), vielfach den Beweis gefunden, dass damals Burrus allein praefectus praetorio war, während es vor und nach ihm zwei Präfekten gab, und dass also Paulus, da dieser im Frühjahr 62 starb, schon im Frühjahr 61 nach Rom

§ 26. Der Philipperbrief.

1. Aus der römischen Gefangenschaft rührt der Brief des Apostels an die Philipper her, und zwar aus der relativ späteren Zeit derselben, wie die mannigfachen Erfahrungen zeigen, die er bereits dort gemacht hatte. Er war immer noch in Fesseln (Phil. 1, 7. 13 f. 17), hoffte aber mit grosser Sicherheit auf eine baldige, ihm günstige Entscheidung (1, 25. 2, 23 f.), wenn er sich auch auf den Märtyrertod gefasst macht und demselben, wenn er doch kommen sollte, mit frohem Muth entgegensieht (2, 17 f.)[1]. Ja, er für seine Person wusste kaum, was er vorziehen sollte, da der Sehnsucht nach der himmlischen Heimath nur noch die Sorge um seine Gemeinden die Wage hielt (1, 20—24). Von einem Verlangen nach neuer reicherer Wirksamkeit, als die Gefangenschaft sie ihm bot, wie sie sich noch in Cäsarea so stark ausspricht (Kol. 4, 3. Eph. 6, 19), ist keine Rede mehr; es zieht ihn nur noch zurück zu seinen Gemeinden, deren Förderung doch stets so nothwendig war (Phil. 1, 24 ff. 2, 24), und so manche, die er einst noch zu gewinnen gehofft, muss er jetzt mit Thränen ihrem Schicksal überlassen (3, 18 f.). Die lange Kerkerhaft hatte ihn müde gemacht. Es kam hinzu, dass Paulus seinen alten Herzenswunsch, in der Welthauptstadt Frucht schaffen zu können (Röm. 1, 13), in einem Maasse erfüllt sah, wie die dunkle Fügung, durch die er nicht als Apostel im Dienste des Evangeliums, sondern in Ketten und Banden nach Rom

gekommen sein muss. Aber jene Worte sind wahrscheinlich unecht, sie könnten auch, wenn echt, nur den betreffenden Präfekten bezeichnen, der gerade Dienst hatte, und jedenfalls ist nicht ausgeschlossen, dass Paulus noch eben vor dem Tode des Burrus in Rom anlangte. Vgl. übrigens zu der ganzen Frage Mommsen und Harnack in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wiss. 1895, 27. Später aber, als im Frühjahr 62, kann nach not. 1 Paulus nicht nach Rom gekommen sein. Was dort seinen Prozess so verzögerte, obwohl doch der Bericht des Festus, nach der Art seiner Behandlung zu urtheilen, sichtlich einen guten Eindruck gemacht haben muss, wissen wir schlechterdings nicht.

[1]) Nachdem Oeder in einem Progr. (Ansbach 1731) den Brief nach Korinth versetzt hatte, suchte Böttger in s. Beiträgen (1837) nach dem Vorgange von Paulus (De tempore ad Phil. ep. 1799) nachzuweisen, dass der Apostel nach römischem Rechtsgebrauch nur 3—5 Tage in Rom gefangen gewesen sein könne und also auch dieser Brief in Cäsarea geschrieben sein müsse. Doch ist ihm wohl nur Thiersch beigetreten. Die Erwähnung des Prätoriums d. h. der Prätorianerkaserne, wie der *οἰκία τοῦ Καίσαρος* (1, 13. 4, 22) weisen deutlich nach Rom; und dort allein durfte Paulus eine Entscheidung über Leben und Tod erwarten, die er ja überall sonst durch eine Appellation nach Rom hinausschieben konnte. Auch die, welche irrthümlich die Briefe an die Kolosser und Epheser nach Rom versetzen, sehen meist unseren Brief als den später geschriebenen an, wenn auch Bleek das für zweifelhaft hält. Wenn aber Hofmann annimmt, seine Lage habe insofern eine entscheidende Wendung bekommen, als er aus der Miethswohnung bereits in das Prätorium übergeführt, und darum seine Sache zur richterlichen Entscheidung gediehen war, so ist das eine durch 1, 13 nicht zu begründende Annahme.

kam, ihn es nie hatte hoffen lassen. Durch die Soldaten aus der Prätorianergarde, die abwechselnd zu seiner Bewachung kommandirt wurden, war die Kunde von dem seltsamen Gefangenen, der um einer neuen religiösen Heilsbotschaft willen Jahr aus Jahr ein Fesseln trug, in der ganzen Kaserne, von dort aus in Kreisen der Weltstadt, die nie etwas vom Christenthum gehört hatten, ruchbar geworden; selbst im Kaiserpalast hatte dasselbe Anhänger (Phil. 1, 12 f. 4, 22). Auch trug seine Gefangenschaft in Rom nicht wenig dazu bei, die dortigen Brüder zur Verkündigung des Evangeliums zu ermuntern; denn abgesehen von dem ermuthigenden Beispiel, das seine eigene unbeugsame Freudigkeit im Bekenntniss gab, wurde es je länger desto mehr klar, wie gegen die evangelische Verkündigung, die ihn in Fesseln gebracht, irgend eine haltbare Anklage nicht aufzubringen sei. Freilich verbarg der Apostel sich nicht, dass der Eifer in der Evangelisationsarbeit, den er erweckte, nicht überall aus lauteren Motiven hervorging. Nur zu begreiflich ist, wenn die, welche bisher in der Gemeinde die hervorragendste Rolle gespielt hatten, so freudig sie den Apostel einst begrüssten, als er zu voraussichtlich kurzem Aufenthalt kam, sich nun dadurch gedrückt fühlten, dass er trotz seiner Gefangenschaft der eigentliche Mittelpunkt der Gemeinde wurde. Ihnen lag es mehr daran, durch verdoppelte Thätigkeit ihn in dem Einfluss, um den sie ihn beneideten, zu überflügeln und durch die Kritik seiner Person wie seines Wirkens sein Ansehen zu ihren Gunsten herabzudrücken. Allein, wenn sie meinten, dem Gebundenen so ihre Ueberlegenheit schmerzlich fühlbar zu machen, so kannten sie das selbstlose Interesse des Apostels für die Sache Christi wenig (1, 14—17)[2]. Ohnehin fehlte es ihm an Brüdern nicht, die treu zu ihm hielten (4, 21)[3]. An irdischen Gütern

---

[2]) Gewöhnlich denkt man hier an judaistische Lehrer in Rom, und sucht das Auftreten derselben als Beweis für den noch stark judenchristlichen Charakter der Römergemeinde (§ 22, 3) zu verwerthen. Aber die Art, wie Paulus über diese verstärkte Verkündigung in Rom ohne Vorbehalt seine Freude ausspricht (1, 18), macht es ganz undenkbar, dass diese seine persönlichen Gegner irgendwie ein anderes Evangelium als er verkündigt haben sollen, was der neueste Bestreiter des Briefes (Holsten), ebenso wie sein neuester Vertheidiger (P. Schmidt) anerkannt haben, während freilich Holtzmann und Jülicher dieser Schwierigkeit garnicht einmal gedenken. Es ist aber schwer verständlich, wie die üblichen Berufungen auf die wechselnden Stimmungen des Apostel, oder darauf, dass die Römergemeinde nicht seine eigene Pflanzung war (vgl. wieder Kloepper, der Brief des Ap. Paul. an die Phil. Gotha 1893), den Widerspruch mit Gal. 1, 8 f. lösen sollen, der hier vorläge, wenn es sich um Judenchristen handelte, die ein anderes als das paulinische Evangelium verkündigten. Erkennt man aber den rein persönlichen Charakter dieser Gegner an, wie Franke (in Meyers Kommentar 1886), so können es kaum mehr Judenchristen gewesen sein, wie sich besonders deutlich bei Klöpper zeigt.

[3]) Irriger Weise fasst man oft 2, 20 so auf, als ob Paulus über Vereinsamung klage. Es waren nur nicht alle so selbstlos, wie sein Timotheus, der

litt er oft Mangel; allein er war es gewohnt und fühlte es nicht (4, 11 ff.). Nichts konnte die Freude, die ihn über das sichtbare Gedeihen des Werkes Gottes um ihn her erfüllte, und den hohen Seelenfrieden, mit dem er der Entscheidung seines Geschickes entgegensah, trüben.

2. Eine freudige Ueberraschung war es für den Apostel, als unerwartet eine Sendung seiner lieben Philipper eintraf, die es sich schon wieder einmal nicht hatten nehmen lassen, für das leibliche Bedürfniss ihres Apostels zu sorgen (4, 10). Aber nicht um eine blosse Geldsendung handelte es sich; die Gemeinde hatte einen ihrer besten Männer, den Epaphrodit, beauftragt, die Spende persönlich zu überbringen und durch seine Gegenwart bei dem Apostel sie alle zu vertreten (2, 25—30). Was ihm der Abgesandte von der Gemeinde erzählte, konnte seine zärtliche Liebe zu ihnen, die er seine Freude und seine Krone nennt (4, 1), nur steigern. Ausdrücklich hebt er hervor, wie es nur Freude und Dank gegen Gott ist, was ihn bei der Erinnerung an sie Alle erfüllt, nur die zärtlichste Liebe und herzliches Liebesverlangen nach jedem Einzelnen (1, 3 f. 7 f.); wie sie in ihrer Theilnahme für die evangelische Verkündigung sich gleichgeblieben sind vom ersten Tage an bis jetzt, wo sie dieselbe aufs Neue durch ihre Sendung bewiesen haben (1, 5—7); wie sie allezeit gehorsam gewesen sind (2, 12), so dass er auch für die Zukunft nur Gutes von ihnen erwarten kann (1, 6. 2, 19. 3, 15).

Trotzdem hat die ältere Kritik, durch eine schon aus der patristischen Zeit herstammende Missdeutung des 3. Kapitels verleitet, auch diese Gemeinde durch judaistische Irrlehrer in Verwirrung gesetzt gedacht. Besonders seit Storr und Eichhorn nahm man eine judenchristliche Parteiung in der Gemeinde an, deren Bild immer greller ausgemalt wurde, bis Rheinwald in seinem Kommentar (1827) dasselbe so weit steigerte, dass die Gemeinde durch die Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen zuletzt mit völliger Auflösung bedroht schien. Wohl wurde diese Vorstellung von Schott, Neander, Guericke etwas gemildert; aber erst Schinz (Die christliche Gemeinde zu Philippi, Zürich 1833) wies die völlige Unvereinbarkeit derselben mit dem heidenchristlichen Charakter der Gemeinde und allen Aeusserungen des Apostels über sie nach[1]). Die

ihm mit kindlicher Liebe diente und zu jedem Auftrage aufopfernd bereit war (2, 21 f.). Freilich Aristarch und Lukas werden damals kaum mehr bei ihm gewesen sein, da er von ihnen nicht grüsst, und sie schwerlich unter das Urtheil 2, 20 f. gefallen wären.

[1]) Trotzdem ist dieselbe in neuerer Zeit, wo man die Gemeinde nur als überwiegend heidenchristlich bezeichnen wollte (Bleek, Franke, Pfleiderer), aufs Neue aufgetaucht und von dem Bestreiter (Holsten) wie dem Vertheidiger des Briefes (P. Schmidt, vgl. auch Lipsius) wieder der gemischte Charakter der Gemeinde geltend gemacht, deren getheiltes Glaubensbewusstsein noch eine starke Spannung zwischen beiden Parteien erzeugt habe. Nur sucht man diesen Gegensatz jetzt nicht mehr an die angeblichen judaistischen Irrlehrer des 3. Kapitels anzuknüpfen, sondern aus der Betonung des *πάντες* und der völlig missdeuteten *κοινωνία* 1, 5, sowie aus 1, 27. 2, 2 ff. herauszuexegesiren, während Mangold sogar

meisten Neueren haben dagegen nach seinem Vorgange an die Stelle des dogmatischen Gegensatzes eine Gefährdung der Gemeinde durch persönliche Zwistigkeiten gesetzt, welche durch das hochmüthige Rühmen der eigenen Vorzüge und durch eifersüchtiges Schmälern fremder Verdienste hervorgerufen wurden. Allein es ist durchaus unberechtigt, aus der tief psychologischen Begründung der Ermahnung zur christlichen Grundtugend (2, 2 ff.) sofort auf das Vorhandensein der entgegengesetzten Fehler zu schliessen; das so entstehende Bild der Gemeinde widerspricht nicht weniger dem der ganzen Gemeinde gespendeten Lobe, wie das von Schinz bekämpfte, und die Erwähnung eines einzelnen Streites zweier Frauen (4, 2 f.) spricht offenbar nicht dafür, sondern dagegen, dass die ganze Gemeinde an den gleichen Fehlern litt. Ganz undenkbar aber ist nach dem der Gemeinde gespendeten Lobe, dass 3, 18 f. auf sittenlos lebende Namenchristen gehen sollte, die doch nach dem Zusammenhange nur in Philippi gesucht werden könnten.

Gewiss freilich war es nicht nur das Bedürfniss, für die ihm gewordene Gabe zu danken, was den Apostel zu einem Briefe an die Gemeinde bewog. Wenn er den Timotheus senden will, um durch gute Nachrichten über sie erquickt zu werden (2, 19), so muss er trotz allem zu ihrem Lobe Gesagten nicht ohne Sorge um sie gewesen sein. Was aber diese Sorge veranlasste, war ohne Zweifel zunächst die äussere Bedrängniss der Gemeinde durch die ungläubig gebliebenen Volksgenossen[2]). Nicht dass Paulus fürchtete, die Gemeinde werde dadurch zum Abfall sich verleiten lassen; aber es lag wie ein schwerer Druck auf ihr, und die Thatsache, dass ihr Apostel seit Jahren, wie von Gott verlassen, in Ketten und Banden lag, trug nicht wenig dazu bei, denselben immer fühlbarer zu machen. Die rechte Glaubensfreudigkeit ist das Ziel, wohin der für sie erstrebte Fortschritt führen soll (1, 25), immer wieder mahnt Paulus zu der Christenfreude, die alles Murren und alle zweifelnden Gedanken überwindet (2, 14—18), die in Christo als dem einigen Grunde ruht (3, 1) und alle Sorge auf Gott wirft (4, 4 ff.). Aber weil er weiss, dass Eintracht stark macht (1, 27), ermahnt er so nachdrücklich zu der Einmüthigkeit, welche nur durch selbstlose Demuth erhalten wird (2, 2 ff.). Es ist nicht die Liebe, an der es der Gemeinde fehlt, und die er für sie erbittet, sondern das rechte Verständniss für die Art, wie die Liebe fruchtbar wird in ihrer Bethätigung (1, 9 ff.). Es ist nicht irgend ein besonderer Fehler, den er an ihr zu rügen hat; aber in dem Ernste des christlichen Ringens nach

---

ganz zu der älteren Auffassung zurückkehrt, die aber das *πάντες* 1, 3. 7 zur offenbarsten Unwahrheit macht.

[2]) Dass die *ἀντικείμενοι* 1, 28 Juden waren (Holsten, Lipsius, P. Schmidt), oder auch nur zugleich Juden (Pfleiderer), ist doch in keiner Weise angedeutet. Gerade die blühenden makedonischen Gemeinden scheinen in ganz besonderem Maasse sich die Feindschaft ihrer heidnischen Umgebung (2, 15) zugezogen zu haben (vgl. § 17).

dem Heil (2, 12 f.), im steten Vorwärtsstreben nach dem Ziel (3, 15 f.), in der Freude an den schönen Aufgaben, die ihnen die evangelische Verkündigung stellt (4, 8 f.), sollen sie den Geist der Muthlosigkeit, die sie niederdrückt, und die Sorge um die Zukunft unter allen Bedrohungen der Gegenwart überwinden. Das ist der Zweck dieser „epistola de gaudio", wie man sie seit Bengel so oft mit Recht genannt hat.

3. Aus der Zuschrift des Briefes sehen wir, dass die Gemeinde in Philippi bereits Bischöfe und Diakonen hatte; ob von Anfang an, wissen wir nicht. Dass der Apostel den Eingangsgruss ausdrücklich mit an sie richtet (1, 1 f.), hat seinen Grund wohl darin, dass dieselben die Sammlungen der Liebesgabe für Paulus angeregt und durchgeführt hatten. In keinem seiner Briefe spricht Paulus so nachdrücklich seinen Dank gegen Gott, sein Vertrauen zu ihrer weiteren Entwicklung und seine zärtliche Liebe zu den Lesern allen aus, um daran die übliche Fürbitte für sie zu knüpfen (1, 3—11). Sodann beruhigt er sie zunächst über die Sorge, die sie sich um ihn machten. Bisher hat seine Gefangenschaft der Sache des Evangeliums nur reiche Förderung gebracht, die ihm ein beständiger Gegenstand seiner Freude ist (1, 12—18). Der Entscheidung über sein Schicksal sieht er für jeden Fall freudig und zuversichtlich entgegen, vertraut aber fest darauf, dass dieselbe zu ihren Gunsten ausfallen werde (1, 19—26). In ihrer Hand liege es, durch Feststehen im Glaubenskampf nach aussen (1, 27—30) und durch die Eintracht, welche in der selbstverleugnenden Demuth wurzelt, in der ihnen Christus ein Vorbild gegeben hat (2, 1—11), nicht nur ihr eigenes Seelenheil zu fördern, sondern auch seine Freude zu erhöhen und zu theilen (2, 12—18). Auch aus dieser Art, wie er seine Ermahnung einkleidet, erhellt, wie wenig es sich um die Abstellung schwerer Gebrechen der Gemeinde handelt. Um ihnen und sich selbst durch neue Kunde von ihnen eine Erquickung zu bereiten, will er ihnen den Timotheus senden, sobald er den Ausgang seiner Sache absehen kann. Er motivirt, weshalb er gerade ihn für seine Sendung ausgewählt, und verspricht ihm so schnell als möglich in Person zu folgen (2, 19—24). Die Gemeinde war aber auch in grosser Besorgniss wegen ihres Epaphrodit, der, unterwegs erkrankt, sich doch keine Ruhe gegönnt hatte, um den ihm befohlenen Auftrag beim Apostel auszurichten, und dadurch in die äusserste Todesgefahr gerathen war. Nach seiner Genesung scheint ihn solches Heimweh ergriffen zu haben, dass der Apostel lieber den treuen Vertreter seiner Lieblingsgemeinde entbehren, als die Philipper länger in Besorgniss um ihn lassen und seine Sehnsucht nach Hause mit ansehen wollte. Daher schickt er ihn mit dem Briefe zurück, und, indem er es mit der liebenswürdigsten Zartheit so darstellt, als wolle er haupt-

sächlich damit sich selbst aller Sorge entledigen, bereitet er dem Abgesandten, der doch thatsächlich seine Mission nur halb erfüllt hatte, einen guten Empfang (2, 25—30). Nun erst kommt der Apostel zu der Hauptermahnung zur rechten Christenfreude, die doch im Grunde nur die Wiederholung dessen ist, was schon durch alles Bisherige als Grundton hindurchklang (3, 1). Den rechten einigen Grund dieser Freude entwickelt er zunächst im Gegensatz gegen das ungläubige Judenthum, indem er aus seiner eigenen Lebenserfahrung zeigt, wie er die fleischlichen Güter und Vorzüge desselben alle für Schaden geachtet habe um Christi willen und des in ihm gegebenen Heiles (3, 2—11). Damit soll nicht gesagt sein, dass er das Ziel der vollen Aneignung Christi als dieses höchsten Gutes schon erreicht habe, da die christliche Vollkommenheit überhaupt nur in dem steten Streben danach und in der treuen Verwerthung des bereits Erreichten bestehen kann (3, 12—16). Endlich zeigt er an dem Gegenbilde der Feinde des Kreuzes Christi, die in den schandbaren Lüsten der Erde ihre Freude und ihre Ehre suchen, wie wir in Christo auch die Bürgschaft für ein herrliches Hoffnungsziel haben, das selbst unserer Leiblichkeit die höchste Verklärung verheisst (3, 17—4, 1)[1]. Zum Schlusse ermahnt er zwei Frauen, die mit Klemens und seinen übrigen Mitarbeitern sich einst grosse Verdienste um die Mission erworben hatten, zur Eintracht und bittet ihren echten Genossen, ihnen darin beizustehen (4, 2 f.). Alle aber ermahnt er nochmals zur rechten Christenfreude und zu christlichem Tugendstreben (4, 4—9). Dann erst folgt der Dank für die ihm gesandte Gabe, die er zwar nicht bedurfte, derer er sich aber um ihretwillen freut,

---

[1]) Den Uebergang in 3, 1 haben die Ausleger so wenig verstanden, dass man darin eine Anspielung auf früher geschriebene Briefe fand (vgl. noch Bleek, Hilgenfeld, Mangold, Holsten, P. Schmidt) oder gar, wie Heinrichs und Paulus (Heidelberger Jahrb. 1812, 7), hier den Beginn eines neuen Briefes sah (vgl. Krause, an ep. ad Phil. in duas ep. discerp. sit? Regiom. 1811). Ewald hielt 3, 1—4, 1 und 4, 2 ff. für zwei verschiedene Nachträge, und Hausrath zertheilte unseren Brief gar in zwei verschiedene Briefe, von denen Kap. 3. 4 früher geschrieben sei, als Kap. 1. 2. Aehnliche Theilungshypothesen bei Weisse (Krit. der paul. Briefe 1867), Völter (Theol. Thydscrift 1892), C. Clemen (Die Einheitlichkeit der paul. Br. 1894, 7). Dass die erste Hälfte von Kap. 3 nicht judenchristliche Gegner, die man bald in Philippi (vgl. Nr. 2), bald gar in Rom sucht (vgl. Nr. 1, not. 2), sondern das Judenthum im Auge hat, wird von Hökstra, Holsten, Lipsius, P. Schmidt anerkannt, obgleich es Mangold wieder bestreitet; in der zweiten Hälfte dagegen findet man immer noch bald Judenchristen, bald sittenlos lebende Namenchristen. Aber die Feinde des Kreuzes Christi, die mit schandbarem Sinnengenuss Abgötterei treiben, können nur Heiden sein (vgl. die Bezeichnung als unreine Hunde v. 2), von denen einst Paulus immer noch gehofft hatte, dass sie für das Christenthum gewonnen werden können, die er aber jetzt mit tiefem Schmerz nur noch als bereits dem Verderben verfallen bezeichnen kann. Ein Grundfehler der Exegese liegt eben darin, dass man v. 2 als Warnung fasst und auf dieselben Leute bezieht, während der Wortlaut zwingt, an verschiedene zu denken, an denen Paulus den Gegensatz des χαίρειν ἐν κυρίῳ exemplifiziren will.

weil sie sich darin selbst treu geblieben sind und den Lohn dafür empfangen werden, den er ihnen von Gott her verheisst (4, 10—20). Er entbietet dann durch die Gemeindevorsteher, denen der Brief eingehändigt wurde, wie 1. Thess. 5, 26, jedem Einzelnen seinen Gruss, grüsst von seiner näheren Umgebung, wie von der ganzen Römergemeinde, besonders den Angehörigen des kaiserlichen Hauses, und schliesst mit dem Segenswunsch (4, 21—23).

4. Nachdem Schrader mit der Anzweiflung des Abschnittes 3, 1—4, 9 vorangegangen, hat die Tübinger Schule den Philipperbrief mit den anderen Gefangenschaftsbriefen für unecht erklärt. Nach Baur sollte auch er sich im Kreise gnostischer Ideen und Ausdrücke bewegen und insbesondere 2, 6 nur in einer Beziehung auf die Geschichte der valentinianischen Sophia seine Erklärung finden[1]). Nach einer hingeworfenen Andeutung Baur's aber verwandelte Schwegler sogar die beiden Frauen 4, 2 f. in die beiden getrennten christlichen Parteien (vgl. auch Holsten), die Paulus unter Anrufung seines *σύζυγος*, d. h. des Petrus, zur Eintracht ermahnt, welchen Gedanken dann Volkmar (Theol. Jahrb. 1856. 1857) noch phantastischer ausspann. Dieser Kritik traten sofort ausser Ernesti (s. not. 1) Lünemann (Pli ad Philipp. ep. Gott. 1847), B. Brückner (ep. ad Phil. Lips. 1848), Grimm (im Theol. Literaturbl. 1850. 51) und besonders Weiss in s. Kommentar 1859 entgegen; und nachdem die Echtheit des Briefes selbst von Hilgenfeld nachdrücklich vertheidigt war, bekannte sich die neuere kritische Schule (Hausrath, Holtzmann, Schenkel, Weizsäcker, Mangold, Pfleiderer, vgl. noch Weiffenbach, zur Ausleg. v. Phil. 2, 5—11. Leipz. 1884 u. A.) zu derselben, und der Philipperbrief konnte längere Zeit als eine von der Kritik aufgegebene Position gelten.

In der That begreift man schwer, wie ein Brief, der so wenig eigentlich Lehrhaftes enthält und für dessen Unterschiebung sich so gar kein Zweck absehen lässt, untergeschoben sein sollte. Die rein persönlichen Herzensergiessungen des Apostels über seine Gefühle gegen die Philipper, über seine Stimmungen und Aussichten in der Gefangenschaft schienen doch einer solchen

---

[1]) Vgl. darüber seinen Streit mit Ernesti (Stud. u. Krit. 1848, 4. 1851, 3) in den Theol. Jahrb. 1849, 4. 1852, 2. Baur vermochte den Brief, der allerdings den Charakter der grossen Lehr- und Streitbriefe durchaus nicht trägt, schlechterdings nicht zu würdigen, er fand überall monotone Wiederholungen, Mangel an Zusammenhang, Gedankenarmuth, matte Nachbildungen der älteren Briefe, tendenziöse Hervorhebung der Person des Apostels, und vor Allem keine recht motivirte Veranlassung. Um eine konziliatorische Tendenz nachzuweisen, identifizirte er den 4, 3 erwähnten Philipper Klemens mit dem Petrusschüler der Klemenssage, den er in 4, 22 angedeutet fand, während Schwegler dieselbe in den Urtheilen über die römischen Judenchristen (1, 15 ff. 3, 2 ff.) suchte. Planck und Köstlin (Theolog. Jahrb. 1847. 50) suchten nachzuweisen, dass die Rechtfertigungslehre des Briefes sowie seine Stellung zur Gesetzesökonomie nicht mehr die genuin paulinische sei, und die Andeutungen Baur's über diesen Punkt weiterzuführen.

Annahme aufs Aeusserste zu widerstreben; insbesondere schien es undenkbar, dass ein Pseudonymus dem Apostel die Erwartung seiner Befreiung in den Mund gelegt haben sollte, die doch nach der Annahme der Kritik thatsächlich nicht erfüllt war. Was sollten die Erörterungen über die Sendung des Timotheus, die dazu alle anderen Mitarbeiter des Apostels in unerhörter Weise zu verurtheilen schienen, sowie die über die Rücksendung des Epaphrodit, zumal dieselben so ganz konkrete Details voraussetzen, zu deren Erdichtung unmöglich ein Motiv vorhanden sein konnte? Unbegreiflich blieb die leidenschaftliche, alles Maass und alle Billigkeit überschreitende Polemik gegen die angeblichen Judenchristen in Kap. 3, die dann jedenfalls die eigentliche Pointe der Komposition sein musste, und die doch mit dem irenischen Zweck der ganzen Komposition im grellsten Widerspruch stand. Die Personalien des Schlusses aber (4, 2 f. 22) konnten für ein pseudonymes Produkt nur durch eine Exegese verwerthet werden, die man kaum ernstlich nehmen durfte; die immer wiederkehrenden Ermahnungen zur Christenfreude, in denen Baur richtig den Grundton und Grundgedanken des Briefes sah, waren für eine pseudonyme Komposition doch gar zu harmlos, und die Erfindung der Geldsendung als Anlass derselben, in deren Besprechung sich der Pseudonymus noch dazu in Widerspruch mit offenbaren Thatsachen der echten Paulusbriefe gesetzt haben sollte, zu ungeschickt.

5. Dennoch wurde die Bestreitung des Briefes nach der neuen Anregung der Frage durch Hitzig (Zur Krit. d. paul. Briefe. Leipz. 1870), Hinsch (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 1) und Hökstra (Theolog. Thydscrift 1875) mit ganz neuen Mitteln und ganz neuen Resultaten wieder aufgenommen von Holsten (Jahrb. f. protest. Theol. 1875, 3. 1876, 1. 2). Er gab die Hineindeutung gnostischer Ideen ebenso auf, wie seine Verpflanzung unter die Unionsbestrebungen des zweiten Jahrhunderts. Ein Unionspauliner des 1. Jahrh., näher an 70 als an 90, hat hier die von Paulus bereits im Römerbriefe begonnene Versöhnungspolitik noch einen Schritt weitergeführt, um die innere Einheit der gemischten Gemeinde Philippi's herzustellen durch die einigende Macht der Liebe und die Einheit des religiösen Bewusstseins von der wahren Gerechtigkeit, um das zagende Gemüth der Gemeinde mit neuer froher Thatkraft zu durchdringen und mit neuer Liebe an den Apostel zu fesseln (vgl. noch Kneucker, die Anfänge des röm. Christenthums 1881)[1]. Gegen ihn hat in überaus schroffer

[1]) Durch die scharfsinnigste Analyse des Lehrgehalts, hauptsächlich in der Richtung der Planck-Köstlin'schen Kritik, und durch die minutiöseste Prüfung des Sprachstoffs und Stils hat Holsten zu erweisen gesucht, dass dieselben Unpaulinisches, ja Widerpaulinisches enthalten. Dass der Verf. für Paulus auf den Namen eines Apostels verzichtet und sich mit dem Titel eines *λειτουργός* begnügt, dass in der Adresse die paulinischen *διάκονοι* mit den judenchristlichen *ἐπίσκοποι* verbunden werden, dass in der Danksagung für das Geschenk kein wirklicher Dank gesagt, sondern der Charakter des Paulus vertheidigt und das Verhältniss der Philipper zu Paulus nicht mehr geschichtlich richtig aufgefasst wird, ist ihm für die nachapostolische Abfassung entscheidend. Alles, was Paulus von seiner Lage und Stimmung in der Gefangenschaft, von seinen Wünschen und Hoffnungen er-

Abwehr aufs Neue P. Schmidt (Neutestamentliche Hyperkritik. Berlin 1880) die Echtheit des Briefes vertheidigt (vgl. noch Lipsius, Jülicher, im Wesentlichen auch W. Brückner), in vielem Einzelnen seine Gründe treffend widerlegend, aber im Grunde über seine Auffassung der geschichtlichen Voraussetzungen des Briefes nicht hinausführend. Es wird auch in der That in umfassenderem Maasse, als Schmidt zugestehen will, Holsten zugegeben werden müssen, dass ein gewisser Unterschied von dem Paulinismus der älteren Briefe in unserem Briefe hervortritt, namentlich, wenn man jenen so dialektisch zugespitzt und so doktrinär auffasst, wie vielfach geschieht. Dasselbe gilt aber von der Sprache des Briefes, die zweifellos manches Eigenthümliche hat[2]). Gewiss haben die neueren Untersuchungen die Echtheit des Philipperbriefes neu bewährt; aber diese Einsicht muss weiter führen, wenn sie nicht immer aufs Neue wankend gemacht werden soll.

6. Wenn die Apostelgeschichte sagt, Paulus sei volle zwei Jahre in Rom geblieben (28, 30), und doch anerkanntermaassen nicht etwa am Schlusse dieser zwei Jahre geschrieben sein kann, was auch in ihrer Angabe ganz anders sich ausprägen würde, so folgt daraus unwiderleglich, dass nach dem Ende dieser zwei Jahre in dem Schicksal des Apostels eine entscheidende Wendung eingetreten ist; ob dies aber sein Tod oder

---

zählt, was er von Timotheus und Epaphrodit, von der Sendung des Geschenkes an ihn sagt, beruht nach Holsten auf treuer Ueberlieferung, die heftige Polemik gegen das Judenthum (3, 2) auf dem Eindruck der Katastrophe des Jahres 62, in welcher Jakobus der Gerechte den Tod fand. Freilich hat Holsten die von ihm selbst angeregte Frage, wie man zu einer Zeit, wo in Philippi noch zahlreiche Gemeindeglieder (darunter wohl selbst Epaphrodit) lebten, welche die paulinische Zeit miterlebt hatten und wussten, dass der grosse Apostel todt war, einen in seinem Namen an sie kommenden Brief als echt annehmen konnte, wohl bei Seite schieben, aber nicht lösen können.

[2]) Wenn auch nicht an dem Punkte, wo es Holsten sucht, geht die Christologie des Philipperbriefes über die der älteren Briefe hinaus; es tritt die strengere Lehrform dieser, in der allerdings ein Ausspruch wie 3, 6 unmöglich wäre, zurück, und das Bestreben, die Heilslehre in engere Verbindung mit der praktischen Lebensgestaltung zu bringen, ja hie und da geradezu eine ethisirende Richtung hervor. Trotz des geringen Lehrgehalts des Briefes fehlt es nicht an Betonung der Erkenntniss (1, 9. 3, 8. 10), obwohl ihr meist eine praktische Wendung gegeben wird, und in Stellen, wie 2, 10. 3, 20 f. klingt die kosmische Bedeutung Christi und des Heilswerkes deutlich genug an. Ja selbst die so stark betonte Mahnung zur Einigkeit und der Rückblick auf Judenthum und Heidenthum in Kap. 3 erinnert an den Epheserbrief. In alledem kann man den Philipperbrief nicht von den anderen Gefangenschaftsbriefen lostrennen. So lange man nicht überhaupt darauf verzichtet, die Lehrsprache der vier grossen Briefe zum Maassstabe des Paulinischen zu machen, bleibt es inkonsequent, den Philipperbrief allein in dieser Beziehung milder zu beurtheilen, da es naturgemäss ist, dass in den Briefen mit reicherem Lehrgehalt jene Verschiedenheit stärker ins Auge fällt. Selbst Einwände, wie die vom Fehlen des Aposteltitels und dem Auftreten der ἐπίσκοποι hergenommenen, bleiben auf dem Standpunkt der neueren Kritik unüberwindlich.

seine Befreiung gewesen sei, darüber fehlt uns jede Andeutung, und das Abbrechen des Verf.'s bedarf in jedem Falle einer Erklärung aus dem Zweck seiner Komposition[1]). Geschichtlich steht soviel fest, dass, selbst wenn man die Ankunft des Paulus in Rom so spät wie irgend möglich d. h. in den Frühling 62 setzt (§ 25, 7. not. 2), die zwei Jahre immer noch vor dem Ausbruch der Verfolgung nach dem Brande Roms im Sommer 64 verflossen waren, und Paulus also eben so gut durch seine Befreiung dieser Katastrophe entgangen sein, wie in ihr seinen Tod gefunden haben kann. In der Stelle des Dionysius v. Korinth (bei Euseb. h. e. 2, 25) liegt nicht, dass Paulus mit Petrus zusammen nach Rom gekommen, und dass beide gemeinschaftlich den Märtyrertod gestorben seien, was denselben ja allerdings in eine spätere Zeit verlegen würde; und wenn es darin läge, so ist von dem rhetorischen Pathos dieser Stelle jedenfalls soviel abzuziehen, dass sie gewiss nicht als geschichtliches Zeugniss genommen werden kann. Das *κατὰ τὸν καιρόν* geht nur auf die neronische Zeit, in die auch Tertullian den Tod der beiden Apostel versetzt (scorp. 15)[2]). Aber wenn etwas Wahres an der Ueberlieferung ist, dass Petrus gekreuzigt und Paulus enthauptet wurde (de praescr. haer. 36), so weist das sicher nicht auf die Greuel des Jahres 64, in welchen den Paulus sein römisches Bürgerrecht gewiss nicht vor dem Sklaventode geschützt hätte; und schon Irenäus adv. haer. III, 1, 1 denkt die Wirksamkeit und den Tod beider Apostel in Rom wesentlich gleichzeitig, was doch schwerlich in der uns bekannten Gefangenschaft stattgefunden haben kann.

---

[1]) Allerdings scheint es nach 20, 25, als ob der Verf. von einer Rückkehr des Apostels in sein früheres Missionsgebiet und daher von seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft nichts gewusst hat, da, selbst wenn man den Ohrenzeugen die Abschiedsrede in Milet referiren lässt, die Wiedergabe derselben jedenfalls frei genug zu denken ist, um eine Milderung des Ausdrucks zu gestatten, falls der Verfasser wusste, dass die Erwartung des Paulus sich nicht erfüllt habe. Allein die schon wegen der Abschiedsszene 20, 37 f. so bestimmt gefasste Ahnung des Apostels hat sich ja nach der Vorstellung des Erzählers, der offenbar an seinen Märtyrertod in Jerusalem denkt (20, 22 ff. 21, 13), immer nicht erfüllt; und fasst man sie als eine nothwendig sich erfüllende Weissagung, so steht damit jedenfalls Phil. 1, 25 in unlösbarem Widerspruch. Wer den Philipperbrief für unecht hält, muss entweder mit Hinsch annehmen, dass sich in ihm bereits die Vorstellung von einer Befreiung aus der römischen Gefangenschaft ausprägt, oder mit Holsten, dass man auch nach dem Tode des Apostels ihm solche von ihm überlieferte, obwohl nicht erfüllte Ahnungen in den Mund legen konnte, d. h. dass auch Act. 20, 25 an sich gegen eine Befreiung aus der römischen Gefangenschaft nichts beweist.

[2]) Aus der Art, wie Clemens ad Cor. 6, 1 von dem Martyrium des Petrus und Paulus zu den Märtyrern der neronischen Verfolgung übergeht (*τούτοις τοῖς ἀνδράσιν — συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν*) folgt keineswegs, wie Hilgenfeld, Seyerlen u. A. annehmen, dass er auch jene in der neronischen Verfolgung umgekommen denkt. Dass beide Apostel in Rom den Märtyrertod gestorben sind, wissen wir aus Cajus v. Rom (bei Euseb. h. e. 2, 25), der noch ihre Grabdenkmäler oder ihre Marterstätten zeigen zu können meint.

Liesse sich freilich nachweisen, dass Paulus die von ihm einst projektirte spanische Reise wirklich gemacht hat, so wäre natürlich die Annahme einer Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft nothwendig. Aber die stark rhetorisch gefärbte Stelle des Clemens v. Rom, nach welcher Paulus ein Herold geworden im Aufgang und Niedergang und die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hat (ad Cor. 5: *καὶ ἐπὶ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου*), kann das schlechterdings nicht beweisen[3]. Dass der muratorische Kanon eine spanische Reise des Apostels vorauszusetzen scheint, beruht ebenso wie die bei den Kirchenvätern seit dem 4. Jahrh. gangbare Vorstellung von einer solchen lediglich auf Röm. 15, 24. 28; die Aeusserung des Origenes aber, die sie auszuschliessen scheint (bei Euseb. h. e. 3, 1), geht nach ihrem Wortlaut einfach auf Röm. 15, 19 zurück. Thatsache ist, dass wir keine geschichtliche Spur von paulinischen Gemeindegründungen in Spanien haben und dadurch diese spanische Reise höchst unwahrscheinlich wird; aber da Paulus schon während der römischen Gefangenschaft nur noch an eine Rückkehr in sein altes Missionsgebiet denkt (Phil. 1, 25 f. 2, 24) und demnach diese Reise (wenigstens vorläufig) aufgegeben zu haben scheint, ist die Wahrscheinlichkeit, dass es zu ihr nie gekommen, noch durchaus nicht präjudizirlich für die Annahme seines Märtyrertodes in der uns bekannten römischen Gefangenschaft.

7. Erst Eusebius will eine Kunde davon haben (*λόγος ἔχει*), dass Paulus aus der ersten Gefangenschaft frei geworden sei, seine Verkündigung fortgesetzt und in einer zweiten Gefangenschaft unter Nero den Märtyrertod erlitten habe (h. e. 2, 22). In diese Gefangenschaft verlegt er den zweiten Timotheusbrief, in welchem Paulus seiner früheren Apologie und seiner Errettung aus dem Löwenrachen (2. Tim. 4, 16 f.), d. h. nach seiner (ohne Zweifel falschen) Deutung seiner Befreiung aus der ersten Gefangenschaft gedenke. Lukas, der damals allein bei ihm war (4, 11), sei bei der ersten Apologie nicht zugegen gewesen (4, 16) und habe also auch den günstigen Ausgang der ersten Gefangenschaft nicht erzählen können. Dieser sei aber auch darum wahrscheinlich, weil Nero in der ersten Zeit seiner Regierung noch milder gesinnt gewesen und erst später grausamer geworden sei. Es ist aus diesen exegetischen und geschichtlichen Erwägungen klar, dass die Befreiung aus der ersten Gefangenschaft auch dem Eusebius nicht eine einfache geschichtliche Ueberlieferung, sondern eine überlieferte Annahme war, die er noch auf alle Weise stützen zu

---

[3]) Ohne sich auf künstliche Erklärungen des *τέρμα τ. δύσ.* einlassen zu dürfen muss man zugestehen, dass die Beziehung auf die äusserste Westgrenze des orbis terrarum vom römischen Standpunkte aus d. h. auf Spanien zwar möglich ist, dass aber ebenso gut das dem Apostel im Westen gesteckte Ziel (vgl. Schenkel, Stud. u. Krit 1841, 1) gemeint sein kann. Die eigenthümliche Verbindung aber, in welche das Hingelangen an dieses Ziel mit seiner *μαρτυρία* vor den Weltherrschern gesetzt und durch beides sein Abschied von der Welt charakterisirt wird (vgl. das *οὕτως*), spricht entschieden dafür, dass Rom als dieses *τέρμα* gedacht ist.

müssen glaubte. Die Späteren haben von Hieronymus an (de vir. ill. 5), der noch das Todesjahr des Paulus hinzufügte und ihn an einem Tage mit Petrus gestorben sein liess, dieselbe einfach nachgesprochen[1]). So wird es dabei bleiben, dass eine Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft sich mit sicheren geschichtlichen Gründen weder beweisen noch bestreiten lässt. Darin aber hat Eusebius ganz recht gesehen, so verfehlt auch sein exegetischer Beweis dafür ausgefallen ist, dass, wenn die Pastoralbriefe echt sind, woran er durchaus nicht zweifelte, und was er keineswegs erst durch die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft sicherstellen wollte, wie man es oft darstellt, sie ein Beweis dafür sind, dass Paulus aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft befreit und erst in einer zweiten den Märtyrertod gestorben ist.

Die Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft ist noch von Kirchenhistorikern, wie Flacius, Clericus, Tillemont, Fabricius, Mosheim, Neander, Gieseler festgehalten und vertheidigt worden, unter den Isagogikern von Michaelis, Hänlein, Bertholdt, Hug, Schott, Guericke, Credner, Neudecker, Ewald, Bleek, L. Schulze und besonders von den Exegeten der Pastoralbriefe bis auf Hofmann herab. Neuerdings hat sie Spitta vertheidigt (Zur Gesch. u. Lit. des Urchristenth. Gött. 1893. Bd. I, 1). Dagegen ist dieselbe von Hammond, Lightfoot, Cave, Petavius, Lardner, und noch neuerdings von Hemsen, Schrader, Niedner bestritten worden, ferner in den Einleitungen von Schmidt, Eichhorn, de Wette und im Interesse der Bestreitung der Pastoralbriefe von der gesammten Tübinger, sowie der neueren kritischen Schule. Aber selbst unter den Vertheidigern der Pastoralbriefe haben sie Wieseler, Thiersch, Ebrard, Schaff, Reuss, Otto, Knoke u. A. aufgegeben. Dagegen wollte Köhler sogar eine dritte und vierte römische Gefangenschaft annehmen.

§ 27. Die Pastoralbriefe.

1. Der erste Brief an Timotheus setzt voraus, dass Paulus kürzlich in Ephesus gewesen war. Er hat während seines kurzen Aufenthaltes daselbst manches beobachtet, was dringend Abstellung erheischte. Insbesondere war dort eine neue Lehrweise aufgekommen, die dem Apostel

[1]) Die römische Kirche setzt den Tod des Paulus in das Jahr 67, aber erst Gelasius erklärte es für Ketzerei, anzunehmen, dass nicht beide Apostel an demselben Tage gestorben seien. Was man von aprioristischen Gründen gegen eine zweite Gefangenschaft eingewandt hat, ist völlig unerheblich, da keineswegs erhellt, dass seine Lage in derselben nach dem 2. Timotheusbriefe eine unbedingt gleiche gewesen ist, wie nach dem Philipperbrief in der ersten. Aber auch wenn dies der Fall wäre, so wissen wir ja schlechterdings nichts über die Verhältnisse, unter denen er aufs Neue in Gefangenschaft gerathen ist, und können daher nicht absehen, wie weit er in derselben noch irgend welche Vergünstigungen genossen haben kann. Auch zeigt der zweite Timotheusbrief von dergleichen nichts Anderes, als dass er von Freunden besucht werden (1, 16f. 4, 9. 11 f.) und mit Freunden korrespondiren durfte.

überaus ungesund und bedenklich erschien. Sein Versuch, dieselbe in seiner energischen, kurz angebundenen Weise (vgl. § 18, 1) zu bekämpfen, hatte nur heftigen Widerspruch hervorgerufen, man hatte sich im Wortgefecht erhitzt, die Angegriffenen waren in ihrer Vertheidigung zu immer thörichteren Behauptungen und immer zuchtloserem Widerstande gegen die apostolische Autorität fortgeschritten, und Paulus hatte gegen zwei von ihnen die schärfste Strafe aussprechen müssen (1, 19 f.)[1]). Da riefen ihn dringende Geschäfte nach Makedonien, und er beauftragte den Timotheus, der damals in seiner Begleitung war, in Ephesus zu bleiben und den dortigen Lehrverirrungen entgegenzuwirken (1, 3). Er hoffte, bald genug selbst zurückzukehren und die dortigen Angelegenheiten vollends zu ordnen. Allein unerwartet verzögerte sich seine Rückkehr, und obwohl er immer noch dieselbe beschleunigen zu können hoffte, so konnte sie sich doch ebenso gut auch noch länger verzögern (3, 14 f.). Daher hielt er es für nöthig, an Timotheus zu schreiben, um ihm für den ihm ertheilten Auftrag nähere Instruktionen zu geben und für den Fall, dass Timotheus noch länger in Ephesus seine Stelle vertreten müsse, ihn mit Anweisungen für seine dortige Lehrthätigkeit und Amtswirksamkeit zu versehen (4, 13). Naturgemäss geht er nach dem Eingangsgruss (1, 1 f.) zunächst auf den seinem Gehülfen bereits früher ertheilten Auftrag ein, indem er denselben den Lehrverirrungen der Zeit gegenüber (1, 3—10) auf den Kern der christlichen Heilswahrheit verweist, wie sie ihm in der eigenen Lebenserfahrung aufgegangen war (1, 11—17), und dem Timotheus mit Verweisung auf den traurigen Ausgang, den es mit Hymenäus und Alexander genommen, die Bekämpfung jener Verirrungen ans Herz legt (1, 18 ff.). Er bespricht sodann einige Punkte der Gottesdienstordnung, die ihm der Regelung bedürftig schienen, insbesondere den Inhalt der Gemeindegebete (2, 1—7), sowie das Verhalten der Männer und Frauen bei denselben (2, 8 ff.); auch verbietet er, wie in Korinth, bestimmt das öffentliche Auftreten der Frauen im Gottesdienst (2, 11—15). Sodann soll

---

[1]) Es war die Uebergabe an den Satan, welche er einst gegen den Blutschänder in Korinth intendirt (1. Kor. 5, 5), und welche er jetzt wirklich über Hymenäus und Alexander verhängt hatte, weil sie seine Person und damit die ihm vom Herrn verliehene Autorität gelästert hatten. Ersterer gehörte nach 2. Tim. 2, 16 ff. mit einem gewissen Philetus zu denen, deren profanes Gerede durch den Versuch ihrer Bestreitung nur zu immer gottloseren Behauptungen fortgetrieben war; ob der zweite jener Schmied Alexander war, der ihm später bei seinem Prozesse in Rom sehr geschadet hat (2. Tim. 4, 14 f.), ob er gar mit dem Act. 19, 33 erwähnten Alexander (§ 20, 7) irgend etwas zu thun hat, ist ganz ungewiss. Keinesfalls setzt die Art, wie beide im zweiten Briefe erwähnt werden, voraus, dass derselbe früher geschrieben sein müsse, wie unser erster. Dass Paulus in Ephesus gewesen, bestreitet Hofm. offenbar nur wegen der von ihm Act. 20, 25 ausgesprochenen Erwartung.

Timotheus darauf achten, dass bei Besetzung der Gemeindeämter vor Allem auf völlige Tadellosigkeit im sittlichen und Bewährung im häuslichen Leben gesehen werde (3, 1—13). Der zweite Haupttheil des Briefes geht dann auf die Lehrwirksamkeit des Timotheus überhaupt ein, in welcher derselbe den Apostel, falls seine Rückkehr sich noch länger verzögern sollte, ersetzen soll (3, 14—16). Wenn Paulus dabei von der für die Zukunft drohenden Gefahr asketischer Verirrungen ausgeht (4, 1—5), so geschieht es, weil er gewissen asketischen Neigungen des Schülers (vgl. 5, 23) von vorn herein entgegentreten will (4, 6—11); andrerseits muss derselbe wegen seiner natürlichen Schüchternheit ermahnt werden, im Vertrauen auf die ihm verliehene Gabe die Vertretung des Apostels freudig und eifrig zu übernehmen (4, 12—16)[2]. Es ist ganz die freie Gedankenbewegung eines Briefes, wenn Paulus im Begriff, ihm Anweisungen für sein Verhalten den verschiedenen Altersklassen der Gemeinde gegenüber zu geben (5, 1 f.), ausführlich bei einem speziellen Punkte verweilt, der ihm in Ephesus der Regelung zu bedürfen schien, nämlich bei der Verpflegung der Wittwen (5, 3—8) und insbesondere der Anstellung derselben im Gemeindedienst (5, 9—16); wenn ihn dies auf den Anspruch führt, den die durch Lehrthätigkeit sich auszeichnenden Presbyter auf die Gemeindeverpflegung haben (5, 17 f.), und dies wieder auf die Disziplinirung solcher Presbyter, die sich in ihrer Amtsführung etwas zu Schulden kommen lassen, sowie darauf, wie solchen Verfehlungen vorzubeugen sei (5, 19—25); und wenn er dann erst wieder, geleitet durch den Begriff der Ehrung, unter den er die Anweisungen wegen der Wittwen und der Presbyter (5, 3. 17) gestellt hat, zu der Anweisung, wie Timotheus das Verhalten der Sklaven regeln soll, zurückkehrt (6, 1 f.). Der Brief schliesst, wie er begonnen hat, mit Vorschriften über das Verhalten des Timotheus gegenüber den herrschenden Lehrverirrungen. Indem Paulus das Bild derselben zeichnet (6, 3 ff.), kommt er auf die Gefahren des Geizes zu sprechen (6, 6—10), weil der verkehrte Lehreifer in Ephesus vielfach auch aus gewinnsüchtigen Motiven hervorging. Nachdem der

---

[2] Wir wissen freilich nicht, wie alt Timotheus war, als ihn Paulus zu seinem Gehülfen annahm; aber schon aus 1. Kor. 16, 10 f. sehen wir, dass er noch jung genug war, um mit einer gewissen Schüchternheit aufzutreten und Geringschätzung wegen seiner Jugend befürchten zu müssen. Auch 5—6 Jahre später stand sein Alter immer noch im Missverhältniss zu der leitenden Stellung, die er der Gemeinde mit ihren Vorstehern und gereiften Männern gegenüber im Auftrage des Apostels einzunehmen hatte. Dass aber die Mahnungen und Anweisungen unserer Briefe Seitens des etwa doppelt so alten Apostels für sein Alter nicht passen sollen, lässt sich doch erst recht nicht behaupten. Ganz grundlos beschuldigt ihn Hofmann, sich auf die unfruchtbare Schriftgelehrsamkeit der Zeit eingelassen zu haben.

Apostel diesem gegenüber zur eifrigen Uebung der rechten Lehrwirksamkeit ermahnt hat (6, 11—16), führt ihn das eben über den Geiz Gesagte noch nachträglich auf einen Auftrag an die Reichen (6, 17 ff.), und dann erst schliesst er mit kurzer kräftiger Einschärfung des Hauptauftrages, um deswillen Timotheus damals in Ephesus zurückgelassen war, und mit dem Segenswunsch (6, 20 f.).

2. Die im ersten Timotheusbriefe vorausgesetzte Situation lässt sich in dem uns bekannten Leben des Paulus nicht nachweisen. Wir wissen nur von einem Male, wo der Apostel von Ephesus nach Makedonien reiste (Act. 20, 1). Damals aber hatte er den Timotheus nicht zurückgelassen, sondern schon früher über Makedonien (nach Korinth) voraufgesandt (19, 22, vgl. 1. Kor. 4, 17); und, nachdem derselbe zurückgekehrt, befand er sich in Makedonien bei dem Apostel (2. Kor. 1, 1). Wollte man auch annehmen, dass Timotheus einstweilen noch in Ephesus geblieben sei, so plante doch damals Paulus keineswegs, wie in unserem Briefe, eine Rückkehr nach Ephesus, die er den Tim. abwarten heisst, da er ja nach Korinth gehen, daselbst überwintern und von dort aus nach Jerusalem reisen wollte (1. Kor. 16, 3 ff.)[1]). Daher knüpften Andere an den im zweiten Korintherbriefe erwähnten zweiten Besuch des Apostels in Korinth an (§ 19, 1) und liessen den Apostel von Ephesus aus während seines dreijährigen Aufenthaltes daselbst schon einmal über Makedonien dorthin reisen. So nach Mosheim's Vorgang Schrader, Wieseler, Eylau (Zur Chronologie der Pastoralbriefe. Landsberg a. d. W. 1873 u. 1884), der die Reise zwischen 1. u. 2. Kor. Brief verlegt, und Knoke (Kommentar zu d. Past. Briefen. Gött. 1887. 89), der den Apostel gar über Korinth nach Makedonien reisen lässt. Allein jener Besuch in Korinth kann nur ein ganz kurzer gewesen sein, und eine sich auf nicht sicher absehbare Zeit ausdehnende Abwesenheit von Ephesus, wie sie unser Brief voraussetzt, wird durch Act. 20, 31 schlechthin ausgeschlossen, wie auch 20, 29 f. sich keine Spur von bereits früher in Ephesus aufgetretenen Lehrverirrungen zeigt. Unmöglich aber kann Paulus die Abstellung von Missständen, die sich unter seinen eigenen Augen entwickelt hatten, oder die Ordnung von Verhältnissen, in denen er selbst Jahre lang gewirkt hatte, seinem Schüler

[1]) Obwohl man daher nach dem Vorgange Theodoret's früher ohne Weiteres an diesen Zeitpunkt anknüpfte (vgl. Michaelis, Schmidt, Hänlein, Hug, Hemsen, Anger und noch Aberle, Tübinger Quartalschrift 1873, 1), so ist dies doch gänzlich unmöglich. Nur durch die willkürlichste Verdrehung des Wortsinnes von 1, 3 hat Otto (Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe. Leipzig 1860), dem trotzdem wieder Kölling (Der erste Brief Pauli an Tim. Berlin 1882) folgt, herauszubringen gewusst, dass Paulus vielmehr in Ephesus zurückblieb und dem Timotheus die Instruktionen dieses Briefes für die Act. 19, 22 erwähnte Visitationsreise nach Makedonien (und Hellas) mitgab.

während der Zeit einer vorübergehenden Abwesenheit aufgetragen haben. Dazu kommt, dass unser Brief ein längeres Bestehen der Gemeinde und reicher entwickelte Formen des Gemeindelebens voraussetzt, während die Gemeinde sich während des 2—3jährigen Aufenthaltes des Apostels daselbst doch erst gebildet hatte. Alle anderen Kombinationen aber, durch welche man die hier vorausgesetzte Situation zu gewinnen gesucht hat, fordern noch viel willkürlichere Hypothesen oder Verdrehungen des Wortsinnes von 1. Tim. 1, 3[2]).

3. Der zweite Brief an Timotheus zeigt uns den Adressaten immer noch in Ephesus. Paulus ist also nicht, wie er es vorhatte, dorthin zurückgekehrt, vielmehr aufs Neue in Gefangenschaft gerathen und nach Rom transportirt, wo er in Fesseln liegt (1, 16 f., vgl. 1, 8. 2, 9)[1]). Nur dies kann der Grund der tiefen Entmuthigung des Timotheus sein, die 1, 8 vorausgesetzt wird. Schon darum, weil die Kunde davon bereits nach Ephesus gedrungen ist, muss die Gefangenschaft des Apostels von nicht ganz kurzer Dauer gewesen sein. Paulus hat ja bereits mehrere Kleinasiaten, wie Phygelos und Hermogenes, aufgefordert, nach Rom zu kommen und für ihn einzutreten; aber sie haben es, wahrscheinlich aus Furcht, in seine Sache verwickelt zu werden, abgelehnt. Dagegen hat ihn der Epheser Onesiphorus von freien Stücken aufgesucht und ihn in seinen Banden sehr erquickt (1, 15 ff.). Paulus hat seine erste Verantwortung bereits hinter sich, bei der ihm Niemand beigestanden und der Epheser Alexander, vor dem er den Timotheus warnen muss, durch sein Zeugniss wider ihn, das die Worte des Apostels Lügen strafte, ihm sehr geschadet hat (4, 14 ff.). Für diesmal hat ihm der Herr noch wunderbar durchgeholfen (4, 17), aber

---

[2]) Denkt man mit Flacius an die Abreise des Apostels von Ephesus Act. 18, 21, so muss man sich mit Märcker (Die Stellung der drei Pastoralb. im Leben d. P. Meiningen 1861 u. Progr. v. 1871) entschliessen, das *εἰς Μακεδονίαν* zu streichen. Denkt man nach Grotius mit Bertholdt an die Zeit von Act. 20, 3 ff., so muss man gegen die Angabe des v. 4 den Tim. von der Reisegesellschaft trennen oder gar mit Matthies u. Beck (Komm. von 1840. 1879) das *πορευόμενος* auf Tim. beziehen, und gewinnt doch nichts, da damals Paulus eben nicht nach Ephesus zurückzukehren beabsichtigte (vgl. Act. 20, 16). Dasselbe gilt gegen Schneckenburger und Böttger, die *προσμεῖναι* in *προσμείνας* verwandeln und den Brief auf irgend eine Station der Reise nach Jerusalem verlegen wollten. Nach Paulus, der in der Verdrehung von 1, 3 Otto die Wege bahnte, soll der Brief sogar in der Gefangenschaft zu Caesarea geschrieben sein.

[1]) Hienach kann davon keine Rede sein, den Brief nach Caesarea zu versetzen, wie Thiersch und Böttger wollten. Auch die römischen Namen 4, 21 sprechen für Rom. Dass der Adressat in Ephesus ist, lässt sich zwar nicht direkt beweisen und ist von Spitta (Stud. u. Krit. 1878, 4), der ihn nach Derbe versetzt, bezweifelt worden. Aber da Onesiphorus seine dem Tim. wohlbekannten Dienste in Ephesus geleistet hatte, und dieser sein Haus grüssen soll (1, 18, vgl. 4, 19), da der Hymenäus aus 1. Tim. 1, 20 erwähnt (2, 17), Aquila und Priskilla, die unseres Wissens in Ephesus wohnten (1. Kor. 16, 19), gegrüsst werden (4, 19), so ist dies das einzig Wahrscheinliche, und 4, 12 spricht durchaus nicht dagegen.

er sieht dem sicheren Märtyrertode entgegen (4, 6—8). Die Nachrichten, die er (wohl durch Onesiphorus) über Timotheus empfangen hat, lauten sehr trübe, derselbe scheint Muth und Freudigkeit zu aller Thätigkeit für die Sache des Evangeliums verloren zu haben (1, 6 f.). Da entschliesst sich Paulus zu einem neuen Brief an ihn. Er beginnt nach dem Eingangsgruss (1, 1 f.) mit Dank gegen Gott für Alles, was er bisher über seinen ungeheuchelten, von Mutter und Grossmutter überkommenen Glauben erfahren hat und weiter zu seiner Freude zu erfahren sich sehnt (1, 3—5), und gründet darauf die Mahnung, Timotheus möge in der Kraft des Geistes Gottes seine Gabe nicht länger unbenutzt lassen, sondern im Vertrauen auf den, der Alles zu unserem Heil gethan hat und darum auch die Kraft dazu verleihen wird, sich nicht seiner und seiner Banden schämen, sondern mit ihm leiden für das Evangelium (1, 6—11). Er verweist darauf, wie er selber sich des Evangeliums nicht geschämt (1, 12—14) und wie im Gegensatz zu so vielen Anderen Onesiphorus seiner Fesseln sich nicht geschämt hat (1, 15—18). Freilich soll Timotheus dafür sorgen, dass er in solchem Kampfe nicht allein stehe, sondern sich treue Mitverkündiger zur Seite stellen, denen wie ihm gilt, dass es im Dienst des Herrn ohne Leiden nicht abgeht (2, 1—7), und dann daran gedenken, wie das Evangelium, für das Paulus leidet, um die Auserwählten zu gleichem Ausharren zu ermuntern, den Auferstandenen verkündigt, der seine treuen Bekenner zum Mitleben mit sich erheben wird (2, 8—13). Daran soll er auch Alle, die mit ihm die Lehrthätigkeit üben wollen, erinnern und ihnen mit ernster Warnung vor unnützen und verderblichen Wortgefechten ein Vorbild rechten Lehrens geben, da das Streiten mit den in die Lehrverirrungen der Zeit Gerathenen sie nur zu immer verkehrteren und immer mehr den Glauben gefährdenden Behauptungen bringt (2, 14—18). Die Zugehörigkeit zu dem unwandelbaren, echten Grundstock der Gemeinde könne man genugsam an dem Eifer der Selbstreinigung und der Selbstbereitung zu einem dem Hausherrn tauglichen Werkzeug erkennen (2, 19—21). Daher soll er die der unreifen Jugend eigene Lust zum Eifern und Streiten fliehen und, wie es dem Knechte Gottes ziemt, die von den Lehrverirrungen der Zeit Berauschten mit Sanftmuth zur Busse und zur Ernüchterung aus ihrem Treiben zu führen suchen (2, 22—26). Wo freilich dieses sichtlich ein Zeichen sittenloser Scheinfrömmigkeit ist, wie sie in der Zukunft immer mehr überhand nehmen wird, und darum keine Aussicht mehr vorhanden ist, ihren bewussten Widerstand gegen die Wahrheit zu brechen, da soll er sich gänzlich von ihnen abwenden (3, 1—9) und nur seinerseits festhalten an der Richtung, die er mit seiner Bekehrung zum Christenthum in der Nachfolge des Apostels, die auch die Leidens-

nachfolge involvirt, eingeschlagen hat (3, 10—13), wozu ihn die empfangene Lehre und die von Kindheit auf ihm bekannte heilige Schrift befähigen kann und wird (3, 14—17). Daran schliesst sich dann die feierliche Hauptermahnung, auf die Paulus von Anfang an (1, 6 ff.) hinauswollte, zu treuer Erfüllung seines Berufes als Verkündiger des Evangeliums auch unter wachsender Abneigung gegen dasselbe, und die zum Schlusse auf seine eigene Freudigkeit Angesichts des ihm bevorstehenden Märtyrertodes hinweist (4, 1—8). Offenbar bildet diese Ermahnung das Testament des Apostels an seinen Timotheus für den Fall, dass derselbe ihn nicht mehr am Leben treffen sollte; aber sein dringender Wunsch ist, denselben noch einmal zu sehen. Daher folgt nun die Aufforderung an Timotheus, schleunig zu ihm zu kommen, die durch Mittheilungen über seine Lage in Rom motivirt (4, 9—18) und nach der Bestellung einiger Grüsse dringend wiederholt wird (4, 19 f.). Den Schluss bilden die Grüsse der römischen Christen und der übliche Segenswunsch (4, 21 f.).

Aus den Personalien am Schlusse (4, 10—13) sehen wir, dass, als Paulus den Brief schrieb, nur Lukas bei ihm war, der aber erst kürzlich angekommen sein kann, da er bei seinem ersten Verhör nicht zugegen war (4, 16). Ueber Demas, den wir in Cäsarea bei ihm fanden (Kol. 4, 14. Philem. 24), klagt er, dass derselbe ihn aus Liebe zur Welt verlassen hat und nach Thessalonich gegangen ist. Titus, der ihn einst nach Jerusalem begleitete (Gal. 2, 1. 3) und ihm in seinen Verhandlungen mit Korinth so wichtige Dienste geleistet hatte (2. Kor. 7—9), war nach Dalmatien gereist, der uns unbekannte Crescens nach Galatien. Offenbar also fühlt sich Paulus vereinsamt und sehnt sich nach seinem Lieblingsschüler. Timotheus aber kann sofort abreisen, weil Paulus bereits den Tychicus zu seiner Ablösung nach Ephesus abgesandt hat. Uebrigens soll er den Markus mitbringen, für den Paulus dringende Aufträge hat, und mit dem er also vollkommen ausgesöhnt zu sein scheint (vgl. schon Kol. 4, 10). Auch soll Timotheus einen Mantel und Bücher mitbringen, die er bei Karpus in Troas gelassen hat. Eigenthümlich ist die Art, wie, von diesen Personalien getrennt, bei Gelegenheit der Grüsse nach Ephesus noch Erast und Trophimus erwähnt werden (4, 20). Da Letzterer ein Epheser war (Act. 20, 4. 21, 29) und Ersterer, mag er nun mit dem korinthischen Stadtverwalter (Röm, 16, 23) identisch sein oder nicht, auch Act. 19, 22 von Ephesus aus entsandt wird, also nahe Beziehungen zu Ephesus hatte, so scheinen beide dem Apostel von Ephesus aus das Geleit gegeben zu haben (vgl. 1. Tim. 1, 3), und die Notiz über sie nur auszudrücken, weshalb sie Paulus nicht grüsst. Er weiss nicht, ob sie dort sind, da Erast in Korinth geblieben ist, und er den Trophimus, der ihn noch weiter begleiten wollte, krank in Milet zurückgelassen hat.

4. Auch dieser Brief kann schon darum nicht aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft herrühren, weil man nicht begreift, wie Timotheus, der doch in Caesarea und Rom bei dem gefesselten Apostel gewesen war (Kol. 1, 1. Phil. 1, 1), nun auf einmal sich seiner Fesseln als Zeichen seiner

Gottverlassenheit geschämt haben soll (2. Tim. 1, 8). Dennoch müssen Alle, die den Apostel in der ersten römischen Gefangenschaft seinen Tod finden lassen (§ 26, 7), an diese denken. Da nun der in unserem Briefe nach Rom beschiedene Timotheus Phil. 1, 1 bei dem Apostel ist, so schien es am nächsten zu liegen, denselben in den Anfang der Gefangenschaft, jedenfalls vor den Philipperbrief zu verlegen, und das haben nach Baronius, Lardner u. A. Schmidt, Matthies, Otto, Reuss, Beck, Knoke wirklich gethan. Allein dazu passt schlechterdings nicht die hier so bestimmt ausgesprochene Todesahnung, die wohl nur Otto wegzuexegesiren gewusst hat, wie sich denn auch im Philipperbrief, in dem sich der Apostel so ganz anders ausspricht, trotz seiner reichlichen Mittheilungen über römische Verhältnisse keine Spur von den in unserem Briefe erwähnten Erlebnissen (1, 15—18. 4, 14—18) findet. Setzt man ihn deshalb mit den meisten Aelteren (vgl. noch Hemsen, Wieseler) an das Ende der Gefangenschaft und nach dem Philipperbriefe, so begreift man wieder nicht, wie Timotheus, der doch erst, wenn die Sache des Apostels entschieden war, nach Philippi gehen sollte, um dem Apostel Nachricht von dort zu bringen (Phil. 2, 19 f. 23), sich jetzt, wo sein Prozess immer noch schwebt, in Ephesus befinden kann. Aber, wie man sich diese Verhältnisse auch durch immer künstlichere Kombinationen zurechtlege, so erhellt doch aus 4, 13. 20, dass Paulus kürzlich in Troas und Milet, wahrscheinlich auch in Korinth gewesen ist, während er keinen dieser Orte auf seiner Deportationsreise (Act. 27) berührt hat. Denkt man aber an die Reise nach Jerusalem, die allerdings von Korinth aus über Troas und Milet ging, so begreift man nicht, wie jetzt nach 4—5 Jahren der Apostel dem Timotheus, der jene Reise mitgemacht, mittheilen kann, dass damals Trophimus, der übrigens mit dem Apostel in Jerusalem war, krank in Milet zurückgeblieben, und warum er sich jetzt erst die damals in Troas gelassenen Sachen kommen lässt[1]).

5. Der Titusbrief setzt voraus, dass Paulus kürzlich in Kreta gewesen, aber keineswegs, dass er daselbst missionirt hat. Christliche Gemeinden müssen daselbst schon längere Zeit bestanden haben, da 1, 6

[1]) Aller kombinatorische Scharfsinn der Apologeten hat noch nicht das Geringste beigebracht, was diese Unmöglichkeiten wirklich entfernt. Dagegen behauptet die Kritik, der Pseudonymus könne allerdings an die Reise nach Jerusalem (Act. 20) gedacht haben und sei sich nur der Schwierigkeiten nicht bewusst geworden, die daraus bei der Versetzung des Briefes in die Act. 28, 30 f. erwähnte Gefangenschaft entstehen. Allein gerade, wenn derselbe seine Kenntniss der Verhältnisse, in die er sich versetzt, nur aus der Apostelgeschichte und den paulin. Briefen schöpfte, musste es ihm doch ein Leichtes sein, reichere und bequemere Anknüpfungspunkte zu finden und so leicht durchschaubare Widersprüche zu vermeiden, zu deren Herbeiführung sich nirgends ein Motiv zeigt.

eine Bewährung im christlichen Familienleben verlangt wird; und da Paulus seinen heidenchristlichen Gehülfen dort zurückliess, um die Gemeindeangelegenheiten nach seinem Sinne zu ordnen (1, 5), sie also zu seinem Missionsgebiet rechnet, so müssen die dortigen Gemeinden wesentlich heidenchristliche gewesen sein, aus der Nationalbevölkerung gewonnen (vgl. 1, 12 f.). Das schliesst natürlich nicht aus, dass es auch bekehrte Juden dort gab, selbst unter den Lehrern der Gemeinde 1, 10)[1]. Paulus hatte bei seinem Besuch auf der Insel dort bedenkliche Lehrverirrungen vorgefunden, und scheint mit seinem Versuche, dieselben durch seine Autorität zu unterdrücken, nur schroffen Widerspruch hervorgerufen zu haben, namentlich bei den judenchristlichen Lehrern (1, 10). Er hielt es daher, weil er fortmusste, für gerathen, den Titus daselbst zurückzulassen, und hoffte durch die den Gemeinden noch fehlende presbyteriale Organisation am besten jene Lehrverirrungen zu überwinden, namentlich, wenn ausser auf Unbescholtenheit und sittliche Bewährung (1, 6 ff.) bei den einzusetzenden Bischöfen auch auf die Befähigung zur Lehre gesehen werde (1, 9). Wir wissen nicht, wie lange es her war, dass er die Insel verlassen hatte, als er an Titus schrieb; denn jedenfalls ist es ganz irrig, anzunehmen, dass er demselben sobald wie möglich schriftliche Instruktionen gesandt haben wird, da er ihm solche ja mündlich bereits gegeben hatte (1, 5). Vielmehr war es ein ganz äusserer Anlass, der ihn zum Schreiben bewog. Der ehemalige jüdische Gesetzeslehrer Zenas und sein alter korinthischer Mitarbeiter Apollos reisten über Kreta, und das Bedürfniss, sie den Gemeinden daselbst zur Weiterbeförderung zu empfehlen (3, 13 f.), benutzte Paulus, um ihnen einen Brief an Titus mitzugeben, in dem er demselben die ihm bei seiner Abreise gegebenen Aufträge einschärfte und näher begründete, auch dem Schüler allerlei neue Anweisungen für seine dortige Wirksamkeit ertheilte. Allerdings wollte er ihn durch Artemas oder Tychicus ablösen lassen und beschied ihn für diesen Fall nach Nikopolis, wo er zu überwintern gedachte (3, 12); aber abgesehen davon, dass

[1]) Nur darf man aus dieser Stelle nicht herauslesen, dass es deren in Kreta besonders viele gab; denn die Stelle sagt nur, es gebe (in Kreta) der ἀντιλέγοντες (v. 9) Viele, und charakterisirt dieselben als unbotmässige Schwätzer und Betrüger, um dann hinzuzufügen, dass besonders die judenchristlichen ἀντιλέγοντες so unbotmässig seien (vgl. Röm. 10, 21), was sehr begreiflich ist, weil nach 1, 14 die dortigen Lehrverirrungen sich auf jüdische Mythen stützten, über welche sie natürlich am besten Bescheid zu wissen glaubten. Dagegen geht 1, 11 auf die kretensischen ἀντιλέγοντες, wie das αὐτῶν und αὐτούς v. 12 f. zeigt, da nur dann der Apostel für ihr betrügerisches und gewinnsüchtiges Treiben sich auf ihren Nationalcharakter berufen und die Mythen, mit denen sie sich befassen, im Gegensatz zu ihnen als jüdische bezeichnen konnte. Wenn man diesen einfachen Sachverhalt durch unklare Exegese verwirrt, sollte man daraus wenigstens nicht ein Merkmal der Unechtheit machen, da nicht abzusehen ist, warum ein Pseudonymus sich durchaus in unklaren Widersprüchen bewegen muss.

Paulus am besten wusste, wie wenig er mit Sicherheit auf die Ausführung solcher weitaussehenden Pläne rechnen konnte, hatte Titus bis dahin immer noch Zeit genug, die Anweisungen des Apostels zu befolgen. Ausführlicher noch als in den Timotheusbriefen begründet Paulus in der Zuschrift aus der Aufgabe seines Apostolats, weshalb er sich mit einem offiziellen Schreiben im Dienste desselben an sein geistliches Kind wendet (1, 1—4), um dann zunächst den ihm gegebenen Auftrag für die Organisation der Gemeinden zu besprechen (1, 5—9) und mit Verweisung auf die in Kreta herrschenden Lehrverirrungen zu motiviren (1, 10—16). Er giebt ihm die Anweisung, wie er die verschiedenen Altersklassen und insbesondere die Sklaven ermahnen soll (2, 1—10) auf Grund der gesunden Heilslehre, deren sittlich fruchtbaren Charakter er ausdrücklich des Näheren entwickelt (2, 11—15). Sodann heisst er ihn, die Gemeinden an das rechte Verhalten gegen die Obrigkeit und die nichtchristliche Welt überhaupt zu erinnern, für das ihre eigene Heilserfahrung ihnen die Norm geben müsse (3, 1—8), und schärft schliesslich noch einmal dem Titus das rechte Verhalten gegen die Lehrverirrungen ein (3, 9 ff.). Die Personalien und Grüsse bilden den Schluss (3, 12—15).

6. Auch die Situation, welche dieser Brief voraussetzt, fügt sich schlechterdings nicht in das uns bekannte Leben des Apostels. Unseres Wissens hat Paulus Kreta nur einmal berührt, und zwar auf seiner Deportationsreise nach Rom (Act. 27, 8—13), aber dieser Zeitpunkt kann nicht Tit. 1, 5 gemeint sein, wie Grotius annahm. Denn die Apostelgeschichte weiss von einer Begrüssung der dortigen Gemeinden nichts, und keinesfalls konnte Paulus als Gefangener die Zustände derselben so genau kennen lernen, wie unser Brief voraussetzt. Auch war damals Titus ja garnicht in seiner Begleitung; und soweit unsere Kenntniss seines folgenden Lebens reicht, war er nie mehr in der Lage, so frei über seinen Aufenthalt zu verfügen, wie er 3, 12 thut, sondern in Fesseln, wovon unser Brief nichts andeutet. Man musste daher, wie schon Schmidt, Schrader und Anger thaten, versuchen, die in der Apostelgeschichte nicht erwähnte Kretareise irgendwie mit dem zweiten Besuch in Korinth zu kombiniren, von dem sie ebenfalls schweigt, und auf den man schon für die im ersten Timotheusbrief vorausgesetzte Situation reflektirt hatte (Nr. 2)[1]. Wie man

[1]) Zwar hat Capellus die Kretareise auf die zweite Missionsreise verlegt und sie von Syrien und Cilicien aus (Act. 15, 41), Michaelis von Korinth aus (18, 1—8) machen lassen, während Andere den Apostel auf der Reise von Korinth nach Ephesus (18, 18 f.), wie Hug, Hemsen, Schott, oder auf der sogen. 3. Missionsreise von Galatien aus (18, 23) Kreta besuchen liessen, wie Credner u. Neudecker. Allein mit Apollos (Tit. 3, 13) ist Paulus unseres Wissens erst während seines mehrjährigen Aufenthaltes zu Ephesus (1. Kor. 16, 12), mit Tychicus erst

dies im Einzelnen im Zusammenhang mit der für den ersten Timotheusbrief gemachten Kombination sich zurechtlegte, ob man den Apostel über Korinth nach Kreta gehen liess, wie Wieseler und Otto, oder umgekehrt die 1. Tim. 1, 3 erwähnte Reise nach Makedonien über Kreta und Korinth gehen liess (vgl. Reuss, Eylau, Knoke), das bleibt sich natürlich ganz gleich. Gewiss ist, dass, wenn man mit jener Reise von Ephesus aus noch einen Besuch in Kreta und wohl gar, wie wegen Tit. 3, 12 fast unvermeidlich, noch eine illyrische Missionsreise mit dem Plan der Ueberwinterung in Nikopolis verband, man in immer grösseres Gedränge geräth mit der Aussage des Apostels, dass er in Ephesus 3 Jahre lang ununterbrochen gewirkt habe (Act. 20, 31). Ebenso gewiss ist, dass Titus, der in Kreta zurückgeblieben sein soll, gegen Ende des ephesinischen Aufenthaltes, also um Pfingsten, beim Apostel war (§ 20, 7), während er doch erst zum Herbste abgelöst werden sollte, und dass Paulus in jenem Jahre nicht in Nikopolis, sondern in Korinth überwintern wollte (1. Kor. 16, 6)[2]).

7. Man mag immerhin zugeben, dass es bei der Lückenhaftigkeit und Ungenauigkeit der Apostelgeschichte nicht an sich unmöglich ist, durch immer neue scharfsinnige Hypothesen endlich die Schwierigkeiten aller bisherigen Kombinationen zu überwinden, so auffallend es freilich bleibt, dass die Apostelgeschichte, die uns doch für alle anderen paulinischen Briefe die nöthigen Anhaltspunkte bietet, nur für diese uns auf reine Hypothesen anweist. Allein auch diese Möglichkeit wird definitiv ausgeschlossen durch die auffallende Verwandtschaft, welche diese Briefe unter sich zeigen und welche mit ihrer Echtheit nur vereinbar ist, wenn sie in relativ grosser Zeitnähe abgefasst sind, während doch der zweite Timotheusbrief, selbst wenn man ihn in die früheste Zeit der römischen Gefangen-

---

Act. 20, 4 in Berührung gekommen, während Titus in keinem dieser Zeitpunkte, soviel wir wissen, bei dem Apostel war; der Plan einer Ueberwinterung in Nikopolis (3, 12) aber lässt sich, selbst wenn man höchst unwahrscheinlicher Weise an das cilicische denkt, nirgends in die uns bekannten Reisen jener Zeit einreihen.

[2]) Die Berufung auf die Aenderung seiner Reisedispositionen hilft nichts, da dieselbe bereist geschehen war, als er den Korinthern dies Versprechen gab (§ 20, 1). So ist denn Blau (De genuina eorum verb. indole, quibus P. ep. ad Tit. scr. praef. 1846) nach Petavius und Hammond mit der Kretareise bis in den makedonischen Aufenthalt des Apostels herabgegangen (Act. 20, 1), wohin aber Titus von Korinth aus zu ihm kam, um sofort wieder dorthin geschickt zu werden (2. Kor. 7. 8), so dass er damals nicht in Kreta gelassen sein kann, abgesehen davon, dass Paulus zu einer Zeit, wo ihn alles nach Korinth trieb, nicht zweimal dort vorübergefahren sein wird. Matthies aber geht nach Baronius u. Lightfoot gar bis in den Winteraufenthalt in Hellas herab (Act. 20, 2), wo Paulus keine Seereise unternehmen und nicht für den folgenden Winter einen Aufenthalt in Nikopolis planen konnte, da er ja nach dem Besuch in Jerusalem sofort seine Romreise antreten wollte.

schaft setzt, durch mehr als drei Jahre von der Zeit getrennt ist, in welcher man frühestens die Situation für die anderen Briefe aufsuchen könnte. Dazu kommt, dass in demselben Maasse, in dem ihre Lehreigenthümlichkeit und Ausdrucksweise mit einander verwandt ist, dieselbe sich von der der älteren Briefe unterscheidet, während doch bei allen jenen Kombinationen der zweite Timotheusbrief in eine solche Nähe mit den anderen Gefangenschaftsbriefen, die beiden anderen gar mit dem Römer- und den Korintherbriefen gerückt werden, dass sich die Verschiedenheit von ihnen ebensowenig erklärt, wie ihre Aehnlichkeit untereinander. Aber auch bei den Lehrverirrungen, wie bei den Bedürfnissen des Gemeindelebens, welche sie voraussetzen, zeigt sich dieselbe Erscheinung. Dieselben finden keinerlei Analogie in den älteren Briefen und sind wieder unter sich so verwandt, dass sie nothwendig über die uns bekannte Lebenszeit des Apostels hinausweisen. Es steht hiernach unbedingt fest, dass, wenn unsere Briefe echt sein sollen, sie nur einer Lebensepoche des Apostels angehören können, die über das uns bekannte Leben desselben hinausliegt. Da wir nun sahen, dass sich eine Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft zwar nicht mit geschichtlichen Gründen beweisen, aber auch nicht bestreiten lässt (§ 26, 7), so bleibt immerhin die Möglichkeit offen, dass unsere Briefe die einzigen uns erhaltenen Denkmäler und Zeugnisse der jenseits derselben liegenden Lebensepoche des Apostels sind. Es wäre freilich ganz aussichtslos, aus diesen Denkmälern nun eine zusammenhängende Lebensgeschichte des Apostels in diesem Zeitraum konstruiren zu wollen, da wir ja schlechterdings nicht wissen, wieweit die in ihnen zufällig berührten Momente derselben dazu das ausreichende Material bieten. Wir wissen nur aus seiner Deportationsreise (Act. 27), wie leicht eine Reise aus dem Occident in den Orient über Kreta führen konnte; und so kann denn schon auf der Reise unmittelbar nach der Befreiung Paulus den Besuch in Kreta gemacht haben, der Tit. 1, 5 vorausgesetzt wird. Wir wissen, dass Paulus in seiner vierjährigen Gefangenschaft die Absicht hatte, die Gemeinden Vorderasiens und Makedoniens wieder aufzusuchen (Philem. v. 22. Phil. 2, 24). Damit stimmt vollkommen, dass er nach 1. Tim. 1, 3 in Ephesus gewesen und nach Makedonien abgereist ist, da ja ein Besuch der phrygischen Gemeinden vor dem in Ephesus keineswegs ausgeschlossen ist. Dass er von Makedonien aus auch Korinth wieder besuchte, und dass die Berührung von Troas und Milet (2. Tim. 4, 13. 20) dieselbe Küstenfahrt voraussetzt, die wir ihn schon einmal in diesen Gewässern machen sahen, hat doch sicher nichts Unwahrscheinliches. Von welcher Station dieser Reise er die Verzögerung seiner Rückkehr nach Ephesus meldete (1. Tim. 3, 14 f.) und nach Kreta hin seine Dispositionen

für den nächsten Winter traf (Tit. 3, 12)[1]), wissen wir so wenig, wie wo und wann und unter welchen Umständen seine neue Verhaftung und Deportation nach Rom alle seine Pläne durchkreuzte. Gewiss ist nur, dass, als der Spätsommer kam, er wieder in Rom Gefangener war und in Timotheus drang, noch vor dem mare clausum dorthin zu kommen (2. Tim. 4, 21).

Die allerdings höchst buntscheckigen und dadurch nur sich gegenseitig entwerthenden Hypothesen, mittelst derer man die Data der Pastoralbriefe zu einem geschlossenen Lebensbilde des Apostels zusammenzufügen suchte, sind ganz werthlos. Nimmt man mit Huther (Komm. 4. Aufl. 1876) an, dass Paulus bereits im Frühjahr 63 entlassen und in der neronischen Verfolgung im Juli 64 umgekommen ist, so bleiben freilich nur fünf Vierteljahre zur Verfügung, aber selbst diese genügen vollkommen, um die wirklich von den Pastoralbriefen gebotenen Data in ihnen unterzubringen, wenn man sich nur nicht mit ihm ganz vergeblich abmüht, auch die Ueberwinterung in Nikopolis, die doch nur ein Plan war, den seine Gefangennehmung höchst wahrscheinlich vereitelte, oder gar die spanische Reise, die Paulus offenbar vorläufig aufgegeben hatte (§ 26, 6), in diesem Zeitraum unterzubringen. Lassen wir aber den Apostel im Frühjahr 64 entlassen und nicht in der Verfolgung des Jahres 64 umgekommen sein, dann bleibt in den noch übrigen vier Jahren des neronischen Regiments Spielraum genug, um selbst noch die spanische Reise, ja auch mit Hofmann noch eine syrische (wegen des von ihm dem Paulus zugeschriebenen und nach Antiochien datirten Hebräerbriefes) in dieser Zeit unterzubringen. Auch dann ist es allerdings nach Phil. 2, 24 sehr unwahrscheinlich, dass er zuerst nach Spanien gegangen sein sollte, wie Guericke und Bleek annehmen; aber ob er dann zuerst in Kreta gewesen, wie Laurent will, oder erst später von Ephesus (resp. Makedonien) aus dort hingekommen, das ist freilich ganz unsicher. Ist ihm noch eine längere Frist vergönnt gewesen, was durchaus nicht unmöglich, so fällt diese vor die Abfassung unserer Briefe, die sich jedenfalls zeitlich ganz nahe liegen. Mag der erste Tim. aber vor oder nach dem Titusbrief geschrieben sein — was bei ihrer Echtheit ganz gleichgültig ist —, keinesfalls schliesst der Plan, in Nikopolis zu überwintern, eine vorherige Rückkehr nach Ephesus, wie er sie dem Timotheus dort in Aussicht stellte, aus[2]).

[1]) Wenn alte Handschriften, Versionen und Väter den 1. Tim.-Brief aus Laodicea datiren, so dachte man dabei, wie Theophylakt zeigt, wohl an den Kol. 4, 16 erwähnten Brief. Andere, wie die Synops. u. Euthal., lassen ihn in Makedonien geschrieben sein. Die Unterschrift des Titusbriefes, die ihn aus Nikopolis datirt, beruht auf einem offenbaren Missverständniss von 3, 12.

[2]) Unter dem Winter, zu dem er den Timotheus nach Rom bescheidet, einen anderen zu verstehen, als den, den er ursprünglich in Nikopolis zubringen wollte, veranlasst nichts. Vielmehr kann die Reise des Titus nach Dalmatien (2. Tim. 4, 10) leicht damit zusammenhängen, dass er den Apostel vergeblich in dem illyrischen Nikopolis, wohin ihn derselbe bestellt (Tit. 3, 12), aufgesucht hatte.

§ 28. Die Eigenthümlichkeiten der Pastoralbriefe.

1. Eigenthümlich ist den Pastoralbriefen zunächst, dass in ihnen gewisse Lehrverirrungen bekämpft werden, von denen wir sonst in den paulinischen Briefen keine Spur finden, die aber in jener Zeit gleichsam in der Luft gelegen haben müssen, da wir sie ebenso in Kreta wie in Ephesus antreffen[1]). Es handelt sich bei denselben, obwohl dies immer wieder ignorirt oder geradezu bestritten wird, nicht um eine eigentliche Irrlehre, welche die Heilswahrheit leugnet oder bestreitet, sondern um ein Lehren fremdartiger Dinge, die mit der Heilswahrheit nichts zu thun haben (1. Tim. 1, 3. 6, 3), um thörichte und anmaassliche Untersuchungen (2. Tim. 2, 23. Tit. 3, 9, vgl. 1. Tim. 1, 4) über Dinge, von welchen man im Grunde nichts weiss und nichts wissen kann (1. Tim. 1, 7. 6, 4), die auch durchaus unnütz und leer an Wahrheitsgehalt sind (Tit. 3, 9), weshalb sie nur zu leerem Gerede (*ματαιολογία* 1. Tim. 1, 6, vgl. Tit. 1, 10), zu profanem d. h. allen wahren religiösen Gehaltes baarem Geschwätz führen (*βέβηλοι κενοφωνίαι* 1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 2, 16)[2]). Als der eigentliche Gegenstand dieser Spekulationen erscheinen immer wieder profane und läppische jüdische Mythen (1. Tim. 4, 7, vgl. 1, 4. 2. Tim. 4. 4. Tit. 1, 14) und endlose Genealogien (1. Tim. 1, 4. Tit. 3, 9), wie sie das A. T. darbot, aus denen man wohl durch Allegorese allerlei geheimnisskrämerische Weisheit zu gewinnen suchte; aber auch die Thora mit ihren Gesetzesbestimmungen muss man in gleicher Weise verwerthet haben, da die Gesetzeslehre und die Gesetzesstreitigkeiten, von denen gelegentlich die Rede ist (1. Tim. 1, 7. Tit. 3, 9), nach dem Kontext über eine rein theoretische Beschäftigung mit

---

[1]) Dass die Irrlehrer des Titusbriefes noch ganz ausserhalb der Gemeinde stehen, wie Credner und Mangold annehmen, oder gar alle Irrlehrer unserer Briefe reine Juden waren, die ihre Theologie mit hellenischer Weisheit vermischten, wie Otto wollte, lässt sich durchaus nicht nachweisen. Ebenso wenig aber lassen sich unter den Erscheinungen, die in den Pastoralbriefen bekämpft werden, ganz heterogene Kategorien unterscheiden, wie nach Thiersch und Hilgenfeld pharisäische Judaisten und spiritualisirende Gnostiker oder unevangelische Engherzigkeit und unchristliche Freigeisterei (vgl. Stirm, Jahrb. für deutsche Th. 1872, 1). Der richtigen Auffassung der Lehrverirrungen haben am meisten Wiesinger (in s. Komm. 1850) und Hofmann vorgearbeitet, obwohl auch letzterer ohne ausreichenden Grund die 2. Tim. 2. 17 f. 3, 6 ff. erwähnten Erscheinungen von den sonst bekämpften Irrlehrern unterscheiden zu müssen meinte.

[2]) Es handelt sich also um ein irregehendes Erkenntnissstreben, das aus einem ungesunden Zustande des religiösen Lebens hervorgeht, wenn der schlichte Wahrheitssinn, der einfältige Herzensglauben verloren gegangen ist (1. Tim. 6, 5, vgl. 1, 6. 19. 2. Tim. 3, 8), und man seine Befriedigung in solchen unfruchtbaren Spekulationen sucht. Wenn man aber dadurch eine besonders hohe Erkenntniss zu erlangen wähnt (1. Tim. 6, 20: *ψευδώνυμος γνῶσις*), so führen sie nur zum Wissenshochmuth, der den Menschen umnebelt oder berauscht (6, 4. 2. Tim. 2, 26) und darum immer weiter vom Glauben und von der Wahrheit ab (1. Tim. 6, 21. 2. Tim. 2, 18).

dem Gesetze nicht hinausgegangen sein können[3]). Nirgends aber wird irgend eine ihnen charakteristische Irrlehre erwähnt, nirgends ermahnt, sie zu bestreiten oder ihnen gegenüber die Wahrheit zu vertheidigen, Timotheus wird sogar davor als vor unreifem Gelüste der Jugend gewarnt (2. Tim. 2, 22). Ueberall wird nur verlangt, dass man diesen Spekulationen aus dem Wege gehe (1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 2, 16. Tit. 3, 9), dass man jedes Eingehen darauf ablehne (1. Tim. 4, 7. 2. Tim. 2, 23)[4]). Es handelt sich immer nur um das Treiben der Verirrten als solches, nie um ihre Lehren; denn nicht diese an sich sind das Bedenkliche, sondern die gemeinschädlichen Wirkungen ihres Treibens überhaupt. Dasselbe führt nämlich nothwendig zu Streit und leeren Wortgefechten (Tit. 3, 9. 1. Tim. 6, 4 f. 2. Tim. 2, 23), weil jeder dieser leeren Behauptungen mit gleichem Recht eine andere entgegengestellt werden kann (1. Tim. 6, 20: *κενοφωνίαι καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*), und schliesslich zu Spaltungen (Tit. 3, 10: *αἱρετικὸς ἄνθρ.*). Es schädigt das Christenleben, indem es von dem Einen, was Noth thut, ablenkt auf religiös wie sittlich unfruchtbare Dinge (2. Tim. 2. 14. 3, 6 f.), ja zu Behauptungen führen kann, welche geradezu den Glauben umstürzen (2, 18), eine seltsame Bemerkung, wenn es sich um eine von vorn herein glaubensfeindliche Irrlehre handelte. Es verwirrt das

---

[3]) Nur Tit. 1, 14 ist von Menschensatzungen die Rede, die nach 1, 15 wohl hauptsächlich an die ATlichen Unterscheidungen von Rein und Unrein angeknüpft haben müssen, da die, von denen dieselben herrühren, v. 16 als ungläubige Juden charakterisirt werden. Dass die sogen. Irrlehrer asketische Tendenzen verfolgt haben, erhellt nirgends; denn 1. Tim. 4, 1—3 ist von einer Irrlehre der Zukunft die Rede, welche auf grundstürzenden dualistischen Anschauungen beruht, aber zu den gegenwärtigen Lehrverirrungen in gar keine Beziehung gesetzt wird. Ebenso wenig freilich hat das greuliche Sittenverderben, das 2. Tim. 3, 1—5 geweissagt wird, direkt mit diesen etwas zu thun, wenn es natürlich auch die Neigung zu solchen Lehren, welche ohne sittlichen Gehalt sind, nur vermehren kann (4, 3 f.) Nur dass dasselbe unter dem Deckmantel der Frömmigkeit sich verbergen wird, bringt den Apostel auf die Scheinfrömmigkeit solcher Lehrer, die nur die religiöse Neugier befriedigen, ohne zu sittlicher Besserung zu führen (3,6 f.). Auch dass sie magische Künste trieben, erhellt nicht, da ihre Bezeichnung als Goëten (3, 13) nur durch den Vergleich mit den ägyptischen Zauberern hervorgerufen ist, der ausdrücklich auf ihren bewussten Widerstand gegen die Wahrheit und das Offenbarwerden ihrer Thorheit beschränkt wird (3, 8 f).

[4]) Man soll das Lehren dieser Dinge einfach verbieten (1. Tim. 1, 3. 2. Tim. 2, 14), den Schwätzern den Mund stopfen, sie scharf rügen (Tit. 1, 11. 3, 10) und nach wiederholter Vermahnung jeden Verkehr mit ihnen abbrechen (3, 10), wenn auch, wo irgend noch Aussicht auf Erfolg vorhanden, ermahnt wird, sie mit Sanftmuth zur Ernüchterung zu bringen (2. Tim. 2, 24 ff.). Darum bezeichnet auch ihr *ἀντιλέγειν* (Tit, 1, 9), ihr *ἀντιδιατίθεσθαι* (2. Tim. 2, 25), ihr *ἀνθιστάναι τῇ ἀληθείᾳ* (3, 8) nicht ihre Opposition gegen einzelne Lehren, sondern ihren Widerstand gegen das Verbot ihres Treibens, der bis zur Lästerung der Verbietenden führen kann (1. Tim. 1, 20). Die Behauptung, dass die Auferstehung schon geschehen sei, wird 2. Tim. 2, 18 nur als ein Beispiel dafür angeführt, bis zu welchen gottlosen Konsequenzen einzelne ausdrücklich namhaft gemachte Männer fortgetrieben sind, wenn man sich mit ihnen auf Disputationen einliess.

Familienleben (Tit. 1, 11), indem es am leichtesten bei der religiösen Erregbarkeit der Frauen Eingang findet (2. Tim. 3 6), und ist schliesslich doch auf die Ausnutzung der Adepten der neuen Weisheit berechnet (1. Tim. 6, 5).

2. Schon Irenäus und Tertullian, die übrigens auf eine geschichtliche Erklärung unserer Briefe durchaus keinen Anspruch machen, fanden in den fabulae et genealogiae derselben die valentinianischen Aeonenreihen und insbesondere in 1. Tim. 1, 4 die indeterminabiles quaestiones Marcion's im Voraus verdammt (Tert. adv. Val. 3., de praescr. haer. 33., adv. Marc. 1, 9, vgl. Iren. adv. haer. I praef.). Wenn Hammond und Mosheim, ja selbst noch de Wette in ihnen die Gnostiker bekämpft finden, so denken sie an die Anfänge des Gnosticismus im ersten Jahrhundert; erst Baur bezog ihre Polemik auf die Gnosis des zweiten Jahrhunderts, wie sie nach seiner Auffassung der Aeusserung Hegesipp's (b. Euseb. h. e. 3, 32) erst zur Zeit Trajan's hervorgetreten sein soll, und zwar speziell auf Marcioniten. Er bezog nämlich völlig kontext- und wortwidrig die *ἀντιθέσεις* 1. Tim. 6, 20 auf das bekannte Hauptwerk Marcion's, die *νομοδιδάσκαλοι* und die *μάχαι νομικαί* (1, 7. Tit. 3, 9) auf seine prinzipielle Bekämpfung des Gesetzes, die er 1. Tim. 1, 8 bestritten fand (vgl. noch Volkmar und Scholten), während Schwegler und jetzt auch Pfleiderer wegen der auch von Baur acceptirten patristischen Deutung der *γενεαλογίαι* auf gnostische Aeonenreihen die Beziehung auf die Valentinianer mit der auf Marcion kombinirten. Hilgenfeld zog bereits noch Saturninus und die Marcosier heran, während Lipsius (in s. Gnosticismus. Leipzig 1860) und Schenkel auf den vorvalentinianischen Ophitismus zurückgingen. Allein Holtzmann (Die Pastoralbriefe. Leipzig 1880) hat gezeigt, dass sich nirgends Beziehungen auf eine konkrete Sektengestalt finden, und lässt daher nur den aufkeimenden Gnosticismus im Allgemeinen bekämpft sein, womit die Kritik einfach zugesteht, dass die Zeichnung der Lehrverirrungen unserer Briefe auf den uns geschichtlich bekannten Gnosticismus nicht passt.

Wenn man immer wieder auf die *ψευδώνυμος γνῶσις* 1. Tim. 6, 20 provozirt, so haben schon Holtzmann und Reuss erklärt, dass darin nicht ein von dem Verf. unserer Briefe aufgenommenes antignostisches Stichwort Hegesipp's, dessen Wortlaut sich vielmehr bei Euseb. h. e. 4, 22 findet, liegt, sondern dass Eusebius es ist (h. e. 3, 32), der auf unsere Briefe anspielt. Die einzige Stelle, in der man immer wieder die dualistische Gnosis bekämpft findet (1. Tim. 4, 1—3), weissagt eine Erscheinung der Zukunft, die sichtlich von heidnischem Gebiete her eindringend erwartet wird (Nr. 1. not. 3); 2. Tim. 2, 18 handelt es sich nicht um einen Grundsatz der Irrlehrer, sondern um eine exzeptionelle Behauptung, zu der Einzelne von ihnen im Streite fortgetrieben sind (Nr. 1, vgl. § 27, 1. not. 1); und Tit. 1, 16 geht nicht auf die Prätension einer besonderen Gotteserkenntniss, sondern auf das ungläubige Judenthum (Nr. 1. not. 3).

Dass die γενεαλογίαι keine Bezeichnung der gnostischen Aeonenreihen sind und nach dem Kontext nicht sein können, hat Mangold (s. u.) schlagend erwiesen; und weder das gewinnsüchtige Treiben der sogenannten Irrlehrer (vgl. 2. Kor. 11, 20), noch dass sie sich mit ihrer Propaganda an das lebhaftere religiöse Bedürfniss des urtheilsloseren weiblichen Geschlechts wenden (2. Tim. 3, 6), ist ein ausschliessliches Kennzeichen des Gnosticismus. So stützt sich der ganze Beweis für die Beziehung der Briefe auf die Gnosis zuletzt darauf, dass man Aussprüche derselben, die kontextmässig eine völlig andere Absicht haben, polemisch auf die Unterscheidung metaphysisch verschiedener Menschenklassen (1. Tim. 2, 4. Tit. 2, 11), auf die Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Demiurgen und auf die gnostische Doppelpersönlichkeit Christi (1. Tim. 2, 5), auf die theilweise Verwerfung des A. T.'s (2. Tim. 3, 16) und dgl. bezieht, während man in Stellen wie 1. Tim. 3, 16, in den grossen Doxologien des 1. Tim. und Ausdrücken wie αἰῶνες, ἐπιφάνεια u. dgl. wieder gnostische Anklänge findet.

Ging man dagegen von den zweifellos judaistischen Zügen aus, so lag es nahe, die Polemik der Briefe auf die alten pharisäischen Gegner des Apostels zu beziehen, die mittelst der Geschlechtsregister ihr Anrecht auf das Gottesreich nachwiesen, obwohl doch die bekannten Prätensionen derselben in unseren Briefen nirgends bekämpft werden[1]). Schon Augustin dachte deshalb an traditionell im Judenthum fortgepflanzte Theosopheme, und nach Grotius bezeichneten Herder, Schneckenburger, Olshausen u. A., besonders M. Baumgarten (Die Echtheit der Pastoralbriefe. Berlin 1837) die Irrlehrer geradezu als Kabbalisten. Aber da ein Zurückreichen der Kabbala in ihren Wurzeln bis ins apostolische Zeitalter unerweislich ist, so blieben Hug u. A. vorsichtiger bei einem durch orientalische Philosophie beeinflussten Judenthum stehen; und daraus entwickelte sich die unter den Vertheidigern der Briefe verbreitetste Ansicht, dass es sich um die in die apostolische Zeit zurückreichenden Anfänge der judaisirenden Gnosis oder des gnostizisirenden Judenthums handelt[2]). Spezieller dachte Mayerhoff auch hier an die kerinthische Gnosis, während Mangold (Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856) nach dem Vorgange von Michaelis, Wegscheider u. A. auch hier an den Essenismus dachte und

---

[1]) Trotzdem neigen patristische Exegeten, wie Chrysostomus und Hieronymus, oder dogmatistische, wie Calov, zu dieser Auffassung. Die Vorstellung, welche sich Hofmann von einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit gebildet hat, die ihren Untersuchungen über den geschichtlichen und gesetzlichen Inhalt der Thora eine besondere Bedeutung für das religiöse Leben beilegte, oder Kölling von Judaisten, welche die Offenbarungsthatsachen in Ideen verflüchtigten und von der ATlichen Heilsgeschichte nur trockene Geschlechtsregister übrig behielten, ist eine völlig unfassbare ohne jeden geschichtlichen Halt.

[2]) Diese von Guericke, Reuss, Böttger, Neander, unter den Kommentatoren besonders von Mack, Matthies, Huther vertretene Ansicht hat der auf die Gnosis des zweiten Jahrhunderts zielenden oft ganz unbegründete Konzessionen gemacht und sich dem berechtigten Vorwurf ausgesetzt, dass sie Erscheinungen in die apostolische Zeit hineintrage, die sich erst im zweiten Jahrhundert nachweisen lassen.

bei Grau, Immer und neueren Kommentatoren Beifall fand. Aber auch hier überall überwiegt doch das Verschiedene weitaus die etwaigen Anklänge.

Während sich weder von dem Judaismus', noch von dem Doketismus Kerinth's irgend eine Spur in unseren Briefen zeigt, hat Mangold mit grossem Scharfsinn seine Ansicht von der aus Philo bekannten Umdeutung der ATlichen Genealogien auf die τρόποι τῆς ψυχῆς (vgl. Dähne, Stud. u. Krit. 1833, 4) durchgeführt, aber doch den durchschlagenden Beweis nicht erbringen können, dass gerade sie von den Essenern getheilt und in unseren Briefen bekämpft sei. Alles Uebrige aber, was er auf dieselben deutet, ist entweder ihnen nicht ausschliesslich eigen oder lässt sich nur mittelst gewagter Hypothesen auf sie zurückführen. Es lag ja freilich sehr nahe, die Asketen des Römerbriefes, wie die asketischen Theosophen des Kolosserbriefes, die auch wir auf essenische Einflüsse zurückführten, als die Vorläufer der in unseren Briefen bekämpften Richtung anzusehen. Allein weder zeigt dieselbe einen asketischen Zug (vgl. Nr. 1. not. 3), noch lässt sich mit Sicherheit behaupten, dass die in ihr gepflegten Spekulationen gerade theosophischer Art waren, zumal jede Bezugnahme auf eine Engellehre oder -Verehrung fehlt, da es sicher verkehrt ist, unter den Genealogien Engelreihen zu verstehen. So kamen Holtzmann und Pfleiderer dazu, die dem Bilde der Irrlehre eingeflochtenen judaistischen Züge (Tit. 1, 10. 14. 3, 9. 1. Tim. 1, 7) auf die Rechnung der Rolle zu setzen, welche der Pseudonymus einmal übernommen hatte, indem Briefe des Apostels, dessen Lebenswerk der Kampf gegen den Judaismus war, nicht wohl ohne Polemik gegen ihn ihre natürliche Färbung erhalten konnten.

Es fehlt uns demnach an jeder sicheren geschichtlichen Anknüpfung für diese Erscheinung; um so weniger aber wird man behaupten können, dass diese Verirrungen eines neuerwachten religiösen Erkenntnissstrebens, die mindestens denen in den phrygischen Gemeinden parallel gehen und jedenfalls noch nicht die Züge späterer gnostischer Erscheinungen zeigen, nicht bereits dem apostolischen Zeitalter im engeren Sinne angehören können.

3. Wer eine lebendige Entwicklung der paulinischen Lehrweise annimmt, wie sie in der Reihenfolge seiner Briefe noch thatsächlich vorliegt und durch deren geschichtliche Entstehungsverhältnisse motivirt ist, kann natürlich nur voraussetzen, dass auch die neuen geistigen Bewegungen im christlichen Gemeindeleben, denen der Apostel sich in unseren Briefen gegenübersah, dieselbe irgendwie beeinflusst haben werden. Zwar dass sie an dem Kern seiner Heilslehre nichts zu ändern vermochten, versteht sich von selbst. Wo dieselbe irgend geflissentlich zum Ausdruck kommt (1. Tim. 1, 12 ff. 2. Tim. 1, 9 f. 2, 10 ff. Tit. 2, 11 ff, 3, 3 ff.), ist es die spezifisch-paulinische. Allerdings fehlt eine eingehendere Begründung der Heilslehre auf den Tod und die Auferstehung Christi, obwohl, wo sie gestreift wird, der Gedanke echt paulinisch ist, sowie eine Ableitung des

Heilsbedürfnisses aus dem sarkischen Zustand des Menschen, obwohl die Begriffe von *νοῦς* und *πνεῦμα* echt paulinisch gebraucht werden; allein in den Briefen an seine vertrauten Schüler, die seinen Glauben theilen, und Lehrverirrungen gegenüber, welche ihn garnicht bestreiten, fehlt eben jedes Bedürfniss einer solchen[1]).

Nur in der Erwählungslehre, deren Grundbegriffe übrigens in echt paulinischer Fassung reproduzirt werden, zeigt sich eine gewisse Wandlung, zwar keineswegs, wie man gemeint hat, in der Betonung der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens (1. Tim. 2, 4. 4, 10), wohl aber darin, dass auf Grund der namentlich in den neuesten Wirren gemachten Erfahrungen Paulus nicht mehr alle Glieder der Gemeinde für Erwählte hält (2. Tim. 2, 19 f.), aber um so mehr die Kirche in ihrem unwandelbaren Grundstock für die Trägerin und Stütze der Wahrheit erklärt (1. Tim. 3, 15). Die Auffassung des vollendeten Gottesreiches als des himmlischen Reiches Christi (2. Tim. 4, 18) hängt mit der Fortbildung der Christologie in den Gefangenschaftsbriefen zusammen, während man die Thatsache, dass die Adressaten noch die Wiederkunft Christi erleben sollen (1. Tim. 6, 14. 2. Tim. 4, 1), nur dadurch wegschaffen kann, dass man sie in Repräsentanten künftiger Amtsträger verwandelt. Wenn aber sichtlich das Interesse des Apostels für die Ehelosigkeit zurückgetreten ist (1. Tim. 5, 14. 2, 15; doch vgl. 3, 2. 12. 5, 9. Tit. 1, 6), so wird das ebenfalls in bedenklichen Erfahrungen seinen Grund gehabt haben (vgl. 1. Tim. 5, 15).

Das Eigenartige, das trotzdem die Pastoralbriefe haben, liegt nicht bloss in dem Zurücktreten einer streng dogmatischen Lehrweise, das uns schon in den Gefangenschaftsbriefen begegnete, sondern in dem Hervortreten eines allgemein-religiösen Elements gegen das spezifisch-christliche, das auf gewisse, vielleicht schon festformulirte, Hauptpunkte reduzirt erscheint und ein Zurücktreten der konkreten Vorstellungswelt, die wir bei Paulus gewohnt sind, gegen eine abstraktere Ausdrucksweise. Aber auch für Paulus musste seine in schweren Kämpfen errungene, von seinen Schülern getheilte, selbst in den Lehrverirrungen der Gegenwart nicht mehr angegriffene Heilslehre allmählig die Gestalt eines fertigen Besitzes annehmen, dessen Vermittlungen ihm mehr und mehr zurücktraten. Daher die Betonung der „gesunden Lehre", deren Inhalt die Wahrheit schlechthin

[1]) Mit Unrecht hat man hier oder da die Antithesen der älteren Briefe vermisst, da eine sorgfältigere Betrachtung des Kontextes hätte lehren können, dass die Motive desselben ihr Auftreten schlechthin ausschlossen. Es ist immer nur wieder die in einzelne Ausdrücke oder Aussprüche eingetragene Beziehung auf Gnostisches (Nr. 2), welche denselben etwas Fremdartiges giebt, oder ihre Umstempelung im Interesse der einmal angenommenen Auffassung der Briefe, wie wenn man *πίστις* im Sinne von Rechtgläubigkeit nahm oder in die Aussagen über die Kirche ganz fernliegende kirchenpolitische Tendenzen hineintrug. Auch in die Aeusserungen über die Stellung des Christen zum Gesetz (1. Tim. 1, 8 ff.) und zur Schrift des A. T.'s (2. Tim. 3, 15 f.), über Judenthum (2. Tim. 1, 3 ff.) und Heidenthum (Tit. 3, 3) hat man nur durch künstliche Interpretation irgend etwas Unpaulinisches hineintragen können.

bildet, auf deren Aneignung in Glaube und Erkenntniss Alles ankommt. Andrerseits musste es ihm gerade in den gegenwärtigen Wirren immer klarer werden, wie wenig die Gemeinde im Ganzen im Stande war, ihm in die ganze Tiefe seiner Heilserkenntniss und in das Verständniss seiner so individuell ausgeprägten Lehrform zu folgen, wie leicht sie sich auf die bequemeren Wege unfruchtbarer Spekulationen ablenken liess. Daher der Rückgang auf die bereits in den Gemeinglauben übergegangenen grossen Hauptpunkte, der absichtliche Anschluss an den Ausdruck, den sie in ihm bereits gewonnen hatten. In dem Maasse aber, in welchem die Lehrverirrungen der Gegenwart aus einem krankhaften Zustande des religiösen Lebens hervorgingen (1. Tim. 6, 4, vgl. Tit. 1, 13. 2, 2), musste Paulus auf den tiefsten Grund desselben zurückgehen, die lautere Frömmigkeit und das gute Gewissen, sowie die enge Beziehung betonen, in welcher die gesunde Lehre oder die Wahrheit dazu steht (1. Tim. 3, 16. 6, 3. Tit. 1, 1). Gegenüber einem für das religiös-sittliche Leben durchaus unfruchtbaren, ja schädlichen Erkenntnissstreben, musste er den erziehlichen Charakter der Offenbarung der göttlichen Gnade hervorheben (Tit. 2, 11 ff.), die ἀγαθὰ und καλὰ ἔργα betonen und die Bewährung der durch die christliche Heilswahrheit entwickelten Frömmigkeit in den nächsten und einfachsten Lebensverhältnissen fordern[2]). Auch das stärkere Hervortreten der Vergeltungslehre, so wenig sie mit dem älteren Paulinismus in Widerspruch tritt (1. Tim. 3, 13. 6, 18. 2. Tim. 1, 16. 18 f.), hängt damit zusammen, dass die allgemeinen religiösen Motive sich in unseren Briefen stärker geltend machen, und führt zu Berührungen mit einfacheren NTlichen Lehrformen. Es musste dem Apostel, je mehr er sein Ende herannahen sah, um so näher liegen, seine Lehre immer mehr auf den gemeinfasslichsten Ausdruck zu bringen und durch die allgemein zugänglichsten Motive zu stützen.

4. Wenn man die Eigenthümlichkeit der Ausdrucksweise in den Pastoralbriefen richtig würdigen will, so darf man nicht vergessen, dass es sich hier um einfache Vorschriften und Anweisungen an vertraute Schüler handelt, im 2. Tim. um ein Wort herzandringender Mahnung. Die Polemik gegen die Lehrverirrungen der Zeit hat nicht die Absicht, sie zu wider-

[2]) Die spezifisch-paulinische Begründung des christlich-sittlichen Lebens auf die Lebensgemeinschaft mit Christo und auf den Geist fehlt keineswegs (2. Tim. 3, 12. Tit. 3, 5f.), aber sie tritt zurück, weil es sich weniger um die zentrale Grundlegung desselben, als um seine peripherische Ausgestaltung handelt; Begriffe, die mehr den individuellen und sozialen Werth der christlichen Sittlichkeit (σωφροσύνη, σεμνότης), als ihren religiösen Charakter ausdrücken (vgl. übrigens schon § 26, 5. not. 2), treten hervor; und in den häufigen Aufzählungen der Merkmale echten Christenlebens erscheinen die grundlegenden Begriffe der εὐσέβεια, der πίστις, der δικαιοσύνη in einer Reihe mit speziellen christlichen Tugenden, ohne dass das Bedürfniss gefühlt wird, ihr näheres Verhältniss zu markiren, obwohl gerade dies in ähnlichen Aufzählungen der älteren Briefe mancherlei Analoga hat.

legen, sondern die mit Bezug auf sie gegebenen Anweisungen zu motiviren; der Hinweis auf die grossen Grundwahrheiten des Evangeliums hat nicht die Absicht, sie zu vertheidigen oder auch nur zu entwickeln, sondern die rechten Gesichtspunkte und Ziele für die Wirksamkeit der Schüler festzustellen[1]). Es muss ferner erwogen werden, dass unsere Briefe im Ganzen eine etwas monotone Ausdrucksweise haben, dass dieselben Worte und Wendungen genau oder mit geringen Variationen wiederkehren, was bei der grossen Zeitnähe ihrer Abfassung und den so völlig gleichartigen Gegenständen, die sie behandeln, sich mindestens ebenso gut erklärt, wie die Parallelen des Römer- und Galaterbriefes, der beiden Thessalonicherbriefe, des Epheser- und Kolosserbriefes[2]). Trotzdem hat die Sprachfarbe unserer Briefe etwas Eigenthümliches, aber fast ausschliesslich im Lexikalischen und Phraseologischen, während von grammatikalischen Eigenheiten selbst Holtzmann kaum etwas Wesentliches entdeckt hat. Dass es eine grosse Zahl von Lieblingsausdrücken unserer Briefe giebt, die bei Paulus sich sonst nicht oder nur vereinzelt finden, namentlich wenn man zugleich die Wortgruppen von gleichem Stamm oder gleicher Zusammensetzung, sowie die Wortverbindungen und Redewendungen in Betracht zieht, ist unbestreitbar. Vieles davon hängt mit den in ihnen bekämpften Lehrverirrungen zusammen, die naturgemäss in gleicher Weise charakterisirt werden, sowie mit der neuen Lehrweise, die Paulus ihnen gegenüber einschlägt[3]). Die gleichartige Behandlung der Qualifikationen zum Gemeinde-

---

[1]) Eben darum darf man hier dialektische Entwicklung, verwickelte Perioden, einen reicheren Partikelgebrauch, oder die Anakoluthien der Lehr- und Streitbriefe, ja auch nur die sich lange fortspinnenden Satzketten der Gefangenschaftsbriefe mit ihrer überquellenden Fülle partizipialer und präpositioneller Zusätze nicht suchen wollen, obwohl es doch an Spuren davon nicht fehlt. Vgl. die längeren Perioden 2. Tim. 1, 3—5. Tit. 2, 11—14. 3, 4—7, den Wechsel und die Fülle der Präpositionen Tit. 1, 1—3. 3, 5 f. die Anakoluthien 1. Tim. 1, 3 ff. Tit. 1, 1 ff. Wie ungleich vertheilt die von Holtzmann vermissten Konjunktionen und Präpositionen auch in den anderen Paulinen sind, hat Kölling überzeugend nachgewiesen.

[2]) Wenn die Kritik die trotzdem hervortretende weitgehende Uebereinstimmung in Wortvorrath und Redewendungen mit den älteren Briefen für ein Merkmal schriftstellerischer Abhängigkeit erklärt, so hat nur eine tendenziöse Exegese den Schein eines Beweises dafür beizubringen vermocht. Dass dieselbe sich namentlich auch auf die Lukasschriften erstreckt, hat gar nichts Auffallendes, da dieselben eben von einem paulinischen Schüler herrühren. Dass aber hier und da ähnliche Vorstellungen und Gedanken verschieden ausgedrückt oder analoge Ausdrücke mit neuen Modifikationen angewandt sind, entspricht durchaus dem lebensvollen Reichthum der paulinischen Lehrsprache und motivirt sich hinreichend durch eine sorgfältigere und vorurtheilslosere Exegese.

[3]) Daher die Wiederkehr der *μῦθοι* und *γενεαλογίαι*, der *ζητήσεις* und *λογομαχίαι*, der *βέβηλοι κενοφωνίαι* und der *ματαιολογία*, des *ἀστοχεῖν*, *περιΐστασθαι* und *παραιτεῖσθαι* bei ihrer Bestreitung. Mit bestimmter Beziehung auf ihre leeren Spekulationen über Gott mag auch das *θεὸς σωτήρ* mit Vorliebe gebraucht sein, wie *ἐπιφάνεια* und ähnliche Ausdrücke. Nur darf man nicht mit Otto annehmen,

amt endlich, wie die häufige Wiederkehr derselben oder gleicher Gedanken bringen von selbst auch die Wiederkehr derselben Worte und Phrasen mit sich. Allerdings aber geht die Eigenart der Ausdrucksweise über das hinaus, was sich auf einem dieser Wege erklärt, und spottet in manchen Erscheinungen jedes Erklärungsversuchs[4]). Doch geben die Latinismen der Briefe (*δι' ἣν αἰτίαν, χάριν ἔχειν, ἀδηλότης, πρόκριμα*), die sich einfach aus der jahrelangen römischen Gefangenschaft erklären, und die Thatsache, dass manches an den ihnen zeitlich am nächsten stehenden Philipperbrief erinnert (*προκοπή, ἀνάλυσις, κέρδος, σεμνός, ἐν πᾶσιν, ἐπέχειν, σπένδεσθαι* u. A.), wenigstens einen Wink, wie leicht Einflüsse, die sich jeder Nachweisung entziehen, in allmähliger, mit einer so eigenartigen Individualität verflochtener Entwicklung auch hier einen Umbildungsprozess hervorgerufen haben können.

5. Eigenthümlich ist unseren Briefen ferner die Fürsorge des Apostels für die Gemeindeorganisation[1]). In Kreta soll dieselbe durch Bestellung

---

dass der Apostel irgendwie die Stichworte der Irrlehrer aufgenommen habe, da Paulus den Inhalt ihrer Lehren für völlig alles religiösen Gehaltes baar erklärt. Andrerseits bemerke die vielen Derivate von *διδάσκειν*, die gleichen Ausdrücke, durch welche immer wieder die gesunde (oder schöne) Lehr- oder Redeweise bezeichnet wird, die beständige Wiederkehr der *εὐσέβεια* und verwandter Ausdrücke, der *ἀγαθὴ (καθαρὰ) συνείδησις*, der *ἀγαθὰ (καλὰ) ἔργα*, der Worte, die sich um *σωφροσύνη* oder *σεμνότης* gruppiren, und vieles Aehnliche.

[4]) Dahin gehören Worte wie *ἀρνεῖσθαι* und *ὠφέλιμος*, die zahlreichen Composita mit *φίλος* und die Wortbildungen von *μάρτυς* u. *οἶκος*, die wenigstens nicht alle mit der Bezugnahme auf das Familienleben zusammenhängen; aber auch Phrasen, wie *διαβεβαιοῦσθαι περί τινος, ἄνθρωπος θεοῦ, παγὶς τοῦ διαβόλου*, die zweimal, *διαμαρτύρεσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (κυρίου), ὧν ἐστιν*, die dreimal vorkommen, und das fünfmalige *πιστὸς ὁ λόγος*, das sechsmalige *ἐν πᾶσιν*. Dazu kommt das Fehlen so mancher sonst dem Apostel eigenthümlicher Ausdrücke. Wieviel auch von dem hier von Holtzmann Gesammelten abgezogen werden muss, so behält doch das Fehlen der Wortgruppen, die sich um *φρονεῖν, ἐνεργεῖν, περισσεύειν, πλεονάζειν, ὑπακούειν, ἀποκαλύπτειν, καυχᾶσθαι* drehen, etwas Auffallendes. Dagegen betont man mit Unrecht die grosse Zahl der Hapaxlegomena unserer Briefe, da dergleichen auch über die anderen Briefe sehr ungleich vertheilt sind und nur eine Minderzahl von ihnen durch häufigere Wiederkehr sich als wirkliche Eigenthümlichkeiten verrathen. Die Spracheigenthümlichkeiten der Briefe mit Guericke aus dem Alter des Apostels erklären zu wollen, verbietet die Thatsache, dass dieselben doch im besten Fall nur durch wenige Jahre vom Philipperbrief getrennt sind und im höheren Alter die Sprache eher zu verarmen und sich zu verfestigen pflegt, als sich zu bereichern oder zu modifiziren. Der Einfall Kölling's aber, dass der literarisch gebildete Paulus mit seinen Schülern von gleicher Erudition in wissenschaftlicher Terminologie rede, ist wohl kaum ernst zu nehmen.

[1]) Abgesehen von der ersten Reise, die Paulus noch mit Barnabas und im Auftrage der antiochenischen Gemeinde machte, und auf der er überall für Einsetzung von Presbytern gesorgt haben soll (Act. 14, 23), sahen wir ihn in den früheren Briefen nirgends sich um diese Angelegenheit bekümmern. Von einer Organisation der galatischen Gemeinden wissen wir nichts, von der korinthischen wissen wir bestimmt, dass in ihr ein Amt der Gemeindeleitung und Zucht nicht bestand. Ob Paulus bei der Einsetzung der Gemeindevorsteher in Thessalonich (1. Thess. 5, 12), der Bischöfe und Diakonen in Philippi (Phil. 1, 1), der ephe-

von Presbytern eingeführt (Tit. 1, 5), in Ephesus, wo längst ein doppeltes Gemeindeamt bestand, sollen durch sorgfältige Beobachtung der dafür erforderlichen Qualifikationen Fehlgriffe bei der Besetzung desselben verhütet werden (1. Tim. 3, 1—13. 5, 22).

Freilich erhellt schon daraus, dass es sich hier nicht um eine bestimmte Schabloue handelt, nach welcher die Gemeindeordnung überall durchgeführt werden soll; denn da das νεώτεροι Tit. 2, 6 im Gegensatz zu dem πρεσβύται und πρεσβυτίδες (2, 2 f.) nur Altersbezeichnung sein kann (vgl. 1. Tim. 5, 1 f.), so ist dort von einem zweiten Gemeindeamt, wie es in Ephesus bestand, noch keine Rede; und dass es in Ephesus neben den Diakonen (1. Tim. 3, 8 ff. 12 f.) auch Diakonissen gab, beruht auf einer unmöglichen Deutung von 3, 11, wo nach dem Kontext nur von den Frauen der Diakonen die Rede sein kann, oder von 5, 2. Ebenso sehen wir, dass Paulus, der es für bedenklich hielt, wenn seine verhältnissmässig noch jungen Gehülfen sich persönlich mit der seelsorgerischen Leitung jüngerer Personen weiblichen Geschlechts befassten und daher, wo es gelegentlich geschehen musste, zu grosser Vorsicht räth (1. Tim. 5, 2: ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ), in Kreta es den Matronen überliess, dies an ihrer Stelle zu thun (Tit. 2, 4 f.). In den gereifteren Verhältnissen der ephesinischen Gemeinde gab es dagegen bereits Wittwen, die in besonders übertragener kirchlicher Ehrenstellung dies als ihre Berufsthätigkeit ausübten, und auch für die zweckmässige Besetzung dieses Ehrenamtes giebt der Apostel, dem überhaupt eine festere Ordnung des Gemeindelebens Bedürfniss schien, eingehende Vorschriften (1. Tim. 5, 9—14).

Dagegen muss den immer wiederkehrenden Behauptungen gegenüber bestimmt bestritten werden, dass unsere Briefe hierarchische Tendenzen zeigen. Von der so früh auftretenden Parallelisirung des NTlichen Gemeindeamts mit der ATlichen Hierarchie findet sich noch keine Spur. Nirgends ist von den Rechten oder auch nur von einer besonderen Würdestellung der Gemeindebeamten die Rede[3]). In seltsamem Widerspruch hat man sich bald an den stark reduzirten Ansprüchen gestossen, die unsere Briefe an die Qualifikation der Gemeindebeamten machen sollen, bald in der Forderung der Einehe für sie die Begründung einer besonderen standesmässigen Heiligkeit, eines sakramentalen Amtscharakters gesehen. Allein es werden ja nirgends die selbstverständlichen Erfordernisse für die Führung der Aemter in Begabung und Neigung namhaft gemacht, sondern

---

sinischen Presbyter (Act. 20, 17) oder der Diakonissin in Kenchreae (Röm. 16, 1) irgendwie betheiligt gewesen ist, wissen wir schlechterdings nicht. Vgl. § 19, 3.

[3]) Weder kann die Zusammenfassung der Gemeindevorsteher in eine kollegiale Behörde (1. Tim. 4, 14), die nur ihre völlige Gleichstellung ausdrückt, sie auf eine höhere Rangstufe erheben, noch liegt in 1. Tim. 5, 20 ein Gegensatz zwischen einem Klerus und Laienstande, da οἱ λοιποί kontextmässig auf die übrigen Presbyter zu beziehen ist. Von einer besonderen Probezeit, welche die Diakonen durchzumachen haben, ist 1. Tim. 3, 10 so wenig die Rede, wie 3,13 von einem Rangunterschiede kirchlicher Aemter, oder 3, 1 von einem ehrgeizigen Drängen nach dem Episkopat.

es wird nur eingeschärft, wie dieselben ohne bürgerliche Unbescholtenheit und Bewährung im christlich-sittlichen Leben für eine gedeihliche Amtsführung unzureichend seien. Wenn aber auch echt paulinisch (vgl. 1. Kor. 7) die Enthaltung von der zweiten Ehe unter die Stücke gerechnet wird, welche den Beamten vor jedem Vorwurf schützen und ihm die nothwendige Hochschätzung im Urtheil der Gemeinde wahren sollen, so erhellt eben aus ihrer Gleichstellung mit den übrigen Postulaten, wie aus 1. Tim. 5, 9, dass dabei an einen spezifischen Heiligkeitscharakter nicht gedacht ist[4]). Vor Allem aber ist es bedeutsam, dass sich von der die nachapostolische Zeit so bestimmt charakterisirenden Erhebung des monarchischen Episkopats über die presbyteriale Gemeindeleitung noch keine Spur zeigt[5]).

6. Da das Interesse, das unsere Briefe an einer festeren Gemeindeorganisation nehmen, wesentlich durch die Gefahren, von denen das Gemeindeleben bedroht war, bedingt ist und diese hauptsächlich in den Lehrverirrungen jener Zeit begründet waren, so begreift sich das Gewicht, welches dieselben auf eine Sicherstellung der gesunden Lehre legen. Dass das Lehren an sich noch jedem freistand und nicht an ein besonderes Amt gebunden war, zeigt schon die Thatsache jener Lehrverirrungen selbst, wie das Verbot, dass die Frauen nicht lehren sollen (1. Tim. 2, 12). Je mehr aber dieser Zustand die Verbreitung ungesunder Lehre begünstigte, um so dringender legt Paulus dem Timotheus ans Herz, zuverlässige Männer für die Ausübung der Lehrthätigkeit zu gewinnen und mit ihr zu betrauen (2. Tim. 2, 2). Das konnte aber am leichtesten und sichersten geschehen, wenn diese Lehrthätigkeit mit dem Amte der Gemeindeleitung

---

[4]) Wenn Beyschlag (Die christl. Gemeindeverfassung. Harlem 1874) darin ein Zeichen der nachapostolischen Zeit sieht, dass die Besetzung des Gemeindeamtes ohne jede Betheiligung der Gemeinde stattfindet, so erhellt freilich weder aus dem χειροτονήσαντες Act. 14, 23 (vgl. 10, 41), noch aus 2. Kor. 8, 19, wo es sich um die Wahl von Vertrauensmännern zur Uebergabe der Kollekte handelt, dass in der apostolischen Zeit eine eigentliche Gemeindewahl stattgefunden habe. Aber über den Modus der Presbyterbestellung wird auch Tit. 1, 5 durchaus nichts Näheres ausgesagt; vielmehr setzen die nur durch das Urtheil der Gemeinde festzustellenden Qualifikationen und die 1. Tim. 3, 10 geforderte Prüfung jedenfalls eine Betheiligung derselben voraus; und 5, 9 ist doch bei der Einschreibung der kirchlichen Wittwen jedenfalls die Gemeinde das handelnde Subjekt.

[5]) Selbst Baur hat den Versuch, den er bei seiner Auffassung der Briefe naturgemäss zuerst machen musste, etwas Derartiges in ihnen nachzuweisen, im Wesentlichen aufgegeben; und heutzutage gilt es als zweifellos, dass die Bischöfe 1. Tim. 3, 2 ff., neben denen als zweites Amt sofort die Diakonen 3, 8 ff. genannt werden, nur mit den 5, 17 ff. genannten Presbytern identisch sein können, was denn auch aus Tit. 1, 5. 7 sich unmittelbar ergiebt. Dass zufällig ἐπίσκοπος 1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 7 nur im Singular steht, hat seinen Grund beide Male augenfällig in dem unmittelbar vorhergehenden τις, und schliesst keineswegs aus, dass beide Ausdrücke sich nur wie die Würde- und Amtsbezeichnung derselben Personen unterscheiden, die noch in völliger Gleichstellung die Gemeindeleitung handhabten.

verbunden wurde. Darum rechnet der Apostel die Lehrtüchtigkeit bereits zu den Eigenschaften, die dem Bischof auch bei aller Befähigung für seinen speziellen Beruf nicht fehlen dürfen (1. Tim. 3, 2), und motivirt das Tit. 1, 9 gerade durch Bezugnahme auf die herrschenden Lehrverirrungen. Ausdrücklich empfiehlt er die sich der Lehrthätigkeit annehmenden Presbyter ganz besonderer Hochschätzung und motivirt genau, wie 1. Kor. 9, den Anspruch, den sie dadurch auf die Gemeindeverpflegung erhalten (1. Tim. 5, 17 f.), während den kirchlichen Wittwen nur ebenso wie allen anderen im Falle völliger Verlassenheit der Unterhalt durch die Gemeinde gewährt werden soll (5, 16, vgl. 5, 3—8). Für die Gegenwart freilich war durch die Apostelschüler, die in den Gemeinden den Apostel vertraten, ausreichend für das Bedürfniss nach gesunder Lehre gesorgt[1]). Das dem Timotheus verliehene *χάρισμα* (2. Tim. 1, 6, vgl. 1. Tim. 4, 14) ist nicht irgend eine ihm übertragene Amtsgnade, sondern nach dem Kontext die vom Geiste in ihm gewirkte Befähigung zur Verkündigung des Evangeliums. Bei der Verleihung desselben handelt es sich also nicht um die Uebertragung eines Amtes mit einer besonderen Würdestellung und mit ausschliesslichen Vorrechten; gerade die Ausübung der Lehrthätigkeit ist es, in der Niemand die Apostelschüler ihrer Jugend wegen verachten soll (1. Tim. 4, 12. Tit. 2, 15). Im Uebrigen haben sie nur die Anweisungen des Apostels der Gemeinde zu übermitteln oder seine Aufträge in ihr auszurichten; ihre dauernde selbständige Thätigkeit ist die Lehrthätigkeit. Nur in den gereifteren Verhältnissen der ephesinischen Gemeinde tritt bereits das Bedürfniss ein, dem Timotheus die feierliche Einführung der Presbyter in ihr Amt und die Disziplin derselben auf eigene Verantwortung hin zu übertragen (1. Tim. 5, 19 ff. 22)[2]). Hier scheint

---

[1]) Ihre Verkündigung ist die Hauptsache, die dem Titus (2, 1. 15. 3, 8), wie dem Timotheus (1. Tim. 4, 6. 11 6, 2. 17) aufgetragen wird, selbst in der ausdrücklich ihm übertragenen Vertretung des Apostels (4, 13. 16). Der ganze zweite Brief kommt nach allseitiger Vorbereitung (1, 8. 13 f. 2, 15. 24) auf die feierliche Schlussermahnung dazu hinaus (4, 1 f.). Das *ἔργον εὐαγγελιστοῦ* ist die spezielle *διακονία*, die er auszurichten hat (4, 5), wie der dem Apostel spezifisch übertragene Beruf, den er bei seinem nahe bevorstehenden Ende nicht mehr länger ausrichten kann (4, 6 ff.), das *εὐαγγελίζεσθαι* (1. Kor. 1, 17) war.

[2]) Von Vermögensverwaltung durch den Apostelschüler ist 1. Tim. 5, 17 so wenig die Rede, wie 1. Tim. 5, 22 von der Wiederaufnahme Gefallener. Ueberhaupt entbehrt die Behauptung, dass wir hier bereits die Kirchenzucht auf einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung sehen, jeder Begründung. Nicht von der Kirchenzucht, sondern von der Selbstzucht wird die Zugehörigkeit zum *στερεὸς θεμέλιος* abhängig gemacht (2. Tim. 2, 21). Weder um Ketzer, noch Ketzerprozesse im späteren Sinne handelt es sich Tit. 3, 10 f., sondern um die Gewinnung der Ueberzeugung, dass der Spaltungen erregende Mensch sich nicht zurechtweisen lassen will, und daher nur das ihm gegenüber befohlene Verhalten (1, 11. 13) übrig bleibt. Die einzige wirklich disziplinare Maassregel, die erwähnt wird (1. Tim. 1, 20), ist die 1. Kor. 5, 5 intendirte und wird von dem Apostel selbst vollzogen.

der Punkt zu sein, an welchem später, als nicht mehr Apostel oder Apostelschüler die oberste Leitung der Gemeinde führen konnten, mit innerer Nothwendigkeit sich der monarchische Episkopat ausbilden musste.

Während man sich einerseits daran stiess, dass der angebliche Paulus seine Schüler in unseren Briefen doch gar zu schülerhaft behandle, sieht man andrerseits gerade in der Stellung dieser Apostelschüler das von dem Briefschreiber seiner Zeit vorgehaltene Ideal eines solchen durch apostolische Anordnung eingesetzten Oberhauptes (vgl. Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, 4), also das Vorbild des Episkopats, wie Pfleiderer, Hausrath u. A. es ausdrückten, oder gar des Erzbischofs oder Metropoliten, wie Holtzmann wollte. Allein diese Apostelschüler, die vom Apostel gelegentlich abberufen und abgelöst werden (2. Tim. 4, 9. 12. Tit. 3, 12), die doch immer nur ad hoc den Apostel vertreten in der Fürsorge für das, was er unvollendet gelassen, und bis er wiederkommt (Tit. 1, 5. 1. Tim. 4, 13), eignen sich in der That sehr wenig zum Vorbilde von Trägern ständiger und selbständiger Vollmachten in einer Einzel- oder Provinzialgemeinde. Das Einzige, worin sie wirklich den Apostel nach seinem Tode ersetzen sollen, ist nicht die Uebernahme irgend welcher spezifischen Vollmachten, sondern die Verkündigung des Evangeliums (2. Tim. 4, 5 f.), die doch keinesfalls der eigentliche Zielpunkt der monarchischen oder hierarchischen Entwicklung der Kirchenverfassung war. Nicht sie als die Träger eines bestimmten Amtes, sondern die Kirche ist die Trägerin und Stütze der Wahrheit (1. Tim. 3, 15), womit übrigens weder eine korrekte Lehre als solche, noch die Sicherung derselben gegen Irrlehrer gemeint ist. So bleibt denn zum Beweise für diese angeblich bischöfliche Stellung der Apostelschüler in unseren Briefen immer nichts Anderes übrig, als die sogenannte Ordination des Timotheus, obwohl, wenn dieselbe das Vorbild der späteren bischöflichen Ordination sein soll, schon das sehr auffällig ist, dass bei Titus, der doch dieselbe Stellung einnimmt, von etwas Aehnlichem nirgends die Rede ist. Allein das *χάρισμα* (s. o.) wird 2. Tim. 1, 6 nicht, wie noch Beyschlag meint, mittelst Uebertragung eines Amtes verliehen, sondern auf Grund der Weissagung, welche dem Ordinanden diese göttliche Gabe verheisst (1. Tim. 4, 14, vgl. 1, 18). Es kann demnach die den Weiheakt konstituirende Handauflegung, in Uebereinstimmung mit der im A. u. N. T. feststehenden Symbolik dieser Handlung, nur den Uebergang dieser verheissenen Gabe auf den Empfänger darstellen und unterpfändlich zusichern. Uebrigens schliesst schon die Mitwirkung der *προφητεία* bei diesem Akte es völlig aus, dass der Verfasser damit einen kirchlichen Akt einführen will, welcher bei der regelmässigen Uebertragung eines bestimmten Amtes ständig ausgeübt werden soll[3]). Da endlich

[3]) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass diese sogen. Ordination des Tim. nicht in Ephesus stattfand, wo Paulus ihn als seinen Stellvertreter zurückliess, wie Otto, Huther u. A. annehmen, sondern in der Heimathgemeinde desselben, als Paulus ihn zum Gehülfen annahm. Uebrigens handelt weder 1. Tim. 6, 12, wo Timotheus nur an seine Taufe erinnert wird, noch 2. Tim. 2, 2, wo von dem apostolischen Unterricht die Rede ist, von dieser Ordination. Dass aber der Ritus der Handauflegung ein Merkmal der nachapostolischen Zeit sei, kann man nur behaupten, wenn man der Apostelgesch. (6, 6. 13, 3) alle Glaubwürdigkeit abspricht und übersieht, dass derselbe in seiner ganz analogen Anwendung bei der Taufe (Hebr. 6, 2) und Geistesmittheilung (Act. 8, 17. 9, 17. 19, 6) altchristliche Sitte ist.

nach 1. Tim. 5, 22 auch die Presbyter durch Handauflegung in ihr Amt eingeführt werden sollen, so erhellt schon daraus, dass es sich bei ihr nicht um die Uebertragung eines spezifischen (bischöflichen) Amtscharakters handelt. Uebrigens vgl. noch Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. Berlin 1885, und J. Müller, Die Verfassung d. christl. Kirche u. d. Beziehungen ders. zu d. Krit. d. Pastoralbriefe. Leipzig 1885.

7. Auch in Betreff des Kultus zeigen unsere Briefe bereits entwickeltere Formen; aber sehr bedeutsam ist, dass sich Spuren davon nur in den Timotheusbriefen finden, wo es sich um eine schon länger bestehende Gemeinde handelt. Weist schon die Fürsorge für die ständige Ausübung der Lehrthätigkeit auf eine Zeit hin, wo der reiche Strom christlicher Begeisterung, welcher den Gnadengaben der Erstlingszeit entquoll, zu ebben begann, so mehr noch die Thatsache, dass Paulus ausdrückliche Anordnungen über das Gemeindegebet für nothwendig erachtet (1. Tim. 2), wobei er insbesondere das Gebet für die Obrigkeit einschärft[1]). Dagegen zeigen sich bereits in den grossen Doxologien (1. Tim. 1, 17. 6, 15 f.) Spuren eines sich fixirenden liturgischen Gebrauches, wie in 3, 16 sich wahrscheinlich ein Fragment eines altkirchlichen Gesanges findet. Auch in der Stelle 2. Tim. 2, 8 klingt wohl die stereotype Art an, wie die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Christi bekannte und begründete, vielleicht ein Taufbekenntniss (1. Tim. 6, 12). Eine regelmässige Schriftvorlesung aus dem A. T. (4, 13) hat, wie die Bekanntschaft mit demselben, welche Paulus in Rom und Galatien voraussetzt, zeigt, wohl von Anfang an in den christlichen Gemeinden stattgefunden, weshalb auch der Gebrauch des Schriftworts beim Tischgebet (4, 5) nichts Auffälliges hat. Dass aber 5, 18 bereits evangelische Texte zur Schrift gerechnet werden, kann man nur behaupten, wenn man unseren Brief in eine Zeit versetzt, in der er schon nach den darin vorausgesetzten Gemeindeverhältnissen unmöglich geschrieben sein kann. Dass den Frauen noch das Lehren verboten werden (2, 12) und vor Entweihung der Gottesdienste durch Zank und Putzsucht gewarnt werden muss (2, 8 f.), was noch ganz an die sehr unfertigen Zustände der Korinthergemeinde erinnert, ist sicher kein Merkmal einer späten Zeit.

[1]) Wenn man in 2, 2 den Ton der Apologeten zu hören glaubte, so ist das nur möglich bei einer ebenso gangbaren als wort- und kontextwidrigen Missdeutung der Stelle, die keineswegs sagt, dass man sich durch solche Fürbitte ein friedvolles und von der Obrigkeit ungestörtes Leben verschaffen solle, sondern dass sie allein dem von der Welt abgezogenen, auf kein Eingreifen in ihre Angelegenheiten abzielenden Christenleben entspricht. Wenn aber vollends Holtzmann in dem *ὑπὲρ βασιλέων* eine Hinweisung auf die Zeit sah, wo es (seit 137) kaiserliche Mitregenten gab, so hat er übersehen, dass der Mangel des Artikels dies sprachlich unmöglich macht. Von einer schweren Verfolgungszeit ist aber weder 2. Tim. 1, 8, noch sonstwo die Rede.

§ 29. Die Kritik der Pastoralbriefe.

1. Die wissenschaftliche Kritik der Pastoralbriefe beginnt mit Schleiermacher (Ueber den sogen. ersten Brief des Paulus an Tim. Berl. 1807), welcher den ersten Timotheusbrief als eine Kompilation aus den beiden anderen Pastoralbriefen darzuthun suchte. Allein bald wurde erkannt, dass die beiden anderen Pastoralbriefe mit dem ersten Timotheusbrief stehen und fallen; Schleiermacher selbst hatte in seiner Kritik auf so manche Schwierigkeiten hingewiesen, von denen alle drei in gleicher Weise gedrückt werden, und so hat sich, seit Eichhorn und de Wette in ihren Einleitungen (1812. 21) alle drei für unecht erklärten, der Streit immer um die Pastoralbriefe überhaupt gedreht[1]). Im Vordergrunde stand immer der Nachweis, dass sie sich in das uns bekannte Leben des Paulus nicht einreihen liessen, dass sie Irrlehrer bekämpften und Gemeindeverhältnisse zeigten, die in den echten paulinischen Briefen nicht vorkämen. Das Alles ist rundweg zuzugeben, beweist aber nur, dass sie in die uns durch keine anderen geschichtlichen Zeugnisse oder Urkunden bekannte Epoche seines Lebens nach der Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft gehören. Auch dass sich in ihnen manches Eigenthümliche in der Lehrweise wie im sprachlichen Ausdruck findet, das ihren Gesammteindruck dem, der von den älteren Briefen herkommt, zuweilen fremdartig erscheinen lässt, ist zuzugeben. Allein Vieles davon erklärt sich ausreichend aus dem eigenthümlichen Inhalt der Briefe und aus den durchaus neuen Erscheinungen, die in ihnen bekämpft werden. Aus dem aber, was unerklärt und vielleicht für immer unerklärt bleibt, sofort auf Unechtheit zu schliessen,

[1]) Die Stellen, in denen nach Schleiermacher im ersten Briefe einer der anderen vorausgesetzt (vgl. 1. Tim. 1, 20 und dazu § 27, 1. not. 1) oder ungeschickt nachgeahmt sein soll, erledigen sich durch etwas sorgfältigere Exegese; derselbe ist mit den beiden anderen nicht verwandter, als diese unter sich. Dennoch erklärten sich für Schleiermacher Lücke (Stud. u. Krit. 1834, 4), Neander, Bleek und Usteri (in s. paul. Lehrbegr.). Vgl. noch Rudow, De argum. hist. quibus epist. pastor. origo Paul. impugnata est. Gott. 1853. Auch Ritschl u. Krauss haben sich gelegentlich für seine Ansicht ausgesprochen. Gegen ihn traten sofort H. Planck (Bem. über den 1. paul. Brief an Tim. Gött. 1808), Beckhaus (Specimen observ. etc. 1810) und Wegscheider auf (Der erste Brief des Paulus an den Tim. Gött. 1810). Vgl. noch Curtius, De tempore, quo prior Pi. ad Tim. epist. exar. sit. Berlin 1828. Der Eichhorn-de Wette'schen Kritik schlossen sich sehr bald auch Credner, Schott, Neudecker, Mayerhoff (in s. Kolosserbrief 1838), Ewald, Meyer, Mangold an, während Hug, Bertholdt, Guericke, die Kommentare von Heydenreich (1826), Mack (1836) u. Leo (1837) alle drei Briefe vertheidigten. Vgl. noch Böhl, Ueber die Zeit der Abfassung u. den paul. Charakter der Briefe an Tim. u. Tit. Berl. 1829, u. Kling in s. Anhang zu Flatt's Vorles. Tüb. 1831. Dabei handelte es sich immer nur um die Frage, ob der Apostel selbst oder einer seiner Schüler, etwa Lukas (Schott), in seinem Auftrage die Briefe geschrieben habe, oder man blieb bei dem ganz negativen Resultat stehen, dass sie von Paulus nicht herrühren könnten.

verbietet die wachsende Einsicht in den Reichthum und die Beweglichkeit des paulinischen Geistes, der in der Lehrweise, wie im Ausdruck nun einmal nicht an eine aus einer beliebigen Zahl älterer Briefe abstrahirte Norm gebunden werden darf. Vor Allem aber steht die Thatsache fest, dass die wesentlichen Grundzüge der paulinischen Heilslehre auch in ihrem spezifischen Ausdruck in unseren Briefen mit einer Klarheit reproduzirt sind, wie wir es bei keinem paulinischen Schüler, etwa bei Lukas oder dem römischen Clemens, mehr finden. Wie weit aber auch der Ausdruck noch ganz mit dem paulinischen übereinstimmt, zeigt die Thatsache, dass die Kritik diese Uebereinstimmung nur aus absichtlicher Nachbildung paulinischer Stellen erklären kann, die so lange eine petitio principii bleibt, als man die Briefe auch ohne eine solche ausreichend zu verstehen vermag.

2. Es kann sich also immer nur um die Frage handeln, ob sich aus positiven Gründen der Beweis für die Unechtheit der Pastoralbriefe führen lässt. Dabei muss aber zunächst die Thatsache festgehalten werden, dass die äussere Bezeugung der Briefe durchaus der der übrigen Paulinen gleichsteht (§ 16, 1). Es müssten dieselben also durch unzweifelhafte innere Merkmale sich als pseudonyme Produkte verrathen, es müsste vor Allem die Tendenz, ihren Anweisungen und Lehren durch eine apostolische Autorität Nachdruck zu verleihen, in verdächtiger Weise hervortreten. Aber wenn man daran Anstoss genommen hat, dass Paulus seinen vertrauten Schülern gegenüber sich ausdrücklich als Apostel bezeichnet, so erklärt sich das doch leicht genug daraus, dass er an seine geistlichen Kinder eben nicht ein Wort väterlicher Liebe, sondern Briefe mit geschäftlichen Anweisungen und amtlichen Mahnungen schreibt[1]). Wenn man das Gemachte und Widerspruchsvolle der Situation in allen drei Briefen als Beweis einer Fiktion angesehen hat, so lässt sich von vorn herein nicht

[1]) Die Stellen aber, wo Paulus sein Betrautsein mit dem gesetzesfreien oder universalistischen Evangelium betont (1. Tim. 1, 11. 2, 7), motiviren sich ebenso klar aus dem Zusammenhange, wie die Stellen 2. Tim. 1, 11. Tit. 1, 3, wo er seinen persönlichen Beruf als Bürgschaft für das Kundgewordensein des Heils einsetzt. Die Stelle 1. Tim. 1, 12—16, wo er aus seiner eigenen Lebenserfahrung die Summe der Heilswahrheit ableitet, enthält so wenig eine Steigerung seiner Selbstdemüthigung, wie 2. Tim. 3, 10—11, wo er den Schüler an das Vorbild seines Christenlebens erinnert, das ihn einst bewog, selber Christ zu werden, eine Steigerung seines „Selbstruhms", wie beides aus dem Zeugniss der Korintherbriefe erhellt. Während sich aber unter Voraussetzung der Echtheit ganz einfach erklärt, warum Paulus an letzterer Stelle seiner Erlebnisse in der Heimath des Tim. gedenkt, entsteht erst bei der entgegengesetzten Voraussetzung die Schwierigkeit zu erklären, warum der Pseudonymus, dem das ganze Leben des Apostels vorlag, gerade an sie anknüpft. Wenn man endlich in 2. Tim. 4, 6 ff. ein studirtes Sichanschicken zum Märtyrertode gefunden hat, so ist das doch ein blosses Geschmacksurtheil.

begreifen, woher der Pseudonymus, der ja eben zugestaudenermaassen nicht an die Situationen und Verhältnisse aus dem uns bekannten Leben des Paulus anknüpft, also durch keine Voraussetzungen gebunden war, nicht eine einfachere und widerspruchslosere Situation wählte. Allein wir haben gezeigt, dass sich die Briefe vollkommen durchsichtig aus den in ihnen vorausgesetzten Situationen erklären lassen (§ 27, 1. 3. 5). Es ist doch nur ein Selbstwiderspruch, wenn man in den Anweisungen unserer Briefe bald die Apostelschüler zu schülerhaft behandelt, an die Gemeindebeamten zu niedrige Forderungen gestellt sieht, und bald wieder jene als das Ideal des künftigen Bischofs, diese als einen Klerus mit hierarchischen Ansprüchen hingestellt sein lässt. Unzweifelhaft freilich würde sich die Fiktion als solche verrathen, wenn der Pseudonymus die Irrlehren seiner Zeit als von dem Apostel geweissagt dargestellt hätte und dann doch, aus der Rolle fallend, sie als gegenwärtig bekämpfte. Thatsächlich aber erscheinen die Lehrverirrungen unserer Briefe durchweg als gegenwärtig, und von der angeblichen Vermischung von Gegenwart und Zukunft ist in Wahrheit nichts zu sehen[2]). Wenn man bald den rechten Zusammenhang vermisst, bald den Gedanken schief oder den Ausdruck unpassend findet, bald irgend welche Schwierigkeiten für das historische Verständniss entdeckt zu haben meint, so übersieht man, dass es keinen paulinischen Brief giebt, der nicht einer vorurtheilsvollen Exegese vielfach ähnliche Anstösse gäbe, wie die neueste Steck'sche Kritik deutlich genug gezeigt hat. Andrerseits sind doch unlogische Schreibweise, Mangel an Disposition, schiefe Gedanken und unpassende Ausdrücke oder seltsame Selbstwidersprüche keineswegs nothwendig Kennzeichen eines Pseudonymus; vielmehr wird die Exegese immer die Aufgabe behalten, den Brief unter der Voraussetzung zu erklären, dass der Pseudonymus die einmal angenommene Rolle auch zweckentsprechend durchgeführt hat.

3. Auch auf dem Gebiete der Pastoralbriefe hat erst Baur (Die sogen. Pastoralbriefe. Stuttg. u. Tüb. 1835) der Kritik die rechten Ziele gesteckt. Es kann dieselbe nicht zum Abschlusse gebracht werden, so lange es sich nur um die Abwägung einzelner Zweifelsgründe gegen die Echtheit handelt;

[2]) Nur 1. Tim. 4, 1—3 wird eine dualistisch-asketische Irrlehre geweissagt, die mit den bekämpften Lehrverirrungen garnichts zu thun hat. Dagegen ist 2. Tim. 3, 1—5 nur ein unter dem Deckmantel der Frömmigkeit sich bergendes Sittenverderben geweissagt, das eine Vorliebe für Lehren erzeugt, welche demselben nicht entgegentreten (4, 3). Vgl. § 28, 1. not. 3. Jenes würde aber nicht geschehen, wenn nicht schon jetzt (aber garnicht in den gegenwärtigen Lehrverirrungen) asketische Neigungen sich zeigten, denen jene Irrlehre einst gefährlich werden kann (1. Tim. 4, 8. 5, 23); und dieses geschieht nur, weil eine gleiche unsittliche Scheinfrömmigkeit schon die gegenwärtigen Lehrverirrungen charakterisirt (2. Tim. 3, 6 f.).

erst wenn die Entstehung der Briefe aus den in ihnen sichtbaren Verhältnissen und Tendenzen einer bestimmten späteren Zeit erklärt werden kann, ist ein geschichtliches Verständniss derselben gewonnen. Ein solches meinte aber Baur dadurch erreicht zu haben, dass er die Briefe im zweiten Jahrhundert entstanden sein liess, um im Namen des Apostels die gnostische Häresie zu bekämpfen und durch eine straffere hierarchische Organisation die Kirche vor dem Eindringen derselben zu sichern. Obwohl freilich die ersten Aufstellungen Baur's schon von seinen eigentlichen Schülern, wie Schwegler, Hilgenfeld, Volkmar, modifizirt sind, wie auch insbesondere der Versuch, den Baur ursprünglich noch machte, die von ihm angenommenen Unionstendenzen des 2. Jahrh. in ihnen nachzuweisen, allseitig aufgegeben ist, so ist doch der Grundgedanke desselben in weiten Kreisen aufgenommen und von Schenkel, Pfleiderer, Hausrath, Renan, Immer, Beyschlag, Weizsäcker u. A. acceptirt worden. Wohl sind Ewald und Mangold (Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856) mit ausdrücklicher Ablehnung der Baur'schen Auffassung bei der älteren kritischen Auffassung stehen geblieben, nach welcher der Brief immer noch dem ersten Jahrhundert angehört. Dagegen hat Bahnsen versucht, von seiner Voraussetzung aus zunächst den 2. Timotheusbrief im Einzelnen zu erklären (Die sogen. Pastoralbriefe. Leipzig 1876), und Holtzmann (Die Pastoralbriefe. Leipzig 1880, vgl. auch s. Einl.) hat den ganzen Ertrag dieser Kritik zu revidiren und in einer Zusammenfassung ihrer positiven Resultate abzuschliessen gesucht. Allein gerade dieser Versuch hat gezeigt, wie weit die Kritik noch davon entfernt ist, auf diesem Wege zu einem abschliessenden geschichtlichen Verständniss unserer Briefe gekommen zu sein. Es hat zugestanden werden müssen, dass die konkreten Züge eines der uns bekannten gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts sich in den von ihnen bekämpften Lehrverirrungen nicht zeigen[1]). Ebenso aber hat sich nach allseitiger Widerlegung der ersten Versuche Baur's herausgestellt, dass die in unseren Briefen vorausgesetzte oder angestrebte Gemeindeordnung von der dem 2. Jahrhundert charakteristischen Umbildung derselben noch nichts zeigt; und die angeblich hierarchischen Tendenzen

---

[1]) Wenn man behauptet, dass es mit Absicht vermieden sei, solche Züge aufzunehmen, weil das der Fiktion widersprochen hätte, dass Paulus dieselben bereits bekämpft habe, so setzt das ein Raffinement der Fälschung voraus, welches der Naivität pseudonymer Schriftstellerei ganz fremd ist. Sagt man aber, es habe dem Verfasser sicherer und mindestens bequemer geschienen, die gnostischen Spekulationen a limine abzuweisen, als sich in eine eingehendere Widerlegung derselben einzulassen, so hebt man sie dadurch wieder nur aus dem geschichtlichen Kreise heraus, in dem sie entstanden sein sollen, da es der Kirche des zweiten Jahrhunderts nie an der Zuversicht gefehlt hat, die Gnosis mit geistigen Waffen überwinden zu können.

derselben lassen sich nicht nur in Wirklichkeit nicht nachweisen (§ 28, 5), sondern werden durch ausdrücklich gegensätzliche Züge ausgeschlossen. Es ist darum auch die Kritik zu einem abschliessenden Urtheil über die Zeit der Briefe noch keineswegs gekommen. Während Beyschlag an die trajanische Zeit dachte, denken Hausrath, Holtzmann, Jülicher (c. 125) an die Zeit Hadrians; während Hilgenfeld und Schenkel die Briefe mit Baur ca. 150 verfasst sein lassen, will Volkmar sogar die Zeit bis 170 offen lassen[2]).

4. Es entsteht daher die Frage, ob, auch abgesehen davon, wie weit es gelungen ist oder gelingen kann, die Zeit der Briefe und die in ihnen vorausgesetzten Verhältnisse bestimmter zu fixiren, die Entstehung derselben aus dem Zweck heraus, über den die neuere Kritik bei der Voraussetzung ihrer Unechtheit im Wesentlichen einig ist, sich erklären lässt. Allein gerade der zweite Timotheusbrief, welchen man gewöhnlich für den ältesten hält, und in dem darum der Zweck der Komposition am unmittelbarsten hervortreten müsste, ist zum grössten Theile mit Ermahnungen zu christlichem Leidensmuth und treuer Berufserfüllung ausgefüllt, die mit diesem Zwecke nichts zu thun haben und nicht einmal einen Nebenzweck bilden können, da sie in dieser Form in den anderen Briefen nirgends wiederkehren. Allerdings werden schon hier die herrschenden Lehrverirrungen bekämpft, aber Timotheus wird nur aufs Dringlichste ermahnt, sich mit ihnen gar nicht einzulassen, und irgend eine Anordnung in Betreff der Gemeindeordnung, welche Schutz oder Widerstand dagegen böte, wird nicht getroffen, so dass hier jedenfalls jener angebliche Zweck garnicht hervortritt. Im Titusbriefe tritt freilich das Bestreben auf, durch die Gemeindeorganisation und die Verbindung der Lehrthätigkeit mit dem Gemeindeamt die Reinheit der Lehre zu sichern; aber die dort angestrebte Organisation ist die alt-presbyteriale und keine kirchliche Neuerung. Den grössten Theil des Briefes aber füllen die Anweisungen für die Unterweisung der

---

[2]) Auch über die Frage, ob die drei Briefe aus derselben Zeit und von demselben Verfasser herrühren, sowie über die Frage, in welcher Reihenfolge sie entstanden sind, herrscht noch keineswegs volle Klarheit und Einigkeit. Sind sie von derselben Hand, so werden die Schwierigkeiten, die man in ihrer Verwandtschaft miteinander gefunden hat, doch nicht gehoben. Dass man gewöhnlich den 1. Tim. für den zuletzt geschriebenen ansieht, ist doch nur eine Nachwirkung der Schleiermacher'schen Kritik, deren Hauptmotive wenigstens dann gänzlich fortfallen, wenn man alle drei Briefe demselben Verfasser zuschreibt. Wenn Mangold den Titusbrief voranstellt, so hat das seinen Grund nur in der ihm eigenthümlichen, von den Neueren nicht acceptirten Auffassung der dort bekämpften Gegner (§ 28, 1. not 1); aber wenn man gewöhnlich den 2. Tim. voranstellt, so hat das seinen Grund wieder nur in dem Gefühl, dass er noch am meisten Paulinisches enthält, während dies bei der Voraussetzung der Pseudonymität doch gänzlich bedeutungslos ist.

verschiedensten Kategorien von Gemeindegliedern im christlich-sittlichen Leben, die wieder mit jener angeblichen Tendenz garnichts zu thun haben. Erst im ersten Timotheusbrief ist gleichviel von den Lehrverirrungen wie von der Gemeindeordnung die Rede; allein nur indirekt tritt 3, 2. 5, 17 der Wunsch des Verfassers hervor, dass die Bischöfe sich der Lehre annehmen sollen und damit die jener Tendenz eigenthümliche Kombination dieser beiden Punkte. Irgend welche Anweisungen zur Bekämpfung derselben werden den Bischöfen nicht gegeben, sondern nur dem Timotheus. Wie im Titusbrief handelt es sich immer nur um Voraussetzungen für ihre Qualifikation, die mit einer solchen Aufgabe nichts zu thun haben; was von einer Disziplin über sie gesagt ist, bezieht sich auf sittliche Verfehlungen und nicht auf Lehrverirrungen. Dazu kommen ganz analoge Vorschriften für das Diakonenamt und das Wittweninstitut, die der Natur der Sache nach mit der Lehrfrage nichts zu thun haben, Anweisungen wegen des Gemeindegebets und der Wittwenverpflegung, Ermahnungen an die Sklaven und an die Reichen, die jener Tendenz so fern als möglich stehen; ja selbst die Polemik gegen die Lehrverirrungen ist mit Warnungen vor unfruchtbarer Askese und seelengefährlichem Geldgeiz verknüpft, die sicher nichts mit der angeblichen Tendenz der Briefe zu thun haben. Man wird also gestehen müssen, dass die Annahme eines kirchlichen Organisators, welcher der Zerfahrenheit der durch die gnostischen Irrlehren infizirten Gemeinden gegenüber die überlieferte Lehre durch Fortbildung und Festigung des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes sichern will, unsere Briefe nur zum kleinsten Theile erklärt, dass aber die Frage, woher für diesen Zweck drei solche Briefe komponirt wurden, und woher man dazu in einer Zeit, in welcher, wie die Geschichte des Kanons lehrt, die apostolischen Briefe noch keineswegs die spezifisch-normative Autorität waren, einen apostolischen Namen erborgte, noch gänzlich unbeantwortet geblieben ist.

5. Eine besondere Schwierigkeit boten der Hypothese der Unechtheit immer die in unseren Briefen verstreuten persönlichen Notizen und die Eigenthümlichkeit der dort vorausgesetzten Verhältnisse. Selbst der erste Brief an Timotheus enthält doch 1, 20 die Erwähnung der beiden dem Satan übergebenen Männer und 5, 23 eine diätetische Vorschrift für Timotheus, von denen sich schwer sagen lässt, wie der Pseudonymus darauf gekommen ist. Der Titusbrief versetzt den Apostel mit seiner Wirksamkeit nach Kreta, wohin keine Spur in den uns bekannten paulinischen Briefen deutet, und bringt 3, 12—13 eine Reihe von persönlichen Notizen, die mit seinem Zwecke garnicht zusammenhängen, und für welche die übrigen Paulinen auch nicht den geringsten Anhaltspunkt bieten. Am

schwierigsten aber wird in dieser Beziehung der 2. Timotheusbrief. Man mag immerhin sagen, dass die Namen der Mutter und Grossmutter des Timotheus (1, 5) oder die Erlebnisse des Apostels in der Gefangenschaft (4, 14—17), um der Komposition Farbe und Leben zu geben, aus der Tradition entnommen sind; aber die in ihrer andeutenden Kürze so schwer verständlichen Notizen 1, 15—18 spotten doch jeder solchen Erklärung. Ebenso mag man sagen, dass bei den zahlreichen persönlichen Notizen 4, 10—15. 19—21 dem Verfasser einzelne Namen aus den älteren Briefen oder aus der Apostelgeschichte bekannte Verhältnisse und Situationen vorschwebten, obwohl er sehr kurzsichtig übersehen haben müsste, in welche Widersprüche er sich mit ihrer Benutzung verwickelte. Aber neben den bekannten Namen finden sich auch ganz unbekannte, neben den allenfalls naheliegenden Kombinationen ganz fernliegende und zwecklose, wie der Mantel und die Bücher, die Paulus bei Karpus in Troas gelassen haben soll, welche völlig unerklärbar bleiben. Darum hat man so oft mit der Hypothese der Unechtheit auch die Annahme verbunden, dass den Briefen irgend welche echte paulinische Reliquien zu Grunde liegen[1]). Allein von der Art und dem Zweck solcher paulinischen Billete lässt sich kaum eine greifbare Vorstellung gewinnen, und die Benutzung derselben in Briefen, mit deren Zweck sie garnichts zu thun haben, könnte nur die Absicht haben, denselben den Schein echter paulinischer Briefe zu geben, womit sie aus unbefangenen pseudonymen Erzeugnissen erst wirklich raffinirte Fälschungen werden, was tendenziöse Interpolationen echter Briefe von vorn herein sind.

6. Gegen die Baur'sche Kritik traten zuerst Michael Baumgarten (Die Echtheit der Pastoralbriefe. Berlin 1837), Böttger (Beitr. zur hist.-krit. Einl. Gött. 1837. 38) u. Wieseler auf, in neuerer Zeit sind die Briefe besonders vertheidigt von Thiersch, Lange, Delitzsch (Zeitschr. f. luth. Theol.

[1]) Schon Credner liess in seiner Einl. (1836) den 2. Timotheusbrief durch Kombination und Interpolation aus zwei echten Paulusbriefen entstanden sein, Ewald, Weisse, Hitzig, Krenkel, v. Soden, Jülicher fanden in ihm und dem Titusbriefe eine Reihe kürzerer Schreiben mit Aufträgen, Nachrichten u. dgl., die sie für den authentischen Kern unserer Briefe ansahen (vgl. auch Renan und Beyschlag). Hausrath, Immer, Pfleiderer, Hase fanden einen solchen wenigstens im 2. Timotheusbr., und zuletzt hat Lemme (Das echte Ermahnungsschreiben des Ap. Paulus an Tim. Breslau 1882) den ganzen Brief mit Ausnahme von 2, 11—4, 5 für echt erklärt. Knoke in s. Kommentar von 1887. 89 und Hesse (Entst. der NTl. Hirtenbriefe. Halle 1889) haben in umfassender Weise in allen drei Briefen die paulinischen Grundlagen, aus denen sie zusammengesetzt oder interpolirt sind, herauszustellen gesucht. Sogar Gran liess die Briefe erst nach dem Tode des Apostels von Tim. u. Tit. selbst unter Benutzung von Billeten und persönlichen Erinnerungen verfasst sein, und Plitt (Die Pastoralbriefe. Berlin 1872) wollte in allen dreien eine Bearbeitung echter Paulusbriefe sehen. Vgl. auch Kübel im Kommentar v. Strack-Zöckler 1888, nach dem sie durch die letzte Redaktion einen Hauch von Kirchlichkeit empfangen haben.

u. Kirche 1851), Otto (Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe. Leipzig 1860), Ginella (De authentia epist. S. Pauli pastor. Breslau 1865), Laurent (in s. NTl. Stud. 1866), Stirm (Jahrb. f. d. Theol. 1872. 1876), Herzog (Ueber die Abfassungszeit der Pastoralbriefe 1872) und Kölling (Der erste Brief an Timotheus. Berlin 1882. 87), sowie in den Kommentaren von Matthies, Wiesinger, Huther, Oosterzee, Hofmann und Beck[1]). Die Kraft der Vertheidigung wurde von vorn herein dadurch geschwächt, dass die eine Reihe der Vertheidiger mit Aufbietung aller erdenklichen harmonistischen Künste die Briefe in dem uns bekannten Leben des Apostels unterzubringen suchte, während die andere zugestand, dass dieselben nur zu halten sind, wenn sie in die Zeit nach der Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft hineingehören. Dazu kam, dass weder die in unseren Briefen bekämpften Lehrverirrungen, noch die Gemeindeverhältnisse, welche sie voraussetzten, gründlich genug untersucht wurden, um die Punkte, an welche die Bestreitung derselben immer wieder ansetzte, wirklich klarzustellen. Endlich ist auch über dem Nachweis des Paulinischen in Lehrweise und Ausdrucksweise der Briefe vielfach versäumt worden, das wirklich Eigenthümliche derselben herauszustellen und zu erklären. So ist es gekommen, dass trotz allen Eifers in der Vertheidigung sich dennoch mehr und mehr die Anschauung bilden konnte, dass die Echtheit der Briefe wissenschaftlich kaum zu halten sei.

7. Es muss zugestanden werden, dass, da die Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft sich durch kein anderes geschichtliches Zeugniss erweisen lässt, als durch diese Briefe, wenn sie echt sind (§ 26, 7), und da ihre Echtheit sich nur erweisen lässt unter der Voraussetzung, dass jene Befreiung stattgefunden hat, wir vor einem Zirkelbeweise stehen, welcher ein abschliessendes wissenschaftliches Urtheil nicht gestattet. Es muss ferner zugestanden werden, dass die Lehrverirrungen, welche unsere Briefe bekämpfen, sich geschichtlich nicht nachweisen lassen, dass die Zeit, in welcher die hier angestrebte festere Gestaltung der Gemeindeordnung, insbesondere die Verbindung der Lehrthätigkeit mit dem Gemeindeamt sich vollzogen hat, geschichtlich nicht zu fixiren ist, und daher der Beweis nicht geführt werden kann, dass unsere Briefe noch in die zweite Hälfte der sechziger Jahre gehören müssen. Es muss endlich zugestanden werden, dass die Frage, ob die in unseren Briefen thatsächlich vorliegen-

---

[1]) Reuss hatte die Echtheit der Briefe in seiner Einleitung stets vertheidigt, war aber schon in der 5. Aufl. (1874) sehr unsicher geworden und hat in der 6. (1887) nur noch den zweiten Timotheusbrief festgehalten, obwohl er im Grunde die gangbaren Einwände noch alle wie früher widerlegt und nur (wegen seiner Verwerfung der zweiten römischen Gefangenschaft) den historischen Boden für dieselben verloren zu haben scheint.

den Abweichungen der Lehrweise und Ausdrucksweise von der der übrigen paulinischen Briefe aus den Zeitverhältnissen und durch eine Umbildung, die noch der Apostel selbst vollzogen hat, erklärt werden kann, sich einer abschliessenden wissenschaftlichen Entscheidung entzieht. Aber es muss ebenso behauptet werden, dass unsere Briefe sich aus den in ihnen vorausgesetzten Verhältnissen vollkommen erklären, und die angeblichen Schwierigkeiten derselben durch eine vorurtheilslose Exegese sich heben lassen, dass dagegen die Hypothese der Unechtheit den vorliegenden Thatbestand noch nicht erklärt hat und in ungleich grössere Schwierigkeiten verwickelt, wie die Annahme, dass sie sind, was sie sein wollen, Briefe des Paulus aus der uns im Uebrigen unbekannten letzten Lebensperiode desselben. Vgl. in Meyer's Kommentar die Briefe an Timotheus und Titus. 5. Aufl., bearbeitet v. B. Weiss. Gött. 1885.

Anhang. Der Hebräerbrief.

§ 30. Der Verfasser des Hebräerbriefes.

1. Seit dem Abschluss des Kanon ist noch ein 14. Brief als paulinisch überliefert, der sog. Hebräerbrief. Aber das Abendland hat die Annahme seiner paulinischen Abfassung erst aus dem Morgenlande überkommen, und hier ist dieselbe ausschliesslich durch die Autorität des Origenes gangbar geworden (§ 12, 1. 2. § 11, 1). Dieser selbst aber ist darüber garnicht im Zweifel, dass der Brief seiner Sprache wegen unmöglich von Paulus herrühren, und nur ein Anderer die ihm suppeditirten *νοήματα τοῦ ἀποστόλου* niedergeschrieben haben könne. Dennoch findet er es gerechtfertigt, wenn eine Gemeinde ihn unter den paulinischen habe, was also in seinem Kreise hie und da, wenn auch nur vereinzelt, der Fall war; denn *οὐκ εἰκῇ* sagt er, hätten die *ἀρχαῖοι ἄνδρες* (d. h. seine Lehrer Pantänus und Klemens) ihn als paulinisch überliefert (sofern er nämlich auch nach seiner Ansicht wenigstens mittelbar paulinisch war). Wer ihn aber geschrieben, das wisse Gott (vgl. Euseb. h. e. 6, 25). Es ist hiernach klar, dass die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes auch in der alexandrinischen Kirche keine Gemeindeüberlieferung, sondern nur eine Schulmeinung war, welche einzelne Gemeinden in gutem Glauben angenommen hatten. Origenes aber hat dieser Sachlage soweit Rechnung ge-

tragen, dass er, abgesehen von gewissen Klauseln (vgl. § 10, 6), den Brief, wenn auch nur in jenem mittelbaren Sinne, als paulinisch bezeichnete und gebrauchte. Wo nun Pantänus und Klemens, von denen die Annahme, dass der Hebräerbrief paulinisch sei, herstammt, dieselbe herhaben, das erhellt durchaus nicht; wir wissen nur, dass schon sie gewisse Punkte, die dagegen zu sprechen scheinen, zu erklären versuchen (bei Euseb. h. e. 6, 14), was jedenfalls nicht dafür spricht, dass sie die paulinische Abkunft für eine unanfechtbare Thatsache hielten. Ausserhalb der alexandrinischen Kirche finden wir den Brief nur noch in der syrischen Kirchenbibel den paulinischen angereiht, ohne dass wir wissen, seit wann (§ 9, 7. not. 1). In der ganzen übrigen Kirche ist er entweder nicht als paulinisch bekannt oder wird ausdrücklich als unpaulinisch bezeichnet. So entbehrt denn die kirchliche Aufnahme des Briefes unter die Paulinen thatsächlich jedes geschichtlichen Grundes. Im Reformationszeitalter erwachten die alten Bedenken gegen ihn wieder bei Cajetan und Erasmus, aber das Tridentinum beeilte sich, schlechtweg 14 paulinische Briefe zu dekretiren. Die Reformatoren haben ihn nicht für paulinisch gehalten, und nur einige reformirte Bekenntnisschriften haben ihn als paulinisch zitirt; erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wird auch in der lutherischen Kirche wieder die traditionelle Ansicht herrschend, und der Widerspruch dagegen zieht sich in die Kreise der Arminianer und Socinianer zurück[1]). In der Zeit der erwachenden Kritik schwanken Semler und Michaelis noch, aber als Storr die erwachenden Bedenken des letzteren zu widerlegen versuchte (1789), wandte sich gegen ihn Ziegler in seiner „Vollständigen Einl. in den Brief an die Hebr.“ (Gött. 1791). Seitdem wagte unter den Kritikern nur noch Hug in seiner Einl. für die paulinische Abfassung einzutreten, jedoch in den späteren Auflagen auch mit Restriktionen (vg. noch Hofstede de Groot, Disput. qua ep. ad Hbr. cum Paull. epp. comp. Traj. ad Rhen. 1826), und seit Bleek (Der Brief an die Hebr. Berlin 1828) kann die Annahme der paulinischen Abfassung wissenschaftlich als beseitigt gelten[2]).

---

[1]) Luther trennt ihn ganz von den Paulusbriefen, ja von den „rechten gewissen Hauptbüchern“ der Schrift (§ 12, 6. not. 1); Melanchthon behandelt ihn stets als anonyme Schrift, und nur in der lat. Ausgabe der Form. Conc. wird der Verf. zweimal als apostolus bezeichnet. Calvin u. Beza bezeichnen ihn ausdrücklich als nicht paulinisch, und die Confessio gallicana scheidet ihn noch deutlich von den 13 Paulinen, während die belgica 14 Paul. zählt, die helvetica und bohemica ihn als paulinisch citiren. Die Magdeburger Centurien, Balduin und Hunnius bestreiten bestimmt seine paulinische Abkunft, während Flacius Illyricus in seiner Clavis (1557) und Joh. Brenz der jüngere in s. Komm. (1571) sie vertheidigen. Aber seit Joh. Gerhard und Abr. Calov wird die Annahme derselben wieder ganz herrschend, und nur vereinzelt vertheidigen Heumann und Lorenz Müller (1711. 1717) die Ansicht Luther's.

[2]) Wohl ist dieselbe aufs Neue vertheidigt von Gelpke (Vindiciae orig. Paulin.

2. Der Hebräerbrief macht auch nicht durch die geringste Andeutung den Anspruch, von Paulus geschrieben zu sein. Er beginnt mit keiner Adresse, in der sich der Verfasser nennt und charakterisirt, wie alle anderen paulinischen Briefe[1]). Derselbe nennt sich nicht Apostel, legt sich auch nirgends apostolische Autorität bei, ja er redet überhaupt nicht aus irgend einer Berufs- oder Autoritätsstellung heraus zu den Lesern, die er nur brüderlich ermahnt (13, 22). Während Paulus so nachdrücklich hervorhebt, dass er sein Evangelium nicht von Menschen empfangen habe, und alle Gewissheit in Betreff desselben auf die ihm gewordene Offenbarung und auf den heiligen Geist zurückführt, schliesst der Verfasser sich unter die ein, welchen das von dem Herrn selbst verkündigte Heil *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων ἐβεβαιώθη*, bekennt sich also als einen Schüler der unmittelbaren Jünger Jesu in einer Stelle, wo er allen Anlass hatte, jede ihm gewordene spezielle Vergewisserung der Heilsverkündigung hervorzuheben, da er selbst der Zeichen und Wunder gedenkt, durch welche dieselbe bezeugt ist (2, 3 f.). Diese Schwierigkeit hat schon Euthalius bemerkt, ohne sie lösen zu können, dagegen sehen wir aus ihm bereits, wie nichtig die Anhaltspunkte waren, die man in dem Briefe für seine paulinische Abfassung gefunden zu haben meinte. Aus 10, 34, wo aber ohne Frage nicht *τοῖς δεσμοῖς μου,* sondern *τοῖς δεσμίοις* zu lesen ist, in Verbindung mit 13, 19 schloss man, dass der Apostel in Gefangenschaft war, obwohl die Art, wie er 13, 23 über sein Kommen disponirt, deutlich genug das Gegentheil beweist, und aus dem Gruss der italienischen Christen (13, 24), dass es die bekannte römische Gefangenschaft des Apostels war, obwohl der Ausdruck *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* nicht einmal beweist, dass der Verf. in Rom schrieb. Insbesondere war es die Erwähnung des Timotheus (13, 23), die immer wieder an Paulus als Verfasser denken liess, obwohl

---

ad Hbr. epist. Lugd. Bat. 1832), sowie in den Kommentaren von Paulus u. Stein (1833. 1834); allein in der neueren Zeit hat doch von namhaften Gelehrten nur noch Hofmann gewagt, dafür einzutreten (vgl. noch Biesenthal und Holtzheuer in s. Komm. 1883). Selbst die entschlossensten Vertheidiger der Tradition, wie Guericke, Ebrard, Thiersch, Delitzsch, und die meisten katholischen Ausleger haben doch nur eine mittelbar paulinische Abfassung festzuhalten gewagt.

[1]) Schon Pantänus und andere Väter konnten doch immer nur erklären, weshalb der Heidenapostel sich nicht in einem Brief an die Hebräer, deren Apostel der Herr selbst gewesen war, *ἀπόστολος* genannt habe (bei Euseb. h. e. 6, 14), was ja aber eine Nennung seines Namens und eine Bezeichnung der Leser in der Adresse keineswegs ausschloss (vgl. Phil. 1, 1. Philem. 1). Wenn Paulus nach Klemens v. Alex. (ebendas.) die gegen ihn Misstrauen und Verdacht hegenden Hebräer nicht durch Nennung seines Namens zurückstossen wollte, so muss doch der Brief immer von Jemand überbracht sein, der den Namen des Briefstellers angab. Dass aber die Bestimmung des Briefes für eine Gemeinde, die er nicht begründet hatte, die Weglassung der Adresse nicht motivirt, wie Hofmann meint, zeigt der Römer und Kolosserbrief.

wir von einer Gefangenschaft desselben während des Lebens des Apostels nichts wissen, und obwohl derselbe hier nicht als der von Paulus abhängige Schüler, sondern als ein christlicher Bruder erscheint, der durchaus selbständig über sein Kommen verfügt[2]).

3. Die ganze Oekonomie des Briefes ist eine völlig andere, wie die der paulinischen. Das Fehlen eines danksagenden Eingangs mag mit dem Fehlen der Adresse zusammenhängen; aber die Art, wie der lehrhafte und paränetische Theil des Briefes nicht von einander gesondert, sondern offenbar absichtlich mit einander verschlungen sind, ist ganz gegen die paulinische Weise. Schon Origenes hat bemerkt, dass der Stilcharakter des Hebräerbriefes *οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, ἀλλ' ἔστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα,* wie jeder, der sich auf Stilverschiedenheiten verstehe, erkennen könne (bei Eus. h. e. 6, 25). In der That ist keine Schrift des N. T.'s so frei von Hebraismen und in so gutem Griechisch geschrieben. Während Paulus mit der Sprache ringt, fliesst hier die Rede glatt dahin, und selbst weitläufig angelegte Perioden, an denen Paulus fast immer scheitert, werden in schönem Ebenmaass und vollster Regelmässigkeit vollendet (1, 1—4. 2, 2—4. 7, 20—22. 12, 18—24). Auf rhythmischen Wohllaut und effektvolle Wortstellung wird sichtlich Fleiss verwandt; klangvolle Zusammensetzungen (wie *μισθαποδοσία, ὁρκωμοσία, αἱματεκχυσία*), volltönende Adjectiva und Umschreibungen aller Art geben dem Ausdruck eine oratorische Fülle, die von der knappen Dialektik des Apostels ebenso absticht, wie von seiner gedankenschweren, aber formlosen Ueberladenheit. Dagegen hat man auch hier mit Unrecht auf die lexikalischen Eigenheiten des Briefes Werth gelegt, denen sich dann mit Leichtigkeit eine nicht unerhebliche Uebereinstimmung im Wortvorrath mit den Paulusbriefen entgegenstellen liess. Höchstens die sichtliche Vorliebe für den Gebrauch von *ὅθεν,* von *ὑπέρ* und *παρά* beim Komparativ, von *ὅσος-τοσοῦτος* in Vergleichungen, für die Verba auf *-ίζειν* und die Substantiva auf *-σις* hat etwas

[2]) Beweisen die brieflichen Daten am Schluss garnichts für paulinische Abfassung, so können sie auch nicht, wie Schwegler, Zeller, Weizsäcker annahmen, zur Einkleidung und schriftstellerischen Fiktion gehören, durch die der Verf. sich als den Apostel Paulus charakterisiren wollte, da er ja dann auch wohl eine entsprechende Adresse fingirt hätte. Ebensowenig kann, wie Overbeck (Zur Gesch. des Kanons. 1. Chemnitz 1880) wollte, bei der Sammlung des Kanons der Schluss 13, 22—25 hinzugefügt sein, um den Brief als paulinischen demselben einreihen zu können. Vgl. dagegen v. Soden, Jahrb. f. prot. Theol. 1884, 3. 4. Wenn aber v. Soden und Jülicher neuerdings sehr bestimmt in Abrede stellen, dass 2, 3 den Verf. als einen Schüler des urapostolischen Kreises charakterisire, so bliebe dies doch bestehen, auch wenn man bei den *ἀκούσαντες* nicht gerade an die Urapostel denkt und es für möglich hält, dass die Stelle Mittelglieder zwischen dem Verf. und den Ohrenzeugen zuliesse.

Charakteristisches, und bedeutsam ist allerdings, dass das paulinische *Χριστὸς Ἰησοῦς* nie vorkommt[1]).

Schon Klem. v. Alex. setzte voraus, dass Paulus an die Hebräer hebräisch geschrieben haben müsse, weshalb er unsere griechische Uebersetzung dem Lukas zuschrieb wegen der Aehnlichkeit der Sprachfarbe mit der Apostelgeschichte. Diese Voraussetzung ist durch Eusebius (h. e. 3, 38) und Hieronymus (de vir. ill. 5) unter den Kirchenvätern die herrschende geworden, nach Joseph Hallet (1727) noch von Michaelis und neuerdings wieder von Biesenthal (Das Trostschreiben des Apostels Paulus an die Hebr. Leipz. 1878) vertheidigt, der auch eine Rückübersetzung ins Hebr. gewagt hat. Sie beruht auf der längst überwundenen Vorstellung, als ob man in Palästina nicht griechisch verstanden habe (vgl. dagegen Act. 22, 2), und scheitert an dem reinen und schönen Griechisch des Briefes, an seinem dem semitischen Sprachgeist völlig fremdartigen Periodenbau, an seiner Vorliebe für Composita, für die sich im Hebr. gar kein adäquater Ausdruck denken lässt (vgl. z. B. 1, 1: *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, 5, 2: *μετριοπαθεῖν*, 5, 11: *δυσερμήνευτος*, 12, 1: *εὐπερίστατος*), und für Paronomasien, die nur durch einen Zufall entstanden oder wiedergegeben sein könnten (z. B. 5, 8: *ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν*, 5, 14: *καλοῦ τε καὶ κακοῦ*, 8, 7 f.: *ἄμεμπτος-μεμφόμενος*, 13, 14: *μένουσαν-μέλλουσαν*), was auch von dem Wortspiel mit der Doppelbedeutung von *διαθήκη* (9, 15 ff.) gilt. Völlig aber entscheidet für die griechische Originalität des Briefes der durchgängige Gebrauch der LXX[2]).

Eigenthümlich ist auch die Verwendung des A. T. in unserem Briefe. Während bei Paulus die Citate meist einfach als Schriftworte eingeführt werden, zuweilen auch unter dem Namen des Verfassers, womit nur Hebr. 2, 6 eine schwache Analogie hat, erscheinen sie hier regelmässig als Gottesworte (oder, wie 3, 7. 10, 15, als Worte des heiligen Geistes), auch wo keineswegs Gott selbst redet, was bei Paulus noch zuweilen vor-

---

[1]) Hofmann wollte diese Stilverschiedenheit daraus erklären, dass Paulus den griechisch gebildeten Juden Antiochiens das Beste bieten wollte, was er bei grösster sprachlicher Sorgfalt leisten konnte, und dass er bei dem Warten auf Timotheus grössere Ruhe zur Abfassung des Briefes hatte. Als ob er nicht nach Röm. 1, 14 ff. den Römern gegenüber dazu ungleich mehr Anlass und bei seinem Winteraufenthalt in Hellas noch mehr Musse gehabt hätte.

[2]) An sich zwar könnten auch in einer Uebersetzung die ATlichen Citate nach der den Lesern geläufigen griech. Uebersetzung wiedergegeben sein, aber nicht, wie es hier geschieht, auch die blossen Anspielungen an ATliche Stellen. Dazu kommen Citate vor, die nur in der Fassung der LXX für die Beweisführung des Verf. passten (1, 7. 10, 37. 12, 5 f. 15. 26), die überhaupt nur in den LXX und garnicht im Urtext stehen (1, 6. 12, 21), was schon dem Hieron. auffiel (ad Jesaj. 6, 9), ja eines, bei dem die ganze Argumentation auf einen offenbaren Schreibfehler der LXX gebaut ist (10, 5. 10). Auch hierin zeigt sich der Unterschied unseres Verfassers von Paulus, der doch nie nach den LXX citirt, wo dieselben ganz vom Sinn des Urtextes abweichen, und auch sonst Kenntniss des Urtextes verräth, während der Verf. des Hebr.- Briefes denselben offenbar nicht kennt. Bleek will sogar bemerkt haben, dass seine Citate mit der Textgestalt des Alexandrinus übereinstimmen, wie die des Paulus mit der des Vaticanus, was freilich durchaus nicht ausnahmslos der Fall ist.

kommt, sondern wo von ihm in dritter Person geredet wird (1, 6 ff. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30). Während Paulus wohl sicher aus dem Gedächtniss und darum sehr frei citirt, führt unser Verfasser lange Stellen so wörtlich an, dass er die Stellen nothwendig nachgeschlagen haben muss. Dazu kommt, dass er dieselben oft Wort für Wort benutzt oder anwendet (2, 6—9. 3, 7—4, 10. 7, 1—25), dass er nicht nur darauf reflektirt, was die Schrift sagt, sondern auch, was sie verschweigt (7, 3), dass er zuweilen sein Abgehen von dem geschichtlichen Sinne in schriftgelehrter Weise rechtfertigt (4, 6—9. 11, 13—16), was Paulus nie thut. Nach alledem kann unser Brief nicht von Paulus herrühren.

4. Die traditionelle Auffassung des Briefes wirkte wenigstens insofern noch lange nach, als man zunächst voraussetzte, dass er, wenn nicht von Paulus, so doch von einem paulinischen Schüler herrühre. Die Polemik des Briefes gegen den Judaismus, die wahrscheinlich schon die Alexandriner bewog, ihn für paulinisch zu halten, schien ihn immer noch wenigstens der paulinischen Schule zuzuweisen; aber man übersah, dass das Objekt der Bekämpfung, wie die ganze Methode eine völlig andere ist, als bei Paulus. Von den eigenthümlich paulinischen Lehren und Gedankenreihen findet sich nichts in ihm, und wo er sich mit ihnen berührt, treten die Unterschiede nur um so auffälliger hervor; nur die Christologie, so eigenthümlich sie ausgeprägt ist, zeigt wenigstens einen analogen Entwicklungsgang[1]). Neuerdings haben besonders Hilgenfeld, Pfleiderer, Immer, Holtzmann, v. Soden, Jülicher in dem Alexandrinismus die Eigenthümlichkeit gesehen, in welcher unser Brief über Paulus hinausgeht. Allerdings erinnert seine ganze Schriftbehandlung an Philo, bei dem sich ähnliche Citationsformeln, wie 2, 6. 4, 4, ähnliche Benutzung ATlicher Stellen und Geschichten, wie 3, 5. 6, 13 f. 7, 1, ähnliche Auffassungen ATlicher Ge-

[1]) Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 1, vgl. W. Brückner, Chronol. Reihenf. 1890. II, 10) hat zwar eine starke Benutzung paulinischer Briefe nachzuweisen versucht. Aber gerade wo sich einmal der Gedanke berührt, zeigen die angeblichen Parallelen, wie völlig verschieden er aufgefasst und durchgeführt ist, und die Wortanklänge sind durchaus bedeutungslos. Das Bedeutsamste dürfte noch das ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης 13, 20 sein; aber die Ermahnungen zur Fürbitte 13, 18, zum εἰρήνην διώκειν 12, 14, zur φιλαδελφία und φιλοξενία wird man doch nicht im Ernste für spezifisch-paulinisch ausgeben. Die στοιχεῖα und die λόγια θεοῦ 5, 12 sind etwas völlig Anderes als die parallelen Ansdrücke bei Paulus, das ἅπαξ ist vom Tode Christi in ganz anderem Sinne 9, 26 ausgesagt als Röm. 6, 10, der Milch steht 5, 12 nicht einmal βρῶμα gegenüber, wie bei Paulus, sondern στερεὰ τροφή. Alles Andere sind nur einzelne Vokabeln und Bilder, wie καύχημα u. πληροφορία, τέλειος u. ἐνεργής, καταργεῖν u. τρέχειν, die nichts beweisen können. Daher kann auch keinesfalls davon die Rede sein, dass das allerdings eigenartige Citat 10, 30 aus Röm. 12, 19 entnommen ist, wie man die merkwürdige Uebereinstimmung auch erkläre. Näheres vgl. in m. Kommentar zum Hebräerbrief bei Meyer 2. Aufl. 1897. Einl. § 3.

bräuche, wie 7, 27, finden, selbst ein wörtlich mit 13, 5 übereinstimmendes Citat. Wenn Ausführungen Philo's, wie die über die Sündlosigkeit des Logospriesters, über die himmlische Heimath der Erzväter, über den *λόγος τομεύς* (vgl. 4, 12) an unseren Brief anzuklingen scheinen, so ist doch der ganze Sinn derselben ein demselben völlig heterogener, und selbst die Frage, ob sich eine Kenntniss philonischer Schriften nachweisen lasse, ist streitig geblieben[2]). Dagegen hat Riehm (Der Lehrbegr. des Hebräerbriefs. Ludwigsburg 1858. 1867) überzeugend nachgewiesen, wie die Vorstellungen des Verf. von den beiden Weltaltern, von der Vermittlung des Gesetzes durch die Engel, von dem Satan als Gewalthaber des Todes, von den Engeln, von der Sabbatruhe des Volkes Gottes, von dem himmlischen Jerusalem palästinensischen Ursprungs sind, weshalb man auch ganz mit Unrecht in der letzteren die metaphysische Unterscheidung Philo's zwischen der unsichtbaren, unvergänglichen, urbildlichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen Erscheinungswelt gesucht hat. Selbst die Christologie des Briefes hat mit der philonischen Logoslehre garnichts zu thun, da das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* seine bedeutsamste Parallele bei Sap. 7, 25 f. und im Targ. zu Jes. 6, 1 findet. Jedenfalls hat der Verf. seinen Zusammenhang mit dem A. T. treuer bewahrt, als der Alexandrinismus, und ist für die in diesem so wirksamen Einflüsse hellenischer Philosophie ganz unzugänglich geblieben Die alexandrinische Bildung des Verfassers hat also mehr die formelle Seite seiner Lehrweise beeinflusst und stammt wahrscheinlich ausschliesslich aus seiner vorchristlichen Zeit. Da er nun nach 2, 3 (Nr. 2. not. 2) dem urapostolischen Kreise angehört, so wird man vielmehr aus diesem Gesichtspunkte die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise erklären müssen[3]).

[2]) Während es Bleek nach Clericus u. Mangey sehr wahrscheinlich fand, Schwegler, Köstlin, Delitzsch, Schürer, v. Soden behaupteten, ist es von Tholuk, Riehm, Wieseler bestritten worden. Es sind doch zuletzt immer nur einzelne Ausdrücke unseres Briefes, die an Philo anklingen, wie *δεήσεις καὶ ἱκετηρίαι, αἴτιος σωτηρίας, ἀμήτωρ, προσαγορευθείς, μετριοπαθεῖν, ἑκουσίως ἁμαρτάνειν, ὡς ἔπος εἰπεῖν*: selbst die Stelle 10, 29, vgl. de profug. p. 462 D., hat doch nur rein formelle und beschränkte Aehnlichkeit. Bemerkenswerth ist, dass sich eigentliche Allegorese, wie doch selbst bei Paulus (Gal. 4. 1. Kor. 9, 9 f. 2. Kor. 3), im Hebräerbrief nicht findet, sondern nur eine weitgehende Typologie (Vgl. bes. Kap. 7 und dazu de Wette in Schleiermachers theol. Zeitschrift 1822, 3), die zuweilen an die Art erinnert, wie die alexandrinische Theologie die eigentliche Bedeutung der äusseren Kultusformen in ihrem sinnbildlichen Charakter suchte (vgl. 10, 3. 13, 15 und Ausdrücke, wie *σκιά, παράδειγμα*), aber doch wesentlich anderer Art ist, da sie nur die Weissagung der Schrift auf die NTliche Heilsanstalt erweisen soll.

[3]) Schon David Schulz hatte in s. Komm. (1818) die Grundanschauung unseres Briefes als eine von der paulinischen wesentlich verschiedene, noch durchaus jüdische erklärt, Planck (Theol. Jahrb. 1847, 2—4) für das vom Judenchristenthum ausgegangene Gegenstück des Paulinismus. Während Baur und Schwegler umgekehrt in ihm einen Vermittlungsversuch des Paulinismus mit dem Judaismus suchten, erkannte Köstlin (Theolog. Jahrb. 1853. 1854) zuerst darin ein auf An-

Der Grundgedanke des Briefes ist die Stiftung des neuen Bundes, welcher die im alten Bunde nicht ermöglichte Erfüllung der alten Bundesverheissung endlich realisiren soll, ein Gedanke, der in sämmtlichen paulinischen Briefen kaum gestreift wird. Daher ist das Subjekt der Heilserlangung immer nur das Volk Israel, nicht weil der Verf. irgend die Heiden davon ausschliessen will, aber weil es sich ihm ausschliesslich um die Frage handelt, wie die ursprünglichen Empfänger jener Verheissung zu ihrer Erfüllung gelangen, was freilich für den Heidenapostel unmöglich gewesen wäre. Dass im alten Bunde das Heil nicht erlangt werden konnte, lag nicht, wie bei Paulus, an der sarkischen Beschaffenheit des Menschen, sondern an dem sarkischen Charakter des Gesetzes. Freilich ist dabei nicht auf das Gesetz als eine göttlich gegebene Lebensordnung reflektirt, wie bei Paulus, sondern auf das gesetzliche Sühninstitut, welches nur Schwachheitssünden sühnen konnte, während Paulus auf diese Seite des Gesetzes und diese Unterscheidung der Sünden niemals reflektirt. Hat aber das Gesetz nicht den Zweck, die Heilserlangung herbeizuführen, so soll es dieselbe doch vorbereiten, nur nicht, wie bei Paulus, durch die Weckung des Sündenbewusstseins und die Erregung des Heilsverlangens, sondern durch die typische Vorausdarstellung der für die messianische Zeit verheissenen vollkommenen Sühnanstalt, ein Gedanke, der bei Paulus erst in den Gefangenschaftsbriefen, offenbar aus dem urapostolischen Gedankenkreise, aufgenommen wird. Um diese aufzurichten, erscheint nun auf Erden der schon im A. T. verkündigte *υἱός*, welcher Name hier bereits ein ewiges gottgleiches Wesen bezeichnet, das in noch selbständigerer Weise als bei Paulus an der Schöpfung und Erhaltung der Welt Antheil hat, und dessen Verhältniss zu Gott mit Anlehnung an die alexandrinische Weisheitslehre anschaulich zu machen gesucht wird. Er wird aber der Mittler des neuen Bundes, indem er Fleisch und Blut annimmt, um so der versuchbare, aber im Gehorsam vollendete, sündlose Hohepriester zu werden, dessen menschliches Lebensbild dem Verf. ganz anders als dem Apostel Paulus auf Grund der Ueberlieferung der Augenzeugen farbenreich vor Augen steht. Nachdem er in seinem Tode das vollkommene Sühnopfer gebracht, das bald mit dem Bundesopfer, bald mit dem hohenpriesterlichen Opfer des grossen Versöhnungstages parallelisirt wird, geht er in das himmlische Allerheiligste, um dort die von ihm beschaffte Sühne beständig zur Geltung zu bringen und durch sein bleibendes hohepriesterliches Walten den Gläubigen in ihren Anfechtungen die rechtzeitige Hilfe zu vermitteln, wogegen die bei Paulus so stark betonte Auferstehung und das königliche Herrschen Christi fast ganz zurücktritt. Die Wirkung jenes Opfers, dessen Nothwendigkeit der Hebräerbrief durch völlig andere Gedankenreihen wie Paulus erläutert (vgl. Weiss, Bibl. Theol. § 122), ist die Reinigung durch Besprengung mit dem Bundesblut, die Heiligung (im theokratischen Sinn) und die Vollendung (*τελείωσις*), die in der Sache auf das herauskommt, was Paulus in einer von dem verschiedenen Ausgangspunkte aus sich nothwendig ganz verschieden gestaltenden Gedankenreihe als die *δικαίωσις* bezeichnet. Dadurch ist dem Menschen das Nahen zu Gott und damit die vollkommene Bundesge-

---

regung des Paulus umgebildetes Judenchristenthum, Ritschl und Riehm eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehrtropus. Vgl. noch Weiss, Lehrb. der bibl. Theol. IV, 1, Kluge, Der Hebräerbrief. Neu-Ruppin 1863, auch Mangold.

meinschaft ermöglicht, der neue Bund ist gestiftet und damit die messianische Zeit, der αἰὼν μέλλων bereits angebrochen, der dem Apostel noch rein zukünftig ist. Die Gnade ist nicht, wie bei Paulus, das Heilsprinzip, sondern die in diesem Bunde seinen Genossen wiedergewonnene Gotteshuld; die Kindschaft derselben, die sich mit der paulinischen zu berühren scheint, wird doch ganz eigenthümlich angeschaut als der Anspruch auf das Erstgeburtsrecht; der Geist ist nicht das neue Lebensprinzip, sondern ausschliesslich das Prinzip der Gnadengaben. Von der Erwählung im Unterschiede von der Berufung ist nirgends die Rede; berufen zum Heil des neuen Bundes sind die Genossen des alten, aber unter der Bedingung des Festhaltens an der Hoffnung auf die Erfüllung der Bundesverheissung. Wer diese Bundespflicht nicht erfüllt, oder sie zu erfüllen aufgiebt, begeht die Todsünde, für die es schon im alten Bunde kein Sühnopfer gab und im neuen keines mehr giebt. Voraussetzung dieser Erfüllung ist der Glaube, der darum theils das Vertrauen ist auf die Erfüllung der göttlichen Verheissung, theils Ueberzeugtsein von den unsichtbaren Heilsveranstaltungen, welche dieselbe ermöglicht haben. Dieser Glaube, der schon das Kennzeichen aller Frommen im alten Bunde bildete, ist das Hauptstück der von Gott geforderten Gerechtigkeit, weshalb die paulinische Antithese von Glauben und Werken natürlich fehlt. Die Gerechtigkeit verwirklicht sich nicht durch die Lebensgemeinschaft mit Christo, durch die Neuschöpfung oder die Heiligung durch den Geist, wie bei Paulus, sondern durch das ins Herz geschriebene Gesetz, durch gegenseitige Vermahnung und durch die väterliche Erziehung Gottes. Selbst in der Eschatologie tritt die Auferstehung und die neue Leiblichkeit, die bei Paulus den Mittelpunkt bildet, ganz zurück; im Vordergrunde steht die Weltumwandlung, das himmlische Jerusalem und die dort zu erwartende ewige Sabbatruhe, während der Zorn Gottes, der ausschliesslich als Weltrichter erscheint, alle Gottesfeinde vernichtet. Diese in sich harmonisch geschlossenen Gedankenreihen rühren sicher nicht aus der paulinischen Lehre, aber noch weniger aus der alexandrinischen Religionsphilosophie her, sondern knüpfen überall an das A. T. und die urapostolische Lehre an, was v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1884, 4) und Jülicher (§ 12, 5) vergeblich bestreiten.

5. Schon Origenes nennt bei Euseb. h. e. 6, 25 als die beiden Paulusschüler, deren einem ἡ ἐφ' ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία die unmittelbare Abfassung des Hebräerbriefes zuschrieb, den Lukas und Clemens (von Rom).[1]) Die Lukashypothese wurde von Grotius und Crell aufgenommen, und neuerdings haben besonders Delitzsch (Zeitschr. für luth. Theol. u. K. 1849, 2 und in s. Komm. 1857), Ebrard (Komm. 1850) und Döllinger (Christ.

[1]) Man hatte also schon vor ihm auf eine mittelbar paulinische Abkunft reflektirt. Sein Lehrer Klemens freilich hielt den Lukas nur für den Uebersetzer des hebr. Originals (Nr. 3), aber eine solche Uebersetzung wurde damals wohl sicher mehr als freie Bearbeitung gedacht; denn Eusebius, der nach h. e. 3, 38 den Clemens als Uebersetzer denkt, führt nicht nur den Stil, sondern auch die Gedankenähnlichkeit des ersten Klemensbriefes als Beweis dafür an. Noch Philastrius haer. 89 und Hieronymus de vir ill. 5 wissen von der Annahme einer Abfassung durch Lukas oder Clemens, nur dass letzterer noch die eusebian. Uebersetzerhypothese daneben nennt.

u. Kirche. Regensb. 1860) den **Lukas** mehr oder weniger selbständig den Brief abfassen lassen. Als Hauptgrund galt seit der Zeit des Klemens die angebliche Sprachverwandtschaft zwischen dem Hebräerbrief und den Lukasschriften (vgl. auch Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. 1862, 3), die freilich sehr überschätzt worden ist[2]). Im Uebrigen zeigt sich bei Lukas keine Spur von der oratorischen Begabung, die der Verfasser des Hebräerbriefes hat, oder von alexandrinischer Bildung; soweit eine eigenthümliche Lehrweise bei Lukas hervortritt, ist es ein abgeblasster Paulinismus, und Berührungen mit dem Hebräerbrief treten nur da hervor, wo er aus urapostolischen Quellen schöpft. Ausserdem ist ja Lukas Heidenchrist (Kol. 4, 11. 14), während der Verf. des Hebräerbriefes ganz im Judenthum wurzelt; und obwohl Lukas natürlich die Stoffe für sein Evangelium in urapostolischen Kreisen gesammelt hat (Luk. 1, 2), ist er ohne Zweifel eigentlicher Paulusschüler, sodass er schon darum garnicht in Betracht kommen kann. Beides gilt wohl auch von dem römischen **Clemens**, dem Erasmus die Abfassung des Hebräerbriefes zuschreiben wollte. Diese Ansicht haben katholische Theologen, wie Reithmayr und Bisping (in s. Komm. 1854) mit Vorliebe acceptirt und irgendwie auch mit der Tradition zu vermitteln gesucht; allein die Anklänge des ersten Clemensbriefes an den Hebräerbrief (§ 6, 3), durch die schon Eusebius irregeführt wurde, sind der schlagendste Beweis gegen diese Hypothese, da hier offenbar unselbständige Nachahmung vorliegt. Dass es dem Clemensbriefe ganz an dem rhetorischen Schwunge und der eigenthümlichen Lehranschauung des Hebräerbriefes fehlt, bedarf keines Nachweises. Man hat wohl auch Markus und Aquilas genannt; aber darauf näher zu reflektiren, liegt gar kein Grund vor.

6. Luther hat, wenn auch, wie es scheint, nicht ohne Vorgänger, **Apollos** als den Verfasser des Hebräerbriefes genannt; und wie ihm schon Lukas Osiander und Joh. Clericus beipflichteten, so haben Heumann und Lor. Müller gegen die damals wieder herrschend gewordene traditionelle Ansicht Luther's Hypothese verfochten. Aber erst durch Ziegler und namentlich durch die glänzende Vertheidigung der Hypothese bei Bleek ist dieselbe lange Zeit geradezu die herrschende geworden. Mehr oder

---

[2]) Dass auch Lukas, wo er nicht von seinen Quellen abhängig ist, ein reines, mehr periodisches Griechisch schreibt, wie der Verf. des Hebräerbriefes, ist der einfache Grund dieser Verwandtschaft, soweit sie wirklich besteht; darüber hinaus ist es doch nur ein sehr enger Kreis von Ausdrücken, die thatsächlich bei beiden etwas häufiger, wenn auch nur theilweise ausschliesslich, vorkommen (*ἀρχηγός, ἡγούμενοι, εὐλάβεια* c. deriv., *χειροποίητος, μαρτυρεῖσθαι, χρηματίζειν, κατανοεῖν, ἐμφανίζειν, μεταλαμβάνειν, τὰ πρὸς* c. Acc.). Alle übrigen, die man dafür anführt, kommen zu selten bei einem von beiden oder zu häufig auch sonst im N. T. vor, um irgend etwas beweisen zu können.

weniger entschieden sind ihr Credner, Guericke, Reuss, Feilmoser, Lutterbeck, Hilgenfeld und noch neuerdings L. Schulze, sowie die meisten Kommentatoren (Tholuck, Alford, Lünemann, Kurtz) beigetreten. Apollos war nach Act. 18, 24 ein schriftgelehrter und redegewandter alexandrinischer Jude, was der erste Korintherbrief bestätigt; er war nicht eigentlicher Paulusschüler, sondern wirkte selbständig mit und neben ihm und zwar, wie es scheint, mit Vorliebe unter Juden (18, 28). Aber er war freilich ebenso wenig Schüler der Urapostel (Hebr. 2, 3), von irgend welchen Beziehungen zu urapostolischen Kreisen wissen wir bei ihm nichts. Niemand im kirchlichen Alterthum, selbst der römische Clemens nicht, der ihn ebenso kennt, wie den Hebräerbrief, hat ihn mit demselben in Verbindung gebracht; es bleibt also diese Annahme eine reine Hypothese, deren wissenschaftlichen Werth man doch erheblich überschätzt hat. Der schlagendste Beweis dafür ist die ihr entgegengestellte Silashypothese. Zwar ist dieselbe eigentlich nur von Mynster (seit 1808, zuletzt Stud. u. Krit. 1829, 2) und Böhme in s. Komm. (1825) geltend gemacht worden; allein Riehm hat überzeugend nachgewiesen, dass, wenn man sich einmal auf das Gebiet der reinen Hypothese begiebt, für sie sich im Grunde ebenso viel sagen lässt, als für die Apolloshypothese. Als geborener Jude, als hervorragendes Mitglied der Urgemeinde (Act. 15, 22), als mehrjähriger Begleiter des Paulus und Timotheus, der doch auch zu Petrus in Beziehungen stand (1. Petr. 5, 12), als Mann von prophetischer Begabung (Act. 15, 32) eignet er sich ebenso gut, in manchen Punkten entschieden besser als Apollos, zum Verfasser des Hebräerbriefes; und dass wir ihn in Jerusalem kennen lernen, schliesst keineswegs aus, dass er ein Hellenist von alexandrinischer Bildung war. Aber über abstrakte Möglichkeiten kommen wir auch hier nicht hinaus.

7. Es giebt aber im Alterthum eine wirkliche Tradition über den Verfasser des Hebräerbriefes, das ist die nordafrikanische. Tertullian ist nicht der Ansicht, dass derselbe von Barnabas herrührt, sondern er weiss es eben nicht anders; und so gern er ihm apostolische Autorität beilegte, ist er doch durch die Ueberlieferung gebunden (§ 9, 4)[1]). Nun wissen wir, dass Joseph mit dem Beinamen Barnabas ein Levit aus Cypern

---

[1]) Gewiss leidet die Art, wie Wieseler (Chronologie 1848, Untersuchungen über den Hebräerbrief. Kiel 1861. Stud. u. Krit. 1847, 4. 1867, 4) diese Tradition überall, auch in der syrisch-palästinensischen Kirche, wiederfinden wollte, an starken Uebertreibungen; aber das Abendland wäre in der Ausschliessung des Hebräerbriefes vom Kanon schwerlich so hartnäckig gewesen, wenn dort nur nichts von seiner paulinischen Abkunft, und nicht positiv eine andere Herkunft bekannt gewesen wäre, wie auch Philastrius und Hieronymus diese Ansicht noch sehr wohl kennen, wenn sich auch letzterer nur auf Tertullian dafür beruft.

war (Act. 4, 36), wo er bei der engen Verbindung, in der die Insel mit Alexandrien stand, sich leicht genug das Maass alexandrinischer Bildung aneignen konnte, welches wir bei dem Verfasser unseres Briefes wahrnehmen (Nr. 4). Seiner levitischen Abkunft entspricht die Art, wie in seiner Anschauung vom Gesetz überall die Kultusordnung den Mittelpunkt bildet. Da er schon so früh als ein hervorragendes Mitglied der Urgemeinde erscheint, ist er sicher ein Schüler der Urapostel gewesen, die Apostelgeschichte nennt ihn einen *υἱὸς παρακλήσεως*, der also wohl einen *λόγος παρακλήσεως*, wie es der Hebräerbrief sein will (13, 22), abfassen konnte. Er hat Jahre lang in Antiochien und auf der ersten Missionsreise mit Paulus zusammen gewirkt, ohne seine Selbständigkeit ihm gegenüber aufzugeben (vgl. Act. 15, 39). Wie weit er sich nach der Trennung von ihm der Heidenmission zugewandt, wissen wir durchaus nicht, jedenfalls schloss das keineswegs aus, dass er sich mit einem ernsten Mahnwort an die Gemeinde, der er so lange angehört, wandte[2]). Schon einer der wenigen Reformirten, die sich von der Tradition ihrer Kirche emanzipirten, der Schotte Cameron, hat sich am Anfang des 17. Jahrhunderts für Barnabas ausgesprochen; ihn erklärten für den Verfasser unseres Briefes Schmidt in s. Einl. (1804), Twesten in s. Dogm. (1826) und Ullmann (Stud. u. Krit. 1828, 2). Neben Wieseler haben besonders Thiersch (De ep. ad Hebr. comm. Marb. 1848), Adalb. Maier in s. Komm. (1861), Ritschl (Stud. u. Krit. 1866, 1) und Grau diese Ansicht vertreten. Aber immer mehr Stimmen haben sich neuerdings für dieselbe erhoben von H. Schultz, Lagarde, Renan, Zahn (R. Encycl. V. 1879), Volkmar, Overbeck, Keil (Komm. 1885), und, wenn man nicht mit Eichhorn, Köstlin, Ewald, Grimm, Hausrath, v. Soden, Holtzmann, Jülicher u. A. auf jede Benennung des Verfassers verzichten will, so bleibt diese Ansicht jedenfalls die einzige, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat.

---

[2]) Der sogenannte Barnabasbrief kann schon seines ganzen antijüdischen Standpunktes wegen keinesfalls von ihm herrühren; aber dass man dieses schwache, in allegorisirenden Künsteleien sich ergehende Nachbild des Hebräerbriefes in Alexandrien ihm zuschrieb, nachdem man den Hebräerbrief zu einem paulinischen Erzeugniss gemacht hatte, beruht doch wohl noch auf missverstandenen Reminiscenzen an den ursprünglichen Sachverhalt. Der Haupteinwand, den man immer wieder dagegen geltend macht, dass die ungenaue Kenntniss, welche 9, 1 ff. 7, 27 von dem Tempel in Jerusalem und der dortigen Kultusordnung zeige, einem Leviten, der so lange dort gelebt habe, nicht zuzutrauen sei, beruht auf einem einfachen Missverständniss. Es wird heutzutage immer mehr anerkannt (vgl. Zahn, Keil, v. Soden), dass der Hebräerbrief überhaupt nicht von dem Tempel in Jerusalem und der dortigen Kultusordnung rede, sondern von der Stiftshütte und dem Kultusgesetz, wie es in der typisch weissagenden Schrift des A. T.'s vorliegt. Ob er das dort Gesagte überall richtig verstanden habe, ist ebenso gleichgültig, wie, ob die damaligen Einrichtungen und Ordnungen am jerusalemischen Tempel mit seiner Auffassung harmonirten.

§ 31. Die Leser des Hebräerbriefes.

1. Obwohl der Hebräerbrief ohne den üblichen brieflichen Eingang anhebt[1]) und sich als einen λόγος τῆς παρακλήσεως bezeichnet (13, 22), so zeigt doch eben diese Stelle, dass das Schriftstück sich selbst als einen Brief giebt (διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν), wie es denn auch mit brieflichen Grüssen schliesst (13, 24). Aber schon vor dem feierlichen Segenswunsch (13, 20f.) tritt das rein briefliche Verhältniss des Verfassers zu den Lesern hervor, der um ihre Fürbitte bittet, damit er ihnen rascher wiedergegeben werde (13, 18f.). Es sind ganz konkrete Zustände, die der Verfasser bei den Lesern voraussetzt (5, 11f., 10, 25, 12, 5. 12), er redet von ihrem Verhalten und Ergehen in der Vergangenheit (6, 10, 10, 32ff., 12, 4), und nur ein bestimmter Gemeindekreis kann es sein, den er wiederzusehen hofft (13, 23)[2]). Daraus folgt freilich nicht, dass nothwendig an eine Einzelgemeinde gedacht werden muss, wie Köstlin will; denn obwohl der Brief natürlich zunächst an eine einzelne Gemeinde ging, so schliesst das nicht aus, dass er für einen grösseren Kreis von Gemeinden mit bestimmt war, wie etwa der Galater- und 2. Korintherbrief. Unmöglich aber kann er für einen engeren Kreis innerhalb einer Gemeinde bestimmt sein, da die angeredeten ἀδελφοί ihre ἡγούμενοι (13, 7. 17. 24) und ἐπισυναγωγαί (10, 25) gemeinsam haben, also einen oder mehrere gemeindliche Organismen bilden, und als solche für einander verantwortlich sind (3, 12f., 10, 24f., 12, 13. 15)[3]).

[1]) Nach Kurtz (Komm. 1869) ist der ursprüngliche briefliche Eingang, welcher herben Tadel gegen die Empfänger aussprach, bei den für Andere bestimmten Abschriften abgeschnitten, nach Overbeck ist dies bei der Sammlung des Kanon geschehen, um den Brief für einen paulinischen ausgeben zu können, nach v. Soden, Jülicher aus unbekannten Gründen in späteren Abschriften fortgelassen. Doch vgl. § 32, 3.

[2]) Schon Berger (Gött. Theol. Bibl. III, 3) hielt den sogen. Hebräerbrief für eine Homilie, der erst bei ihrer Uebersendung ein brieflicher Schluss hinzugefügt sei (13, 22—25), Reuss für eine theologische Abhandlung, der 13, 18—24 lose angehängt sei (vgl. Weizsäcker), Ebrard (Komm. 1850) für einen Leitfaden für Neophyten, Hofmann für eine geschriebene Rede, die nur zuletzt in die Briefform ausgehe. Mit dieser Ansicht fällt auch die Vorstellung, als ob das Schriftstück nur ein ideales Publikum voraussetze, etwa die Judenchristen überhaupt, wie nach Euthalius, Lighfoot und älteren Kommentatoren (vgl. Baumgarten u. Heinrichs) Schwegler annahm, und wozu selbst Guericke neigt.

[3]) So dachte Ebrard an einen geschlossenen Kreis von Neophyten, Wieseler, Hilgenfeld, Kurtz, Zahn, Mangold, Hofmann nach ihren Annahmen über die Adresse des Briefes an den judenchristlichen Theil einer gemischten Gemeinde (vgl. Nr. 2). Nach Holtzmann (Ztschr. f. wiss. Theol. 1883, 1) sollte der Brief sich erst innerhalb einer grossen Gemeinde den Kreis suchen, für den er verständlich und deswegen bestimmt war. Allein die ἡγούμενοι und die ἐπισυναγωγή, von denen im Brief die Rede ist, gehören doch eben nicht einem solchen Kreise, sondern einer ganzen Gemeinde an. Aus der Form des Grusses 13, 24 aber folgt nur, dass der Brief nicht dem Gemeindevorstande als solchem übergeben wurde,

2. Die Gemeinde oder der Gemeindekreis, an welchen unser Brief gerichtet, ist ohne Frage ein judenchristlicher. Von dem dem Volke Gottes (4, 9, vgl. 10, 30) oder dem Volke schlechthin (2, 17. 13, 12) bestimmten Heile wird überall vorausgesetzt, dass die Leser desselben theilhaftig sind oder werden sollen; die 9, 14 Angeredeten können, wenn nicht aller Zusammenhang aufgehoben werden soll, nur die Berufenen sein, die von den ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ begangenen Uebertretungen erlöst werden sollten (v. 15), d. h. Mitglieder des alten Bundes; sie werden als σπέρμα Ἀβραάμ im eigentlichen Sinn bezeichnet (2, 11. 16), und ihre Väter heissen die Väter schlechthin (1, 1). Die Speisen, auf welche sie nach 13, 9ff. Werth legen, können nur Opferspeisen sein, und das ἐξέρχεσθαι ἔξω τῆς παρεμβολῆς 13, 13 kann nur die Ausscheidung aus dem nationalen und kultischen Verbande Israels bezeichnen, dem die Leser angehören[1]). Dem entspricht aber die durch den ganzen Brief hingehende furchtbar ernste Warnung vor dem Abfall (3, 12f.); denn aus der Art, wie derselbe als ein unwiderruflicher (6, 6), als die spezifische Todsünde (10, 26. 29), der die furchtbarste Strafe gedroht wird (12, 16f.), aufgefasst ist, folgt, dass es sich dabei nicht um irgend eine Lehrverirrung oder eine sündhafte Neigung handelt, sondern um den Abfall vom Christenthum überhaupt. Man war bereits gleichgültig geworden gegen die evangelische Heilspredigt und unempfänglich für sie (5, 11. 13), man wollte bereits die ernste Mahnung nicht mehr hören (12, 25) und begann die Gemeindeversammlungen zu meiden (10, 25). Es gab bereits Glieder, die ins Wanken gekommen

---

sondern einzelnen dem Verfasser enger verbundenen Vorstehern, welche den übrigen Allen und der gesammten Gemeinde den Gruss desselben bestellen und ihr dann auch den ganzen Brief vorlesen sollten (vgl. 1. Thess. 5, 27. Phil. 4, 21).

[1]) Wenn Paulus einmal Weissagungen, welche von dem ATlichen Gottesvolk redeten, auf die Christenheit aus den Heiden bezieht (Röm. 9, 25 f. 2. Kor. 6, 16), so folgt daraus nicht, dass hier, wo ὁ λαός (5, 3. 7, 5. 11. 27. 9, 7. 19) und ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ (11, 25) so oft von dem ATlichen Bundesvolke steht, derselbe Ausdruck in den oben genannten Stellen auf die Christenheit als solche statt auf das gläubige Israel bezogen werden kann. Wenn Paulus Gal. 3, 29. Röm. 4, 13. 16 die Uebertragung der Rechte des Abrahamssamens auf die Christen ausdrücklich rechtfertigt, so folgt daraus nicht, dass das σπέρμα Ἀβραάμ 2, 16, welches bei der kontextmässig allein möglichen Deutung von 2, 11 ausdrücklich auf die leibliche Abstammung sich bezieht, hier in übertragenem Sinne gebraucht sein kann. Während Paulus den Abraham als den Vater der Gläubigen wegen ihrer Wesensähnlichkeit mit ihm bezeichnet (Röm. 4, 11 f.), oder aus seinem judenchristlichen Bewusstsein heraus die Vorfahren der Juden, die ja keineswegs alle im geistlichen Sinne Väter der Gläubigen sind, οἱ πατέρες ἡμῶν nennt (1. Kor. 10, 1, vgl. Röm. 4, 1), bezeichnet unser Verfasser seine und die Vorfahren der Leser als οἱ πατέρες schlechthin, zu denen Gott in den Propheten geredet hat (1, 1). An asketische Speisewählerei kann 13, 9 nicht gedacht werden, da dort nicht die Enthaltung von gewissen Speisen, sondern der Genuss von solchen es ist, der das Herz stark machen soll; und über 13, 13 kann man nur durch Wegdeutung des Wortsinnes hinwegkommen.

waren und die grösste Gefahr für die ganze Gemeinde mit sich brachten (12, 13. 15). Wenn aber der Verfasser das Aeusserste dadurch abzuwenden sucht (6, 1ff.), dass er die Vollgenugsamkeit des in Christo gebotenen Heiles nachweist im Vergleich mit der unzureichenden und durch Christum jetzt vollends entwertheten ATlichen Heilsanstalt, so kann er es nur mit Lesern zu thun haben, welche in Gefahr standen, den Glauben an jenes aufzugeben, weil sie in dieser Genüge finden zu können hofften, d. h. ins Judenthum zurückzufallen[2]). Die Leser müssen aber auch ausschliesslich Judenchristen sein, da der Verfasser bei all diesen Warnungen und Mahnungen, die stets an die Gemeinde als solche gerichtet sind (Nr. 1), nie des Theiles der Leser gedenkt, welcher durchaus nicht in der gleichen Gefahr stand; da nirgends die Fragen, die überall auftauchen mussten, wo Heidenchristen mit Judenchristen, und insbesondere mit solchen, die sogar zum Rückfall ins Judenthum neigten, zusammenlebten, auch nur mit einem Worte berührt werden; da neben den auf die Bestimmung des Heils für Israel gerichteten Aussagen nie um des heidenchristlichen Theils willen die universelle Bestimmung desselben verwahrt wird[3]). Schliesslich bezeichnet der Verfasser 2, 3 die Leser, wie sich selber, als solche, die von den Ohrenzeugen, d. h. doch zunächst von den Uraposteln, die Verkündigung Jesu überliefert empfangen haben.

Trotz alledem ist im Zusammenhange mit den verschiedenen Hypothesen über die Leser des Briefes von Wieseler, Hofmann, Kurtz, Zahn, Mangold, Hilgenfeld u. A. immer wieder behauptet worden, dass die Gemeinde, an die der Brief gerichtet ist, eine gemischte gewesen sei (vgl. dagegen Grimm, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, 1). Zuletzt aber ist sogar die bisher stets als „offenbare Verirrung" betrachtete Ansicht von Röth (Epistolam vulgo ad Hebr. inscr. non ad Hebr. datam esse. Francof. ad M. 1836), dass der Brief an

---

[2]) Dies ist freilich nicht so zu verstehen, als ob die Leser den Opferkult noch für ein Erforderniss der Sündensühne hielten, wie Bleek u. Riehm annehmen, also noch garnicht zum wahren Christenthum bekehrt waren, oder als ob sie, wie Wieseler meinte, bereits einmal ganz mit ihrer judenchristlichen Vergangenheit gebrochen hatten, da sie nur in Gefahr standen, in dem ATlichen Kultus, den sie bisher mit ihrem Christenglauben für wohlvereinbar gehalten hatten, fortan ihre ausschliessliche Befriedigung zu finden (10, 25. 13, 9). Auch dies ist freilich von Zahn u. Keil sehr bestimmt bestritten worden, aber darum können beide auch das Judenthum, in welches die Leser zurückzufallen in Gefahr standen, nur als ein glaubens- und hoffnungsloses charakterisiren, d. h. als ein Judenthum, das eigentlich kein Judenthum war, und vor dem zu warnen, es des ganzen ATlichen Apparates unseres Briefes sicher nicht bedurfte.

[3]) Eine solche Verwahrung liegt keineswegs in 2, 9. 5, 9, da diese Stellen kontextmässig durchaus nicht die Absicht haben, die Theilnahme der Heiden am Heil vorzubehalten. Je mehr es aber in der Natur der Sache liegt, dass der Verf., der die Leser vom Judenthum loslösen will, um sie dem Christenthum zu erhalten, nicht das Heil auf die Juden beschränkt haben kann, um so unbegreiflicher ist das Fehlen jeder Andeutung über die Theilnahme der Heiden daran gegenüber einer gemischten Gemeinde.

Heidenchristen schlechthin gerichtet, nach einer Andeutung von Schürer (Stud. u. Krit. 1876, 4) mit grossem Nachdruck erneuert worden von v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1884, 3), Pfleiderer (vgl. Häring, Stud. u. Krit. 1891, 3), denen sich Weizsäcker nähert, während nach Jülicher der Brief sich an Christen ohne jede Reflexion auf ihre Nationalität wendet. Man beruft sich auf 3, 12, wo doch der ganze Kontext zeigt, dass es sich um einen Abfall von dem lebendigen Gott handelt, der sich durch den Unglauben an die von dem Messias erfüllte Gottesverheissung vollzieht, und auf 6, 1 f., wo die Bezeichnung der Stücke, welche zu dem christlichen Elementarunterricht gehören, überhaupt nur aus der Antithese gegen das frühere Judenthum der Leser verständlich ist (vgl. besonders das βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν), wie schon Mangold gezeigt hat. Dass die ganze Vergleichung des Christenthums mit dem Judenthum nur die Absicht haben solle, Heidenchristen an der Vergleichung mit der auch von ihnen anerkannten einzigen vorchristlichen Offenbarung des A. T.'s die einzigartige Bedeutung des Christenthums klar zu machen, ist schon dadurch ausgeschlossen, dass nirgends von theoretischen Zweifeln an der „Wahrheit des Christenthums" die Rede ist. Handelte es sich aber um einen Rückfall ins Heidenthum, der durch den Druck der Verfolgung oder durch sittliche Laxheit verursacht war, so konnte dem nicht durch theoretische Auseinandersetzungen begegnet werden. Uebrigens zeigt sich nirgends eine Neigung der Leser zu heidnischen Sünden, auch nicht 13, 4 ff., wo speziell die Heilighaltung der Ehe eingeschärft wird, und der Geiz nichts Anderes ist, als das Hängen am irdischen Gut, das zum Mangel an Genügsamkeit und Gottvertrauen führte, namentlich, wo die äussere Existenz durch Beraubungen in Frage gestellt wurde (vgl. Nr. 3). Ganz irrig aber ist die Voraussetzung, dass, wenn vom Rückfall ins Judenthum die Rede wäre, die Gesetzesfrage im Sinne der paulinischen Briefe zur Sprache kommen müsste. Es handelt sich eben nicht um die Nothwendigkeit der Gesetzeserfüllung zur Heilserlangung, sondern um die Genugsamkeit der ATlichen Sühnanstalt zu derselben, welche der Verf. nur bekämpft, weil das A. T. selbst dieselbe als eine transitorische, durch den Messias aufgehobene, bezeichnet habe.

3. Die Leser des Briefes gehören einer Gemeinde oder einem Gemeindekreise an, der schon so lange bestanden hat, dass der Verfasser volle Reife im christlichen Leben, ja die Fähigkeit, Andere zu lehren, von ihnen verlangen zu können meint (5, 12 ff.). Er blickt bereits auf eine Vergangenheit zurück, in der sie ihre christliche Bruderliebe bewährt (6, 10) und mancherlei Leiden entweder selbst standhaft erduldet oder mit den Verfolgten brüderlich getheilt haben (10, 32 ff.). Offenbar liegen die Tage dieser Verfolgungen, an welche der Verfasser sie erinnert, schon einigermaassen zurück, und es hatten dieselben nicht bloss in Schmähungen und Bedrückungen, sondern auch in Einkerkerungen und Güterberaubungen bestanden. Allerdings war es zu blutigen Verfolgungen der Gemeinde als solcher noch nicht gekommen (12, 4), nur die Vorsteher der Gemeinde, von welchen sie einst die Predigt des Evangeliums empfangen (also die ἀκούσαντες 2, 3), hatten wohl theilweise die ihnen nachgerühmte Stand-

haftigkeit im Märtyrertode besiegelt (13, 7). Jedenfalls ist es bereits eine zweite Generation von ἡγούμενοι, die jetzt an der Spitze der Gemeinde steht (13, 24); und dass dieselbe nicht mehr den Einfluss besitzt, den sie besitzen sollte (13, 17), ist offenbar mit Schuld an den bedenklichen Zuständen, welche den Brief veranlassten. Wodurch aber die drohende Gefahr des Abfalls zunächst herbeigeführt wurde, das war nicht eine besondere Steigerung der Verfolgung, sondern das Andauern derselben[1]). Das setzt voraus, dass man längst erwartet hatte, es werde derselben ein Ziel gesetzt werden, und das konnte nur geschehen durch die unmittelbar nahe erwartete Wiederkunft des Herrn. Dass das unerwartet lange Ausbleiben derselben ein Sinken der an sie geknüpften Christenhoffnung herbeigeführt hatte, ist die Grundvoraussetzung aller Ermahnungen des Briefes zum Festhalten der Hoffnung und der Anlass zu der immer erneuten Hinweisung auf die Nähe und Gewissheit der Verheissungserfüllung (6, 11 f. 18 f. 9, 28. 10, 25. 37. 12, 28). Der Abfall vom Glauben, den das Aufgeben der Christenhoffnung involvirt, ist die spezifische Sünde, vor der unser Brief warnt (3, 12 f. 12, 1. 4), die er als Abfall von dem lebendigen Gott, als Hurereisünde im Sinne des A. T.'s, als die muthwillige Frechheitssünde, für die es keine Vergebung giebt, qualifizirt (3, 12. 12, 16. 10, 26. 29)[2]).

4. So lange man den Hebräerbrief dem Apostel Paulus oder einem seiner Schüler zuschrieb, suchte man natürlich die Gemeinde, für die er bestimmt war, auf dem paulinischen Missionsgebiet; und die Unmöglichkeit, die sich herausgestellt hat, dort eine solche zu finden, welche den

[1]) Nichts führt darauf, dass eine besondere Verfolgung ausgebrochen war, wenn auch aus den immer wiederkehrenden Mahnungen zur Geduld (10, 36. 12, 1) erhellt, dass Schmähungen Seitens der ungläubigen Juden (13, 13, vgl. 11, 26) fortdauerten, dass den Gläubigen der Verlust irdischer Güter drohte (12, 16), auch Einkerkerungen noch vorkamen (13, 3). Dass die Leser mit der Exklusion vom Tempelkult bedroht waren, wie Ebrard u. Döllinger annahmen, oder dass dieselbe bereits eingetreten war, wie Thiersch meinte, ist offenbar irrig, da 13, 13 ja eine solche Scheidung gerade von ihnen verlangt wird. Dass sie sich vor heidnischer Verfolgung dadurch schützen wollten, dass sie sich unter den Schutz des Judenthums als einer religio licita stellten, wie Kurtz u. Holtzmann vermutheten, ist schon darum höchst unwahrscheinlich, weil diese elende Feigheit und Heuchelei wohl ganz anders als durch theoretische Auseinandersetzungen bekämpft worden wäre.

[2]) Dass die Gemeinde durch irgend welche besondere Irrlehren bedroht war, die mit dem Essenismus zusammenhingen, wie sie nach Schwegler wieder Holtzmann in den christologischen Ausführungen des Briefes bekämpft fand, erhellt aus 13, 9 durchaus nicht, wo die neuen Lehren kontextmässig nur die sein können, durch welche man die Vollgenugsamkeit der ATlichen Heilsmittel nachweisen zu können meinte, und wo nicht von Speiseenthaltung, sondern von falscher Werthschätzung der Opferspeise die Rede ist (vgl. Nr. 2. not. 1). Häring denkt die heidenchristlichen Leser von einem spekulativen Judenthum bedroht, das in der ATlichen Religion die Abbilder ewiger Wahrheiten entdecken lehrte, und auch Jülicher denkt auf Grund von 13, 9 an eine judenchristliche Irrlehre, wie die in Kolossae.

Voraussetzungen des Briefes entspricht, ist nur ein neuer Beweis, dass derselbe nicht aus dem paulinischen Kreise herrührt. Daher bedurften die meisten derartigen Annahmen allerlei Hilfshypothesen zu ihrer Durchführung. Die angebliche Beziehung von 2. Petr. 3, 15 auf unseren Brief führte schon Bengel auf die kleinasiatischen Gemeinden, dem Cramer und Chr. F. Schmidt in ihren Kommentaren folgten (1757. 1763). Näher dachten Storr (Komm. 1789) u. Mynster (vgl. § 30, 6) an den judenchristlichen Theil der galatischen Gemeinden, und Stein (Komm. zu Lukas. Halle 1830) an die laodicenische, so dass man den Brief mit dem Kol. 4, 16 erwähnten identifizirte. Die Erwähnung des Timotheus führte Credner auf dessen Heimath in Lykaonien, seine Annahme heidenchristlicher Leser Röth auf Ephesus. Wolf in s. Curae (1734) dachte nach dem Vorgange eines Engländers Wall an alle Judenchristen des paulinischen Missionsgebietes, während Noesselt in s. Opusc. (1771) nach Semler sich auf die makedonischen, besonders die zu Thessalonich beschränkte, so dass der Brief das Pendant der Thessalonicherbriefe wurde, wie bei Storr des Galaterbriefes. Klostermann (Zur Theorie der bibl. Weissagung. Nördlingen 1889) dachte an eine judenchristliche Diasporagemeinde in Beroea; Weber (De numero epp. ad Cor. Wittenb. 1798—1806), dem Mack folgte (Theol. Quartalschrift 1838, 3), wollte hier einen neuen Korintherbrief gefunden haben. Endlich ging man bis auf Antiochien zurück, und diese Hypothese Boehme's (1825) hat Hofmann noch neuerdings mit aller Zuversicht vertreten. Selbst bis nach Spanien hin hat nach dem Vorgange des Nicolaus v. Lyra Ludwig (bei Carpzov sacr. exerc. Helmstädt 1750) die Spur der Leser verfolgt. Aber so klar es ist, dass der Heidenapostel oder einer seiner speziellen Schüler nicht an eine rein judenchristliche Gemeinde geschrieben haben kann, so unmöglich ist es, auf dem paulinischen Missionsgebiete eine solche aufzutreiben, weshalb man immer wieder an den judenchristlichen Theil einer gemischten Gemeinde denken musste. (Vgl. dagegen Nr. 1. not. 3).

5. Die Erwähnung einer epist. ad Alexandrinos im muratorischen Kanon (§ 10, 2 not. 3), die man irrthümlich auf den Hebräerbrief deutete, führte darauf, die Leser desselben in Alexandrien zu suchen. So schon J. E. Schmidt in s. Einl. und Ullmann, der im Zusammenhange mit der Barnabastradition an die Judenchristen in Cypern und Alexandrien dachte. Nach der eifrigen Vertheidigung dieser Ansicht durch Wieseler und R. Köstlin (Theol. Jahrb. 1854, 3) errang sich dieselbe eine Zeitlang weite Verbreitung und ist von Bunsen (in s. Hippolytus 1852), Hilgenfeld (seit 1858 in s. Zeitschr. u. Einl.), Schneckenburger (Stud. u. Krit. 1859), Volkmar, Ritschl, Reuss u. A. vertreten worden. Trotzdem trat sie bei

ihren Hauptvertretern von vorn herein in zwei sehr verschiedenen Formen auf. Wieseler dachte um ihretwillen zuerst an eine gemischte Gemeinde und legte das Hauptgewicht darauf, dass die scheinbar ungenauen Angaben über den Tempel und die Priesterordnung (§ 30, 7. not. 2) sich nur erklärten, wenn der Verfasser an den Oniastempel zu Leontopolis in Aegypten denke. Allein es ist ihm nicht gelungen, auch nur den leisesten Schein eines Beweises dafür beizubringen, dass es in den hier in Betracht kommenden Punkten im Oniastempel anders war als im jerusalemischen Tempel; denn die einzige von Josephus erwähnte Abweichung betrifft das Fehlen der *λυχνια,* die gerade 9, 2 ausdrücklich erwähnt wird. Die 7, 27 vorliegende Auffassung der Priesterliturgie aber findet sich ebenso bei Rabbinen, wie bei Philo. Darum hat auch Köstlin dies völlig aufgegeben und ist wieder zur Annahme einer rein judenchristlichen Gemeinde zurückgekehrt, deren erst kürzliche Entstehung (vgl. dagegen Nr. 3) er durch die unmögliche Beziehung von 10, 32 ff. auf die Judenverfolgungen unter Caligula denkbar machen will. Alles, was er aus der Sprache des Briefes, sowie dem Gebrauch der LXX und des Makkabäerbuches für den alexandrinischen Charakter des Verfassers anführt, beweist für die Leser nur unter der aus 13, 19 nicht zu erhärtenden Voraussetzung, dass der Verfasser aus der Gemeinde der Leser hervorgegangen sei. Wenn man diese Annahme besonders dadurch gestützt hat, dass 6, 10 von einer Kollekte für Jerusalem die Rede sei, so würde dies zunächst nur überhaupt für irgend eine ausserpalästinensische Gemeinde beweisen; aber die Beziehung der *ἅγιοι* auf die Urgemeinde speziell wird schon durch 13, 24 ausgeschlossen. Irgend einen positiven Grund für diese Annahme giebt es schlechterdings nicht, vielmehr spricht schon die Thatsache, dass man gerade in Alexandrien, wo der Brief so hoch geschätzt wurde, von dieser Bestimmung desselben nichts weiss, sondern eine andere für selbstverständlich ansieht, entscheidend dagegen.

6. Nur im Zusammenhange mit der eine Zeitlang herrschend gewordenen Annahme, dass die römische Gemeinde eine wesentlich judenchristliche gewesen sei (§ 22, 3), ist es verständlich, wie man auf den Gedanken kommen konnte, dass unser Brief nach Rom gerichtet sei. Der Hauptvertreter dieser schon von Wettstein und Baur angebahnten Ansicht ist Holtzmann (Stud. u. Krit. 1859, 2, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 1. 1883, 1), dem aber neuerdings Kurtz, Schenkel, Renan, Mangold, Zahn, W. Brückner, auch in gelegentlichen Aeusserungen Harnack, Pfleiderer u. A. beigetreten sind. Aber da doch zugestandenermaassen die römische Gemeinde mindestens eine gemischte war, und jedenfalls seit dem Aufenthalte des Apostels Paulus in ihr immer mehr eine heidenchristliche geworden ist,

weshalb schon Ewald lieber an eine andere italienische Stadt wie Ravenna denken wollte, so muss man dann den Brief immer wieder nur an den judenchristlichen Theil derselben gerichtet denken, oder gar mit v. Soden, der ihn übrigens nur an die italienischen Christen überhaupt gerichtet sein lässt, die Leser für Heidenchristen halten (vgl. Jülicher). Da allgemein zugestanden ist, dass der Gruss 13, 24 sprachlich nicht nöthigt anzunehmen, dass die Grüssenden von Italien abwesende Christen waren, vielmehr schon die griechischen Väter und viele Neuere daraus umgekehrt auf Italien als Abfassungsort schlossen, so fehlt jede Spur, welche auf diese Adresse hinweist; denn die Thatsache, dass der Brief schon dem Clemens von Rom bekannt ist, kann dafür nichts beweisen. Entscheidend dagegen aber spricht die in dem Briefe vorausgesetzte Anhänglichkeit der Leser an den Tempelkult (vgl. auch 13, 9—13), an dem sich Diasporajuden doch immer nur ganz gelegentlich betheiligen konnten, weshalb man diese neuerdings mit allen Mitteln wegzudeuten sucht, obwohl der Brief dadurch in seinen umfassendsten Ausführungen gänzlich unverständlich wird. Nicht weniger aber die Stelle 12, 4, da Angesichts der jedenfalls nicht weit zurückliegenden neronischen Verfolgung der Verfasser nicht sagen konnte, die Leser hätten noch nicht bis aufs Blut widerstanden. Richtig ist freilich, dass die Leser noch nicht ihr Blut vergossen hatten, was doch aber auch zu sagen nicht Noth that; allein ohne willkürliche Abschwächung des Wortsinns bringt man nun einmal den Gedanken nicht fort, dass noch keine blutige Verfolgung über die Gemeinde als solche ergangen war.

7. Der Brief trägt in den griechischen Codices, wie in der syrischen und altlateinischen Uebersetzung (nach Tertullian) die Ueberschrift *πρὸς Ἑβραίους*. So gewiss dieselbe nicht von dem Verfasser herrührt, wie noch Bleek anzunehmen geneigt war, da ja dem Ueberbringer die Bestimmung desselben bekannt war, so gewiss repräsentirt dieselbe eine alte Tradition, die wir denn auch in der ältesten Erwähnung des Briefes bei Pantänus und Klemens (bei Euseb. h. e. 6, 14) sofort auftreten sehen. Nun bezeichnet zwar der Name *Ἑβραῖος* an sich nur die nationaljüdische Abkunft (2. Kor. 11, 22. Phil. 3, 5), aber auch die hebräisch (*ἑβραϊστί* Joh. 5, 2. Apok. 9, 11, vgl. Act. 21, 40) d. h. aramäisch redenden Juden im Gegensatz zu den Hellenisten (Act. 6, 1), weshalb die hebräische Abfassung des Matthäusevangeliums durch seine Bestimmung für die Hebräer erläutert wird (Iren. adv. haer. III, 1, 1. Euseb. h. e. 3, 25). Da die Ueberschrift aber ohne Zweifel einen geschlossenen Leserkreis bezeichnen will, wie der Name des bekannten *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, so kann sie nur an die hebräisch redenden Juden Palästinas denken, wie auch die Alexandriner nach der

Art, wie sie das Fehlen der Ueberschrift erklären und an eine hebr. Urschrift denken (§ 30, 3), thatsächlich thun. An dieser Ansicht hat nicht nur das kirchliche Alterthum, sondern auch allen neueren Hypothesen zum Trotz de Wette, Bleek und die Mehrzahl der Ausleger bis Keil festgehalten. Da es in der nachpaulinischen Zeit wohl kaum irgendwo sonst ungemischt judenchristliche Gemeinden gab, als in Palästina, und da nur dort eine Anhänglichkeit an den Tempelkult entstehen konnte, wie sie der Brief voraussetzt, während er die Kultushandlungen, auf die man in der Diaspora naturgemäss den Hauptwerth legte (9, 10), nur ganz nebensächlich behandelt (vgl. noch das ἔξω τῆς πύλης 13, 12), so ist auch in der That diese Bestimmung die einzig mögliche.

Dem gegenüber werden auch von Holtzmann, Jülicher, v. Soden nur die alten oft widerlegten Gründe beigebracht, mit welchen man immer wieder dieselbe als gänzlich unmöglich darstellen will. Dass der Verf. griechisch schreibt und ausschliesslich die LXX gebraucht, beweist doch nur, dass er weder hebräisch lesen noch aramäisch schreiben konnte, obwohl seine Schriftgelehrsamkeit ihm natürlich erlaubt, auf den Sinn des Namens Melchisedek zu reflektiren (7, 2). Dass man aber in den Gemeinden Palästinas einen griechisch geschriebenen Brief nicht verstehen konnte, ist ein längst beseitigtes Vorurtheil (§ 30, 3). Dass die Leser mit Timotheus in Verbindung standen und von Italienern gegrüsst werden (13, 23 f.), beruht auf Verhältnissen, die wir bei jeder anderen judenchristlichen Gemeinde genau so wenig aufhellen können, wie bei den palästinensischen. Da die erste Generation der Lehrer der Gemeinde bereits gestorben war (13, 7), also der Tod des Stephanus, des Zebedäiden Jakobus und Jakobus des Gerechten sicher schon hinter dem Verfasser liegt, so ist es kein Wunder, dass er die Gemeinde im Wesentlichen aus Apostel- und nicht aus Christusschülern bestehend denkt (2, 3). Die schwere Verfolgung, die sie einst erduldet haben (10, 32 ff.), ist wohl die nach dem Märtyrertode des Stephanus, die sich zwar immer wieder erneute, aber doch nur einzelnen ἡγούμενοι an Leib und Leben ging. Dass sich ein Nichtapostel an die Gemeinden wendet, setzt voraus, dass die Apostel nicht mehr in ihr wirken; und da eben dadurch so bedenkliche Zustände in ihr entstehen konnten, so sind dieselben keineswegs in der Urgemeinde undenkbar. Die Deutung von 6, 10 auf die Kollekte für Jerusalem, die allein die hergebrachte Annahme unmöglich machen würde, ist in sich selbst unhaltbar (Nr. 5); wenn man aber meint, dass die notorische Armuth der Gemeinde der hier gerühmten Liebesthätigkeit, wie den Ermahnungen zur Gastfreiheit und Wohlthätigkeit (13, 2. 16) widerspreche, so hat doch auch unser Verfasser diese mit der Güterberaubung (10, 34), die ohne Frage der Grund jener Armuth war, und mit der Ermahnung zur Genügsamkeit (13, 5) vereinbar gefunden.

Handelt es sich aber um die palästinensischen Gemeinden, so wird der Brief natürlich zunächst nach Jerusalem und nicht, wie Grimm annahm, nach Jamnia gegangen sein.

§ 32. Die zeitgeschichtliche Situation des Hebräerbriefes.

1. Für die Zeitbestimmung des Hebräerbriefes ist die Frage entscheidend, ob derselbe bereits die Zerstörung des Tempels voraussetzt oder nicht. Es ist besonders von Holtzmann mit Nachdruck geltend gemacht, dass alle die Stellen, welche die Einrichtungen des ATlichen Kultus im Präsens beschreiben (7, 8. 20. 8, 3—5. 9, 6—9. 13, 10), nicht beweisen, dass dieser Kultus in der Gegenwart des Verfassers noch bestand, was freilich erst ganz evident wird, wenn man mit v. Soden betont, dass unser Brief überhaupt nicht an irgend welche thatsächlich bestehende Einrichtungen anknüpft, sondern an die typisch-weissagenden Bestimmungen der heiligen Schrift darüber (§ 30, 7. not. 2). Allein es muss ebenso umgekehrt festgehalten werden, dass nach der Anschauung unseres Briefes der alte Bund mit der Vollendung des hohenpriesterlichen Opfers Christi sein Ende erreicht und mit dem neuen Bunde die messianische Zeit begonnen hat, also aus allen darauf bezüglichen Aussagen nicht folgt, dass der Tempel nicht mehr besteht[1]). Ganz entscheidend ist aber der zu Tage liegende Zweck (§ 31, 2. 3) der Ausführungen des Briefes über das Ungenügende des ATlichen Kultus und die Erfüllung des in ihm vergeblich Erstrebten durch Christum. Diese Ausführungen in ihrer eingehenden Ausführlichkeit und in ihrer Verflechtung mit den dringlichsten Warnungen vor dem Rückfall ins Judenthum können unmöglich beabsichtigen, rein theoretisch die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum festzustellen, sondern nur darlegen, dass die Leser im ATlichen Kultus nicht mehr finden können, was sie in Christo gefunden haben und mit dem Abfall von ihm verlieren (§ 31, 2). Das setzt aber eben das Bestehen dieses Kultus voraus, und wenn man auf eine mögliche Wiederaufrichtung des Tempels und eine Herstellung seines Kultus reflektirt, so müsste dann erst recht das in dem gegenwärtigen Zerfall desselben vor Augen liegende Gottesurtheil irgendwie zur Sprache gebracht worden sein, wie es denn auch in der That undenkbar ist, dass der judenchristliche Verfasser nicht

[1]) Aus dem εἶχεν 9, 1 folgt dies schon darum nicht, weil dort lediglich von der Stiftshütte die Rede ist, ebensowenig aus 8, 13, wo lediglich aus der Ankündigung eines neuen Bundes in der Prophetie erschlossen wird, dass damit der alte als ein dem Verschwinden naher charakterisirt werde. Während 9, 9 f. lediglich die ATliche Gegenwart, der die Einrichtung der Hütte entsprach, der messianischen Zeit als dem καιρὸς διορθώσεως entgegengestellt wird, wird 10, 2 nur auf das Aufhören der Opfer reflektirt für den Fall, dass sie ihren Zweck erreicht haben. Auch aus der Stelle 13, 14 ist bald für, bald gegen das Bestehen Jerusalems argumentirt worden, und sie kann für keines entscheiden. Die Zeitberechnung aber, die man auf die Stelle 3, 9 gegründet hat, ist gänzlich unsicher und unwahrscheinlich.

irgendwie in seinen Erörterungen diese Thatsache verwerthet haben sollte, wie etwa der Barnabasbrief Kap. 4. 16. Ist demnach der Brief vor dem Jahre 70 geschrieben, so doch auch sicher nicht vor dem Tode des Jakobus, da, so lange dieser apostelgleiche Mann an der Spitze der Gemeinde stand, ein Nichtapostel sich sicher nicht berufen geglaubt hätte, in dieser Weise seinerseits dieselbe zu vermahnen. Schon dadurch werden wir über die Mitte der sechziger Jahre hinausgeführt. Aber unmöglich kann der Brief während des jüdischen Krieges verfasst sein, wenn er doch nach Palästina gerichtet ist, ohne desselben irgendwie zu gedenken; vielmehr wird er unter den drohenden Anzeichen seines Ausbruchs geschrieben sein, da der Verfasser in den Zeichen der Zeit das Kommen des Herrntages, das Christus mit demselben in unmittelbare Verbindung gebracht hatte (Matth. 24, 15), herannahen sieht (Hebr. 10, 25).

Diejenigen, welche von der paulinischen Abfassung des Briefes ausgingen, verlegten denselben meist in die römische Gefangenschaft, wenn nicht die Hypothesen über die Leser des Briefes zu noch wunderlicheren Kombinationen nöthigten. Wenn Bleek noch bis 68/69 n. Chr. herabgehen wollte (vgl. noch Grimm, Kübel), so sind doch die Neueren mit geringen Schwankungen bei dem Jahre 66 stehen geblieben, auf das von verschiedenen Auffassungen des Briefes aus Wieseler u. Hilgenfeld, Tholuck u. Ewald, Riehm u. Köstlin, Lünemann, Kurtz u. Keil im Wesentlichen herauskommen. Kluge wollte bei der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems stehen bleiben, Zahn bis auf das Jahr 80 herabgehen. Die Tübinger Schule versetzte den Brief an das Ende des ersten Jahrhunderts, ja Volkmar, Hausrath u. Keim an das Ende der trajanischen Zeit, während Holtzmann, Schenkel, Mangold, v. Soden, Jülicher wieder die Züge der domitianischen Verfolgung in dem Briefe zu erkennen meinten, wovon doch so wenig wie überhaupt von einer einzelnen besonderen Verfolgung (§ 31, 3. not. 1) irgend eine Spur sich findet.

2. Das ist die hohe Bedeutung des Hebräerbriefes, dass er uns einen Blick thun lässt in die Entwicklung der Urgemeinde zu einer Zeit, als eine schwere Krisis in derselben herannahte. Nicht die Gesetzesfrage war es, welche die Gemeinde verwirrte[1]). Allein die Hoffnungen, mit welchen einst die Urgemeinde einer allmählichen Gewinnung des Volkes als solchen

[1]) Wir haben gesehen, wie dieselbe von Anbeginn an treu an dem Gesetz der Väter festgehalten (§ 14, 1) und den ATlichen Kultus für wohlvereinbar gehalten hatte mit ihrer Hoffnung auf die Wiederkehr des in Jesu erschienenen Messias. Wohl hatte die für sie schwer zu verwindende Entwicklung, welche die Sache des Christenthums durch den grossen Heidenapostel genommen hatte, in ihr immer mehr das Aufkommen einer gesetzeseifrigen Richtung begünstigt, welche das durch die Erfolge des gesetzesfreien Evangeliums scheinbar bedrohte Gesetz der Väter schützen zu müssen glaubte (Act. 21, 20). Aber es war den Gesetzeseiferern nicht gelungen, draussen in den Heidenländern die von Paulus eingeleitete Entwicklung zu stören; und für die Urgemeinde selbst hatte diese Entwicklung keine erhebliche Bedeutung, da hier das Festhalten am Gesetz ausser Frage stand.

für das Bekenntniss zu Christo entgegensah, hatten sich nicht erfüllt. Immer schroffer entwickelte sich der Gegensatz der ungläubig gebliebenen Masse des Volkes gegen die in ihrer Mitte lebende und wirkende Urgemeinde. Wenn es auch nur selten zu blutigen Katastrophen kam, so wurden doch die Schmähungen und Bedrückungen aller Art eher gesteigert als gemildert. An Stelle der gehofften goldenen Zeit, welche der Messias bringen sollte, war eine Zeit schwerer Heimsuchungen getreten; und das Einzige, was hier Wandel schaffen konnte, die so nah und so sehnlich erwartete Wiederkunft des erhöhten Herrn, blieb aus. Unter diesen Umständen musste wohl die Frage an die Gemeinde herantreten, ob sie in dem Glauben an den Messias Jesus gefunden, was sie darin einst gesucht hatte, ob die Opfer, die sie um seinetwillen täglich in der Entzweiung mit ihren Volksgenossen bringen musste, sich wirklich lohnten. Auch der alte Bund mit seinem Gesetz und seinen Frömmigkeitsübungen, mit seinen Opfern und Gnadenmitteln bot ihnen doch, was sie brauchten, um fromm zu leben und der Gemeinschaft mit dem Gott der Väter sich zu erfreuen. Auch ihre alten, jetzt theils durch den Tod hinweggerafften, theils von ihnen hinausgezogenen Lehrer und Führer hatten sie nie gelehrt, dieselben geringzuschätzen; und der Eintritt der seligen Vollendung des Messiasreiches, welchen dieselben so zuversichtlich verkündigt, in Hoffnung auf welche sie allen Widerspruch zwischen der Gegenwart und der von den Propheten verheissenen Zukunft bisher überwunden hatten, schien immer ferner zu rücken, immer zweifelhafter zu werden. Unter solchen Umständen begann eine bedenkliche Neigung zum Preisgeben des Messiasglaubens und zur Aussöhnung mit ihren Volksgenossen, mit denen sie wieder an der väterlichen Gottesdienstübung sich genügen liessen, um sich zu greifen. Das einst so wohl motivirte Festhalten am Gesetz und am Kultus der Väter, das um der Gewinnung des Volkes als Ganzen willen so treu gepflegte Band der nationalen Gemeinschaft war geradezu verhängnissvoll geworden. Das Herannahen des grossen Revolutionskrieges steigerte ebenso die Erbitterung des Volkes gegen die Abtrünnigen in seiner Mitte, wie es alle patriotischen Gefühle entflammte und den ganzen Werth der Heiligthümer, um die der letzte Kampf gestritten werden sollte, noch einmal zum Bewusstsein brachte. Da war es ein Mann, der einst lange in der Gemeinde gelebt und doch durch seine hellenistische Abkunft, wie durch seine längere Entfernung von ihr sich einen freieren Blick bewahrt hatte, welcher die ungeheure Gefahr der Situation erkannte und das einzige Mittel der Abwendung derselben begriff. Es galt jetzt die entschlossene Loslösung der judenchristlichen Urgemeinde von der nationalen und Kultusgemeinschaft mit dem jüdischen Volke, wie sie bei den Judenchristen in

der Diaspora sich bereits unter dem Einflusse des Paulinismus vollzogen hatte. Indem der Hebräerbrief zu diesem entscheidenden Schritte auffordert (13, 13), bereitet er denselben vor durch eine ausführliche Darlegung der Motive, welche zu diesem definitiven Bruche des Judenchristenthums mit seiner Vergangenheit berechtigten und verpflichteten.

3. Da der Verfasser weder eine autoritative Stellung in der Gemeinde der Leser hat, noch irgend welche persönliche Verhältnisse es sind, welche ihn zum Schreiben veranlassen, so lässt er zunächst die Sache selbst reden, um die es sich handelt. Aber auch hier sind es nicht die Gemeindezustände mit dem, was sie von Mahnung oder Warnung fordern, wovon er ausgeht, sondern die ihm mit einer messiasgläubigen Gemeinde aus Israel zunächst gemeinsame Voraussetzung, dass Gott zu der Gemeinde der Endzeit in seinem Messias geredet hat, wie einst zu den Vätern in den Propheten. Nachdem er in einer klangvollen, sofort den hohen Schwung und die Fülle seines oratorischen Pathos zeigenden Periode, die schon an sich durch jeden brieflichen Eingang abgeschwächt würde, die einzigartige Erhabenheit dieses zur gottgleichen Weltherrschaft erhobenen Sohnes auf sein ursprüngliches Wesen wie auf seine uranfängliche Weltstellung begründet und durch sein Verhältniss zu der höchsten Wesensordnung der Schöpfung, zu den Engeln, bewährt hat (1, 1—4), weist er seine Aussagen über ihn Schritt für Schritt aus der ATlichen Schrift nach (1, 5—14)[1]. Weil Gott aber in diesem Sohne zu uns geredet hat, müssen wir an dem von ihm gehörten Gotteswort mit aller Aufmerksamkeit festhalten und uns

[1]) Keinem Engel hat Gott daselbst je den Sohnesnamen in einzigartiger Weise beigelegt, wie ihm; vielmehr hat er ihm als dem Erstgeborenen unter den himmlischen Gottessöhnen am Ende seiner Wege die Anbetung Seitens aller Engel in Aussicht gestellt (1, 5 f.). Während Gott sie als seine Diener bezeichnet, die je nach den Bedürfnissen ihrer Berufsaufgabe im Reiche der Natur mancherlei Wandlungen erfahren, hat er ihn vor seinen Genossen zu einer ewigen göttlichen Herrschaft gesalbt, wie auch der Sohn, der bei der Begründung der ganzen Schöpfung betheiligt war, über jeden Wechsel und Wandel derselben erhaben bleibt (1, 7—12). Keinem Engel hat Gott je die Theilnahme an seinem Thronsitz verheisssen, die ihm die messianische Weltherrschaft gewährleistet, während sie nur dienstbare Geister sind, welche dazu helfen müssen, andere der messianischen Errettung theilhaftig zu machen (1, 13 f.). Es handelt sich hier nicht um eine Polemik gegen Anschauungen, welche die Erhabenheit Christi mehr oder weniger dadurch herabzudrücken suchten, dass sie ihn den Engeln gleichstellten, sondern nur, weil sich an seinem Verhältniss zu den Engeln die Erhabenheit seiner Weltstellung bemisst, wird dasselbe zum eigentlichen Thema dieser theologischen Exposition gemacht (1, 4). Wie die Aussage des Verfassers über ihn mit der Beilegung des Sohnesnamens in ausschliesslichem Sinne begann (1, 2) und mit der Erhebung zum göttlichen Thronsitz schloss (1, 3), so beginnt und schliesst der Schriftbeweis in konformer Einführung mit diesen beiden Punkten (1, 5 f. 1, 13 f.). Was dazwischen liegt, geht in umgekehrter Folge von dem Wesen und Beruf der Engel aus (1, 7), um das über das gottgleiche Wesen des Sohnes und sein ursprüngliches Verhältniss zur Welt (1, 2 f.) Gesagte nun ebenfalls durch Schriftworte zu bewähren (1, 8 f. 1, 10 ff.).

nicht durch die Zeitströmung davon abtreiben lassen (2, 1). Denn wenn schon das durch Engelvermittlung kundgemachte Wort des Gesetzes Allen, die es übertraten oder überhörten, gerechte Strafvergeltung zuzog, wie sollen dem mit der messianischen Vollendung zugleich hereinbrechenden Verderben diejenigen entrinnen, welche das durch den göttlichen Herrn selbst zuerst verkündigte, uns durch die Ohrenzeugen verbürgte Wort von der Errettung missachten, zumal es Gott selbst durch Wunder und Zeichen, die er nach seinem Willen durch Zutheilung heiligen Geistes die Verkündiger vollbringen hiess, bestätigt hat (2, 2—4)? Die noch allgemein gehaltene praktische Folgerung aus der theoretischen Eingangserörterung zeigt, dass dieser Abschnitt als Einleitung gedacht ist.

4. Nun erst wendet sich der Verfasser zu der ersten Betrachtung, welche sich speziell auf das Bedürfniss der Leser bezieht. Dass es so ausserordentlicher Veranstaltungen Gottes bedurft habe, um die Zuversicht auf die vorhandene Errettung zu stärken, begründet der Verfasser dadurch, dass nicht Wesen, wie es die Engel sind, die ja als unmittelbare Organe des göttlichen Waltens widerstandslos seinen Willen ausrichten, die Welt der Zukunft, in der sich das Heil verwirklicht, untergeben sei, sondern dem eine Zeitlang unter die Engel erniedrigten, ja erst um seines bitteren Todesleidens willen mit Ehre und Herrlichkeit gekrönten Menschensohne. Eben darum aber sei die ihm im Psalmwort zugesagte allumfassende Herrschaft noch nicht allseitig verwirklicht (2, 5—9). Es wird dann eingehend gezeigt, warum zur Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht der Menschensohn sich durch seine tiefste Erniedrigung im Tode seine Erhöhung erwerben musste. Denn, von demselben Stammvater abstammend, wie der Abrahamssamen, dessen er sich heilsmittlerisch annehmen sollte, und sich ihm in Gottvertrauen und Gehorsamswilligkeit völlig gleichstellend, musste er selber, damit durch ihn seine Brüder zur Errettung und zur Herrlichkeit geführt werden konnten, durch Leiden vollendet und in Folge der Theilnahme an ihrem Fleisch und Blut ihnen auch in ihren Leidensanfechtungen gleich werden, um durch den Tod sie von aller Todesfurcht zu befreien, und um als treuer Hoherpriester denen helfen zu können, die durch Leiden versucht werden (2, 10—18)[1]. Eben weil sie sich in solcher Leidensanfechtung befinden, fordert sie der Verf. auf, ihren Blick zu richten auf die Treue

[1]) Diese Apologie des Todesleidens Christi deutet offenbar darauf hin, dass mit dem Verzagen über das Ausbleiben der herrlichen Wiederkunft Christi das alte Aergerniss des Kreuzes wieder die Gemüther der Leser zu beunruhigen begonnen hatte; aber die positive Hauptabsicht dieser Erörterung ist doch die, den von Todesfurcht und Leidensscheu wieder befangenen Lesern zu zeigen, wie ihr zur göttlichen Herrscherherrlichkeit erhöhter Messias durch seinen Leidensweg befähigt sei, sie davon zu befreien und ihnen in aller Leidensanfechtung beizustehen.

Jesu, den sie mit ihm als den Gottgesandten und Hohenpriester bekennen (3, 1). Wohl war auch Moses treu in dem Hause Gottes, in dem er ihm diente als Zeuge für das, was zum Volke geredet werden sollte, aber der Messias, der schon als der Begründer dieses Hauses über ihn hoch erhaben ist, waltet treu über demselben und über ihnen, wenn sie durch Festhalten an der Christenhoffnung der wahren Theokratie angehörig bleiben (3, 2—6)[2]. Daher hält der Verfasser ihnen mahnend und warnend das Psalmwort vor, in welchem unter Erinnerung daran, wie ihre einst durch Moses aus Egypten geführten Väter des Eingehens in die Gottesruhe verlustig gingen, vor gleicher Verstockung gewarnt wird (3, 7—11). Denn wieder droht die Gefahr, dass Mancher im Unglauben an die göttliche Verheissung sich verstocke und so die nur durch endgiltiges Festhalten an der Glaubenszuversicht zu bewahrende Theilnahme am Messiasheil verliere, indem er dem Strafgericht der Wüstengeneration verfällt (3, 12—19), und wieder kann nur der Glaube an die göttliche Botschaft von der nahenden Heilsvollendung befähigen, die von den Vätern verscherzte Verheissung zu empfangen (4, 1—10)[3]. Dazu gilt es freilich, allen Fleiss anzuwenden, damit man nicht in denselben Unglauben verfalle, wie die Wüstengeneration; und solchen Eifer vermag eben das Gotteswort des Psalms in uns zu wecken, das, die tiefsten Herzenstiefen aufdeckend, schon die geheimsten Anfänge der Sünde blosslegt und richtet (4, 11 bis 13).

5. Hat der erste Theil nur indirekt angedeutet, wie die Leser, oder doch Etliche unter ihnen in Gefahr stehen, unter den Leidensanfechtungen der Gegenwart die Hoffnung auf die Erfüllung der alten Gottesverheissung und den Glauben an die Heilsbotschaft, welche dieselbe in Aussicht stellt, aufzugeben, so beginnt der zweite mit der Ermahnung, den zur Ueberwindung dieser Gefahr erforderlichen Beistand zu suchen im Vertrauen

[2]) Unmöglich kann die Vergleichung Christi mit Moses eine Parallele bilden zu der Vergleichung Christi mit den Engeln (Kap. 1), um so die Darstellung der Erhabenheit Christi zu vollenden, da mit der Erhabenheit über die Engel ja die über Moses von selbst gegeben ist. Vielmehr bringt nur die Erörterung über die Treue Christi den Verfasser auf die Treue des Moses, da die Leser, wenn sie sich von jenem zu diesem zurückwenden, ihre Befriedigung in dem zu finden vermeinen, was schon Moses dem Volke der ATlichen Theokratie von Heilsgütern verheissen hat und was nach seiner Treue sich erfüllen muss, wie andrerseits der Hinweis auf die Treue Christi sie nur zum treuen Festhalten an dem Bekenntniss zu ihm ermuntern soll.

[3]) Der Verfasser warnt davor zu meinen, dass man um die alte Gottesverheissung gekommen sei, wenn man, wie die ersten Empfänger, auf ihre Erfüllung noch im Glauben warten müsse (4, 1—5), und zeigt, wie jenes weissagende Psalmwort einen neuen Tag bestimmt, wo es von dem Hören auf die Warnung vor der Verstockung abhängen wird, ob man die bisher unerfüllt gebliebene Verheissung erlangt und zu der dem Volke Gottes bereiteten und durch die Gottesruhe nach der Schöpfung vorgebildeten ewigen Sabbatfeier eingeht (4, 6—10).

auf den am göttlichen Gnadenthron sie vertretenden Hohenpriester, der, weil er durch Leiden versucht ist, mit ihnen Mitleid zu empfinden vermag in ihren Schwachheiten und selbst erst, nachdem er im Leidensgehorsam vollendet, von Gott zum messianischen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks eingesetzt ist (4, 14—5, 10). Ist damit der Apostel auf das Thema seiner zweiten Betrachtung gekommen, so drängt sich ihm das Bedenken auf, ob die Leser bei den Mängeln ihres christlichen Verständnisses noch im Stande sein werden, derselben zu folgen (5, 11—14). Er aber will wenigstens nichts unversucht lassen, um sie durch Einführung in die Tiefen der christlichen Wahrheit zur Vollkommenheit zu führen, wenn anders Gott es zulässt; denn er weiss, dass nach Gottes heiliger Ordnung, wo einmal der eigentliche Abfall eingetreten, eine Erneuerung zur Busse, auch durch neues Grundlegen, nicht mehr möglich ist (6, 1—8). Aber im Vertrauen auf Gott, der ihren bisher bewiesenen christlichen Liebeseifer nicht unbelohnt lassen werde, versieht er sich eines Besseren zu ihnen und hofft in ihnen noch die bis zum Ende ausdauernde Plerophorie der Hoffnung erwecken zu können, die sie zu Nachahmern derer macht, welche durch Glauben und Ausdauer Erben der Verheissung geworden sind (6, 9—12). Denn wie Gott den Abraham durch den Eidschwur, mit dem er seine Verheissung versiegelt, zu solcher Ausdauer befähigt hat, so ruht auch unser Hoffnungsgut, wie ein sichrer Anker, der die Seele vor dem Untergang bewahrt, unwandelbar in dem himmlischen Allerheiligsten, wohin Jesus zu unserem Besten als unser Vorläufer eingegangen ist, nachdem er geworden ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks in Ewigkeit (6, 13—20). Damit ist der Verfasser wieder zu dem Thema seines zweiten Theils zurückgekehrt, und es kommt ihm nun darauf an, den Lesern klar zu machen, was damit gegeben ist, dass der Messias ein Hoherpriester ist, wie Melchisedek, von dem die Schrift keine Vorfahren nennt und kein Lebensende, so dass sein Priesterthum kein Ende hat, und den sie durch seine Bezehntung und Segnung Abrahams als hoch erhaben über diesen und die von ihm stammenden levitischen Priester darstellt (7, 1—10). Mit der Einsetzung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedeks ist nun ein völlig andersartiges Priesterthum eingeführt, obwohl damit das ganze Gesetz geändert wird, da der Messias nicht aus dem Stamme Levi entsprossen ist, sondern aus dem Stamme Juda, ja überhaupt nicht auf Grund menschlicher Abstammung, sondern auf Grund seines unauflöslichen Lebens sein Priesterthum erhalten hat (7, 11—17). Eine solche Aenderung des Priesterthums aber kann nur eintreten, wenn das levitische sich als unfähig erwiesen hat, seinen Zweck zu erreichen, und nun die endliche Erreichung desselben definitiv verbürgt werden soll, was

durch den Eidschwur geschehen ist, mit dem Gott den messianischen Hohenpriester eingesetzt hat als einen, dessen Dienst nicht, wie bei den sich immer neu ablösenden levitischen Priestern, von einem auf den anderen übergeht, sondern seinen Zweck definitiv zu erreichen vermag (7, 18—25). Das kann er aber nur, weil er ein sündloser Hoherpriester ist, dessen Dienst nicht mehr durch eine Opferdarbringung für eigene Sünde unterbrochen wird, und weil er nicht im irdischen Heiligthum, sondern in dem urbildlichen himmlischen funktionirt (7, 26—8, 5), wo er uns in seinem ewigen Leben bis zur definitiven Errettung vertreten kann (7, 25).

6. War bereits 7, 22 angedeutet, dass der höhere Priester auch der Bürge eines besseren Bundes ist, so gelangt nun die dritte Betrachtung zu dem eigentlichen Höhepunkte, auf welchen der Verfasser hinauswill. Die messianische Weissagung stellt einen neuen Bund in Aussicht, der nur Bedürfniss werden konnte, wenn er zu verwirklichen verheisst, was der alte nicht verwirklichen konnte; und die Hauptsache, die er verheisst, ist die vollkommene Sündenvergebung, welche der Priesterdienst des messianischen Hohenpriesters bringen soll (8, 6—13). Darauf deutet schon die Einrichtung des Heiligthums im alten Bunde, sofern die bleibende Scheidung des Vorderzelts von der Stätte der göttlichen Gnadengegenwart beweist, dass die ATlichen Opfer nicht die zur wahren Gottesgemeinschaft nothwendige Vollendung beschaffen konnten, sondern nur mit allen anderen gesetzlichen Ordnungen vorläufig auferlegte Fleischessatzungen waren (9, 2 bis 10). Christus aber ist mit seinem eigenen Blut in das himmlische Allerheiligste eingegangen, indem er eine ewige Erlösung erfand, weil dies Blut im Stande ist, nicht nur leibliche Reinheit zu schaffen, wie die ATlichen Heilsmittel, sondern die Gewissen völlig von der Schuldbefleckung zu reinigen und zum wahren Gottesdienst zu befähigen, und weil er durch das Vergiessen desselben im Tode der Mittler eines neuen Bundes geworden ist, welcher durch die Erlösung von den unter dem ersten vorgekommenen Uebertretungen die endliche Empfangnahme der alten Bundesverheissung gewährleistet (9, 11—15). Wie kein Testament in Kraft tritt, ehe der Tod des Testators konstatirt ist, wie der alte Bund nicht ohne das Blut des Bundesopfers zu Stande kam, und wie durch Blut überhaupt nach dem Gesetz alle Sündenvergebung und die Reinigung der himmlischen wie der irdischen Heiligthümer beschafft werden muss (9, 16—23), so ist Christus zur Vollendungszeit einmal in das himmlische Allerheiligste eingegangen, um vor dem Angesichte Gottes die völlige Aufhebung der Sündenschuld durch sein einmaliges Opfer zur Geltung zu bringen, und nur noch zur definitiven Errettung der Seinigen wiederzukehren (9, 24—28). Damit ist der Verfasser zu dem Nachweis gekommen, dass die jährlichen Opfer

des grossen Versöhnungstages ihren Zweck, die wahre Heiligkeit des Bundesvolkes herzustellen, nicht erreichen konnten, wie schon das Bedürfniss ihrer stetigen Wiederholung zeigt und ihre Verwerfung durch das Weissagungswort, welches von dem Messias das Opfer seines Leibes fordert (10, 1—10). Ebensowenig aber die täglichen Opfer, welche die Einzelnen von ihren Sünden befreien sollten, da erst der Messias durch sein einmaliges Opfer die definitive Vollendung gebracht hat mittelst der mit dem neuen Bunde verheissenen vollen Sündenvergebung, welche jede fernere Opferdarbringung unnöthig macht (10, 11—18). Erst jetzt, wo er sichtlich zu dem Eingang dieser Betrachtung zurückkehrt (vgl. 8, 6—13), ist es also mit voller Unumwundenheit ausgesprochen, was der Verfasser mit grosser pädagogischer Feinheit durch alle früheren Erörterungen nur vorbereitet hat, dass die Leser nur in dem neuen Bunde finden können, was der alte nicht leisten konnte, noch sollte. Nun erst ergiesst sich daher im höchsten Schwunge seines oratorischen Pathos die Ermahnung, im Vertrauen auf das Blut Jesu und das Walten des erhöhten Hohenpriesters an der Christenhoffnung festzuhalten, und statt, wie man begann, die christlichen Versammlungen zu verlassen, sie schon Behufs gegenseitiger Ermahnung eifrig zu nutzen Angesichts des sichtlich nahenden Entscheidungstages (10, 19—25). Nun hält er ihnen das furchtbare Schicksal vor, das ihrer wartet, wenn nach bewusster Verwerfung des Sohnes Gottes und des durch ihn gebrachten Heiles ihnen kein Opfer für ihre Sünden mehr bleibt, sondern nur noch das Zorngericht Gottes (10, 26—31). Indem endlich der Verfasser, an die besseren Tage erinnernd, die sie gehabt haben, sie ermahnt, ihre Zuversicht nicht wegzuwerfen, sondern in ausharrender Geduld die Bedingung zu erfüllen, von welcher die Verheissungserlangung abhängt, und auf die Weissagung von dem unmittelbar nahen Kommen des Herrn hinweist, der nur dem Glaubenden Leben und Errettung vom Verderben bringt (10, 32—39), kommt er auf den Gegenstand, welcher das Thema seiner vierten Erörterung bildet. Es handelt sich in ihr um das Wesen des Glaubens. Dass dasselbe ebenso Vertrauen auf Gehofftes, wie festes Ueberzeugtsein von Unsichtbarem ist, wird an den Beispielen aller Frommen des alten Bundes gezeigt, denen die Schrift wegen ihres Glaubens Zeugniss giebt (Kap. 11), um die Leser dann aufzufordern, dass sie Angesichts dieser Zeugen einen guten Kampf kämpfen sollen im Blick auf Jesum, der das höchste Vorbild solchen Glaubens gegeben hat (12, 1—3). Er erinnert sie daran, wie die Leidensanfechtungen, die sie erdulden, nur Zeichen der väterlichen Liebe Gottes seien, der sie durch seine Zucht zur vollen Theilnahme an seiner Heiligkeit führen wolle (12, 4—11), und ermahnt sie, sich allesammt aufzuraffen aus ihrer Muthlosig-

keit und in Eintracht danach zu streben, dass die Heiligkeit der Gemeinde, ohne die sie zur Vollendung nicht gelangen kann, nicht durch einzelne Abtrünnige befleckt werde, die um Esau's Schuld willen auch seine Strafe theilen müssten (12, 12—17). Schliesslich hält er ihnen noch einmal auf Grund einer grossartigen Vergleichung dessen, was sie mit ihrem Eintritt in den neuen Bund erlangt, mit dem, was Israel bei der ersten Bundschliessung erfuhr (12, 18—24), die ungeheure Schwere der Verantwortung vor, wenn sie sich weigern sollten, den vom Himmel Redenden zu hören, der bald Himmel und Erde bewegen wolle, um die letzte Endentscheidung herbeizuführen, statt diese Verheissung mit vertrauensvoller Dankbarkeit anzunehmen (12, 25—29).

7. Ehe der Verfasser aber zu der letzten positiven Mahnung schreitet, auf die er hinaus will, nimmt er einen neuen Ansatz, als handle es sich in der Schlussermahnung nur um das, was allen Christen Noth thut. Er mahnt zur Bruderliebe und ihren Beweisungen, zur Heilighaltung der Ehe, zur Genügsamkeit und zum Gottvertrauen (13, 1—6). Sofort aber lenkt er dann mit der Erinnerung an die, welche ihnen zuerst das Wort Gottes verkündigt haben und deren Glauben sie nachahmen sollen, weil Jesus Christus, den sie verkündigt, in Ewigkeit derselbe bleibe, zu dem Hauptthema des Briefes zurück (13, 7f.) Nun warnt er vor den neuen Lehren, durch die man neuerdings in mannigfaltigster Weise den Nachweis erbringen will, dass man auch ohne den Glauben an den Messias und die durch ihn vermittelte Gotteshuld zur Gewissheit des Heils gelangen könne durch eifrige Betheiligung an dem ATlichen Kultus mit seinen Opfermahlen. Für die Messiasgläubigen könne es überhaupt keine Opferspeise mehr geben, da von einem Sühnopfer, wie dem, durch welches Christus das Volk zur wahren Heiligung geführt hat, nicht gegessen werden durfte. Vielmehr wie die Leiber der Sühnopfer ausserhalb des Lagers verbrannt wurden, so habe Christus ausserhalb des Thores den Tod erlitten. Es gelte also zu ihm hinauszugehen, seine Schmach tragend, d. h. jeden Verband mit der sozialen und kultischen Gemeinschaft des alten Bundesvolkes zu lösen im Blick auf die zukünftige Stadt, die wahrhaft bleibende, und nur noch durch die Lobopfer der Lippen und die Dankopfer der Wohlthätigkeit das Wohlgefallen Gottes zu suchen (13, 9—16). Damit ist das Wort ausgesprochen, das dem Verfasser die einzige Rettung aus den immer wachsenden Gefahren der Gegenwart enthielt, freilich auch, und zwar mit voller Absicht, nur mehr andeutend, aber unmissverständlich für den, welcher die Ausführungen des Briefes verstand und beherzigte. Bei wem das noch nicht der Fall, der sollte wenigstens nicht durch die zu starke Betonung dieser ihrer letzten Konsequenz davon zurückgeschreckt werden. Er legt

ihnen den Gehorsam gegen ihre Vorsteher ans Herz, von denen er also hofft, dass sie im Sinne seines Briefes wirken werden, und empfiehlt sich ihrer Fürbitte, nicht ohne anzudeuten, dass er nicht weiss, ob man seine Stellung zu den Fragen der Gegenwart allseitig billigen wird. Endlich schliesst er mit einem volltönenden Segenswunsch (13, 17—21). Eine briefliche Nachschrift bittet noch einmal um freundliche Aufnahme seines Mahnwortes, macht eine Mittheilung über Timotheus, mit dem er, wenn ihre Fürbitte für ihn erhört wird, zusammen demnächst zu kommen hofft, grüsst sämmtliche Vorsteher und Mitglieder der Gemeinde, bestellt Grüsse von etlichen in Italien befindlichen Gliedern derselben, die er bei seinem Dortsein gesprochen zu haben scheint[1]), und schliesst nochmals mit einem kurzen Grusse (13, 22—25).

Zweite Abtheilung.

Die Offenbarung Johannis.

§ 33. Der Apostel Johannes.

1. Johannes (Jehochanan oder Jochanan d. h. Gotthold) war der Sohn eines Fischers am Gennezaretsee, Namens Zebedäus (Zebadja), der nicht unbemittelt gewesen sein kann, da er sein Gewerbe mit Lohnknechten betrieb (Mark. 1, 19 f.). Da sein Bruder Jakob in der älteren Ueberlieferung stets vor ihm genannt wird, so scheint er der jüngere Bruder gewesen zu sein, den erst Lukas als den ihm bekannteren voranstellt (Ev. 8, 51. 9, 28. Act. 1, 13). Die Mark. 15, 40f. unter den Weibern, welche Jesum in Galiläa unterstützt hatten und ihm bis unter das Kreuz nachgefolgt waren, genannte Salome wird in der Parallele (Matth. 27, 56) als die Mutter der Zebedäiden bezeichnet. Von vorn herein mit den Jonassöhnen in den Kreis der ständigen Begleiter Christi berufen, erscheinen sie nachmals mit Simon als die nächsten Vertrauten Jesu im Kreise der Zwölfe (Mark. 5, 37. 9, 2. 14, 33, vgl. 13, 3), so dass sie es wagen durften, um die höchsten Ehrenstellen im vollendeten Messiasreiche zu bitten (10, 37). Wenn Jesus sie einmal Donnersöhne genannt hat

[1]) Aus dieser jedenfalls wahrscheinlichsten Auffassung der Worte *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* folgt, dass der Verfasser sich nicht mehr in Italien befand, wie man früher im Zusammenhange mit der Annahme einer Abfassung desselben in der römischen Gefangenschaft des Paulus vielfach annahm. Wo aber näher der Brief geschrieben ist, das zu bestimmen, fehlt uns jede Handhabe.

(3, 17), so bewährt sich ihr feuriges Temperament in dem Zorneseifer, mit welchem sie Feuer vom Himmel regnen lassen wollten über das samaritanische Dorf, das dem Meister die Aufnahme verweigerte (Luk. 9, 54), in der Entschlossenheit, mit der sie für das Höchste, das sie begehren, auch das Schwerste zu leiden bereit sind (Mark. 10, 38 f.), und in der Unduldsamkeit, deren sich Johannes rühmt, als sie dem Exorzisten, welcher sich dem Jüngerkreise nicht anschliessen wollte, den Gebrauch des Namens Jesu bei seinen Teufelaustreibungen untersagten (Mark. 9, 38).

Das vierte Evangelium schliesst keineswegs aus, dass die Familie am Gennezaretsee zu Hause war, wie Caspari (Chronol. geogr. Einl. in d. Leben Jesu. Hamburg 1869) behauptete, da die Handelsbeziehungen des Vaters den Johannes leicht im Hause des Hohenpriesters Annas (natürlich unter der Dienerschaft) bekannt gemacht haben konnten (Joh. 18, 15). Ohne Zweifel ist der jüngere der Zebedänssöhne der ungenannte Jünger des 4. Evangeliums, der schon ein Schüler des Täufers gewesen und am Jordan in die Gesellschaft Jesu gekommen war (Joh. 1, 35—40); er scheint mit ihm nach Galiläa zurückgekehrt zu sein, seine erste Festreise und die Taufwirksamkeit in Judäa, sowie die Reise durch Samaria mitgemacht zu haben (Joh. 2—4), weshalb es auch Mark. 1, 19 f. wie eine abgemachte Sache erscheint, dass Jesus beim Beginn seiner galiläischen Wirksamkeit ihn mit dem älteren Bruder in seine ständige Begleitung beruft. Während er in der älteren Ueberlieferung nur einer der drei Vertrauten ist, erscheint er hier als der Jünger, welchen der Herr sonderlich lieb hatte, und dem er beim letzten Mahle den Ehrenplatz zu seiner Rechten gönnte (Joh. 13, 23. 20, 2, vgl. 21, 20). Auch hier treibt ihn die feurige Hingabe an den Meister, demselben zuerst in den Palast des Hohenpriesters zu folgen und unter dem Kreuze auszuharren, als ihn alle verliessen (18, 15. 19, 26). Bei der naheliegenden Annahme, dass Joh. 19, 25 dieselben drei Frauen gemeint sind, wie in der älteren Ueberlieferung, und dass die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* nicht als die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet sein kann, da sonst zwei Schwestern denselben Namen führten, war vielmehr die Salome diese Schwester und also die Zebedänssöhne Vettern Jesu (vgl. Wieseler, Stud. u. Krit. 1840, 3). Daraus erklärt sich am besten, dass dieselben mit Simon den engsten Kreis der Vertrauten Jesu bildeten und dass sie eine Bitte, wie Mark. 10, 37, wagen durften, die schon Matth. 20, 20 nur der Schwäche des Mutterherzens zugeschrieben wird; aber auch das intime Verhältniss Jesu zu dem jüngeren derselben, dem er noch vom Kreuze herab seine Mutter zu kindlicher Pflege anvertraut (Joh. 19, 26 f.).

Während aber der ältere Bruder eine so hervorragende Rolle in der Urgemeinde spielte, dass ihm die Feindschaft der Juden zuerst das Leben kostete (Act. 12, 1 f.), scheint die feurige Liebe des Johannes zu seinem Meister sich ganz in der ausschliesslichen Hingabe an ihn und der liebevollen Versenkung in sein Wesen genug gethan zu haben. Zu einer thatkräftigen Wirksamkeit nach aussen hin war er nicht geschaffen; die Apostel-

geschichte zeigt ihn nur im hingebenden Anschluss an die kräftig hervortretende Natur des Petrus (3, 1. 3 f. 11. 4, 13. 19. 8, 14). Auf dem sogen. Apostelkonzil (Act. 15) tritt er ganz zurück, obwohl ihn Paulus unter den Säulen der Gemeinde nennt (Gal. 2, 9). Bei dem ersten Besuch desselben in Jerusalem muss er vorübergehend abwesend gewesen sein (Gal. 1, 19); aber dass er bei seinem letzten (Act. 21, 17 f.) garnicht erwähnt wird, zeigt nur, dass er nicht die leitende Persönlichkeit daselbst war. Zu einer selbständigen Missionswirksamkeit scheint er sich nie entschlossen zu haben; aber als Angesichts des herannahenden letzten Revolutionskrieges der Hebräerbrief geschrieben wurde, muss Johannes Jerusalem bereits seit einiger Zeit verlassen gehabt haben (§ 32, 1).

2. Die gesammte alte Ueberlieferung bezeichnet Kleinasien und insbesondere Ephesus als den Schauplatz der späteren Wirksamkeit des Johannes[1]). Es liegt nahe, dass er nach dem Märtyrertode des Paulus dort ein neues Feld für seine leitende und pflegende Thätigkeit gesucht hat[2]). Die Ueberlieferung über den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes geht mittelbar bis auf Polykarp zurück. Denn in einem Briefe an seinen Jugendgenossen Florinus erinnert Irenäus denselben

[1]) Erst im Zusammenhange mit der Bestreitung des 4. Evang. ist diese Ueberlieferung neuerdings als ungeschichtlich verworfen worden, zuerst von Lützelberger (Die kirchl. Tradition über d. Apostel Joh. Leipz. 1840), dessen Aufstellungen damals noch fast allgemein (doch vgl. Weisse, Jahrb. f. wiss. Krit. 1840) als eine Ausschreitung der Kritik zurückgewiesen wurden (vgl. Schwegler in den Theolog. Jahrb. 1842), dann „mit blendendem Scharfsinn und dem vollen Pathos der Siegesgewissheit“ von Keim (Gesch. Jesu von Nazara. Zürich 1867), dem sofort Wittichen (Der geschichtl. Charakter d. Evang. Joh. Elberf. 1868), Holtzmann (Schenkel's Bibellexikon III. 1871, vgl. bes. s. Einl.), Scholten (Der Apostel Joh. Berlin 1872), Schenkel (1873), Weiffenbach (Das Papiasfragment. Giessen 1874), Pfleiderer (Urchristenthum), Jülicher u. A. beitraten. Dagegen hat die eigentliche Tübinger Schule (vgl. bes. Hilgenfeld in s. Zeitschrift 1867, 1. 68, 2. 72, 3. 73, 1. 74, 3. 75, 2) diese Kritik energisch abgelehnt. Vgl. selbst Lüdemann, Jahrb. f. protest. Theol. 1879, 3, aber auch Renan, Krenkel (Der Apostel Joh. Berlin. 1871), Overbeck, Weizsäcker, Mangold, Völter u. A. Während Ewald (Gött. Gel. Anz. 1867, 41) sie kaum ernst nehmen wollte, ist sie eingehend bekämpft worden von Steitz (Stud. u. Krit. 1868, 3 u. Art. Joh. d. Presb. in Schenkel's Bibellex. III. 1871), W. Grimm (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 1), Leuschner (Das Evang. Joh. Halle 1873), Luthardt (Der joh. Urspr. des 4. Evang. Leipz. 1874), Keil (Komm. z. Johannesevang. 1884) u. A.

[2]) Dass er zu Lebzeiten des Paulus nicht dorthin übergesiedelt sein kann, zeigt seine Nichterwähnung in der Abschiedsrede Act. 20 und in den Briefen an die Epheser, Kolosser und Timotheus. Das Schweigen der Petrusbriefe von ihm hat, selbst wenn sie unecht sind, garnichts Auffallendes, da auch sie nach der in ihnen herrschenden Voraussetzung vor die Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien fallen. Dass Ignatius von Antiochien, der erst im 4. Jahrh. zu seinem Schüler gemacht wird, ihn in seinem Epheserbrief nicht erwähnt, kann nichts dagegen beweisen, da er des Paulus nur gedenkt, weil auch er auf seinem Todeswege zu den Ephesern gekommen sei (12, 2), und sogar 11, 2 ausdrücklich voraussetzt, dass die Epheser auch andere Apostel als den Paulus bleibend unter sich gehabt haben. Polykarp von Smyrna aber hatte in seinem Schreiben an die paulinische Gemeinde zu Philippi keinerlei Gelegenheit, ihn zu erwähnen.

an seinen in früher Jugend genossenen, aber ihm noch lebendig vor der Seele stehenden Umgang mit Polykarp und dessen Mittheilungen über seinen Verkehr mit Johannes und den Uebrigen, die den Herrn noch gesehen hatten (vgl. Euseb. h. e. 5, 20). Ebenso hält Irenäus dem römischen Bischof Victor das Verhalten seines Vorgängers Anicet vor, als Polykarp sich vor demselben auf Johannes, den Jünger des Herrn und die übrigen Apostel berief, mit denen er noch das Passah in der kleinasiatischen Weise gefeiert hatte (vgl. Euseb. h. e. 5, 24). Endlich stammt von Polykarp die Erzählung von dem Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth in Ephesus, wo dieser noch ganz im Geiste des synoptischen Donnersohnes fürchtet, dass das Badehaus über diesem Feinde der Wahrheit zusammenstürzen werde (Iren. adv. haer. III, 3, 4, vgl. Euseb. h. e. 3, 28. 4, 14). Auch über Papias von Hierapolis berichtet Irenäus, dass derselbe ein *ἀκουστής* des Johannes gewesen sei (adv. haer. V, 33, 4), und als auditor Johannis bezeichnet ihn noch Euseb. in seinem Chron. ad Olymp. 419, 2[3]). Zwar nennt Papias unter den Presbytern, deren Aussagen er von ihren Begleitern erforscht habe, zuerst eine Reihe von Aposteln, die damals, als er seine Nachforschungen anstellte, bereits gestorben waren (*τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*), sodann die damals noch lebenden Herrnschüler (*ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν*), von deren Aussagen er also das Meiste erfahren konnte (bei Euseb. h. e. 3, 39). So wenig aber daraus, dass er sich besonders auf ihre Ueberlieferungen stützt, folgt, dass er mit ihnen noch persönlich umgegangen ist, so wenig schliessen jene Nachforschungen aus, dass unter den Presbytern, von denen er nach dem Anfang des Fragments noch selbst, wenn auch nur in frühester Jugend, gelernt hatte (*ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα*), auch der Apostel Johannes gewesen ist, uud Irenäus also mit seinem *ἀκουστής Ἰωάννου* Recht behält.

Um diese Möglichkeit auszuschliessen und den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes bestreiten zu können, hat man den Ausdruck *πρεσβύτεροι* nur auf Apostelschüler oder gar auf Gemeindeälteste beziehen wollen (so Weiffenbach a. a. O., vgl. auch Jahrb. f. prot. Theol. 1877, 2. 3), obwohl Papias darunter offenbar die zu seiner Zeit allmählig aussterbenden Männer der ersten christlichen Generation versteht, zu denen er im Folgenden aus-

---

[3]) Dagegen meinte letzterer allerdings h. e. 3, 39 aus dem Vorwort des Papias zu seinen Exegesen der Herrnworte erschliessen zu müssen, dass derselbe kein *ἀκροατὴς καὶ αὐτόπτης* des Johannes gewesen sei, wohl aber ein *αὐτήκοος* des Aristion und des Presbyters Johannes, wofür er sich darauf beruft, dass Papias gerade von diesen beiden mehrfach Ueberlieferungen anführt. Aber dass dies auf einer falschen Auffassung der Worte des Papias beruht, hat auch Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875. 1877) anerkannt.

drücklich die Apostel und die zu seiner Zeit noch lebenden unmittelbaren Herrnschüler rechnet. Um dies zu bestreiten, muss man die klaren Worte (*εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρ. ἢ τί Πέτρος εἶπεν — — ἅτε Ἀριστ. — — λέγουσιν*) dahin verdrehen, dass er die Aussagen der Presbyter über das, was die Apostel und die Herrnschüler gesagt hatten, einer sorgfältigen Prüfung unterzog. Umgekehrt hat dann Leimbach (Das Papiasfragm. Gotha 1875, vgl. Art. Papias in Herzog's Real.-Enc. XI. 1883) nach dem Vorgange von Guericke, Hengstenberg, Lange, Zahn (Stud. u. Krit. 1866, 4), Klostermann (Markusev. 1867), Riggenbach (Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, 2) behauptet, dass Papias unter den Presbytern nur Apostel verstehe, und somit der neben Aristion genannte Presbyter Johannes kein Anderer als der Apostel und ein anderer Johannes ausser ihm nur irrthümlich aus diesem Fragment herausgelesen sei. Allein Papias unterscheidet von dem unter lauter Aposteln genannten Johannes aufs Deutlichste den im Unterschiede von ihm nach seiner Stellung als Gemeindevorsteher bezeichneten Johannes, der unmöglich mit Aristion zusammen als Herrnschüler bezeichnet werden konnte, was die vorher genannten Apostel auch waren, wenn sie es nicht eben nur im weiteren Sinne gewesen wären. Hiernach steht fest, dass es zwei Herrnschüler Namens Johannes gegeben hat, deren einer der Apostel, der andere ein blosser Gemeindevorsteher war, der eben zum Unterschiede von ihm so bezeichnet wurde, wie denn in Ephesus noch zur Zeit des Dionysius v. Alex. zwei Johannesgräber gezeigt wurden (Euseb. h. e. 7, 25)[4]).

3. Von entscheidender Bedeutung für die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung von dem kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes ist die Thatsache, dass Justin der Märtyrer die johanneische Apokalypse dem Apostel zuschreibt (§ 7, 4). Denn selbst wenn dies auf einem Irrthum beruhen sollte, so konnte diese Vorstellung nur entstehen, wenn ein Verhältniss des Apostels zur kleinasiatischen Kirche selbstverständliche Voraussetzung war. Der Apokalyptiker sagt nemlich, dass er sich auf der Insel Patmos befand, um die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen zu empfangen (1, 9), und sendet die Aufzeichnung derselben sieben kleinasiatischen Gemeinden, mit deren äusseren und inneren Verhältnissen er genau bekannt ist (1, 4), voran der Metropole Kleinasiens, Ephesus (1, 11), wo er also wohl seinen eigentlichen Sitz hat. Allerdings nennt Johannes (1, 4. 22, 8) sich nicht Apostel, sondern nur einen Knecht Christi (1, 1), ihren Bruder und Mitgenossen an der Trübsal (1, 9); allein der Apostel der kleinasiatischen Gemeinden, an die er schreibt, ist ja auch Paulus, und

---

[4]) Sollte es wirklich bedenklich erscheinen, dass zu Ephesus zwei Herrnschüler gleiches Namens zu gleicher Zeit gelebt haben, so ist zu bedenken, dass erst die Nachricht des Dionysius das Grab des zweiten Johannes nach Ephesus versetzt, woraus ja auch noch lange nicht folgt, dass er dort noch mit dem Apostel zusammengelebt hat, und dass Papias, der nur von seinen Mittheilungen Kunde hatte, sich darüber geirrt haben kann, wenn er ihn als unmittelbaren Herrnschüler betrachtete.

er schreibt überhaupt nicht in apostolischer, sondern in prophetischer Autorität (vgl. 1, 3: οἱ λόγοι τῆς προφητείας, vgl. 10, 11). Dagegen erklärt sich schon der Anspruch, den diese Selbstbezeichnung erhebt, in dem Kreise der Leser genügend verständlich zu sein, nur, wenn dieser Johannes kein Anderer als der Apostel ist, dessen Feuergeist (Nr. 1) sich auch deutlich genug in der phantasievollen Schilderung der göttlichen Zorngerichte, wie in den furchtbaren Drohungen und lockenden Verheissungen des Buches ausspricht[1]. Gekannt und als prophetisches Buch anerkannt hat die Apokalypse schon Papias (§ 6, 7); und die ausdrückliche Aussage Justins, dass einer der Apostel Christi, Johannes, dieselbe geschrieben habe (Dial. 81), ist um so bedeutsamer, als derselbe in Palästina zu Hause war und auf seinen Wanderungen gleich sehr die alexandrinische, wie die römische und die kleinasiatische Kirche, in der das Buch entstanden war, kennen gelernt hatte, also die Tradition der Gesammtkirche des zweiten Jahrhunderts vertritt. In der That wissen wir auch von keiner anderen Tradition über das Buch. Irenäus v. Lyon, der sich für die richtige Lesart der Namenszahl des Thieres auf das Zeugniss derer berufen kann, welche den Johannes noch von Angesicht gesehen hatten (adv. haer. V, 30, 1), Klemens von Alexandrien und der Nordafrikaner Tertullian (§ 9, 6), der muratorische Kanon (§ 10, 2) und Origenes (§ 10, 7) schreiben dasselbe dem Apostel zu. Abgesehen von der Kritik der antinomistischen Aloger und des Cajus (§.10, 4), die noch keinerlei Eindruck in weiteren Kreisen machte, sind erst seit Dionysius v. Alexandrien in der Kirche Bedenken gegen die Apokalypse aufgetaucht (§ 11, 1)[2]. Durch die Autorität des Eusebius, der, wie jener, entschiedener Antichiliast war und noch zuversichtlicher,

---

[1]) Unmöglich kann es gegen die apostolische Abfassung beweisen, dass 18, 20 ganz objektiv von den Aposteln geredet wird, was wohl gar ihren Tod voraussetzen soll, während doch unmittelbar daneben ebenso objektiv die Propheten genannt sind, aus deren Zahl sich der Verfasser doch keinesfalls ausschliessen kann. Dass er die Namen derselben auf den Grundsteinen des himmlischen Jerusalems schaut (21, 14), drückt doch nur die Thatsache aus, dass die Gemeinde auf die Predigt der Zwölfapostel gegründet ist, und hat an der Art, wie 1. Kor. 12, 28 die Apostel als die vorzüglichsten Gabenträger, die Gott der Gemeinde gegeben hat (vgl. 1. Kor. 3, 10), bezeichnet werden, seine ausreichende Parallele. Die 24 Aeltesten aber, die um den Thron Gottes stehen (Apok. 4, 4), sind keineswegs die Personen der Patriarchen und Apostel, sondern die idealen Repräsentanten der Alt- und Neutestamentlichen Gottesgemeinde.

[2]) Mag sein, dass es nicht bloss die Abneigung des Dionysius gegen den Vorschub war, den sie dem von ihm bekämpften Chiliasmus leistete, was ihn gegen dieselbe einnahm; aber jedenfalls ging seine Kritik von der Voraussetzung aus, dass das 4. Evang. und die johanneischen Briefe von dem Apostel herrührten, und schloss aus der Verschiedenheit derselben von ihnen auf ihre Unechtheit, während doch die Apokalypse ohne Frage früher bezeugt ist und dem geschichtlichen Bilde des Apostels ungleich zweifelloser entspricht, als jene späteren Schriften. Auf irgend eine abweichende Tradition über ihren Ursprung konnte er sich nicht berufen.

als er, die Apokalypse dem Presbyter Johannes zuschrieb, hat seine Ansicht in weiten Kreisen des Morgenlandes solchen Einfluss gewonnen, dass man dieselbe in den sich bildenden Kanon nicht aufnehmen wollte; das Abendland dagegen hat an ihrer Apostolizität und Kanonizität sich nicht zweifelhaft machen lassen, und allmählich hat auch das Morgenland seine Bedenken gegen sie überwunden. Die gesammte Geschichte der Kritik aber zeigt, dass es, wie in der alten Kirche, bald die Abneigung gegen den Inhalt der Schrift, bald das Vorurtheil für die anderen johanneischen Schriften, deren Echtheit man nicht halten zu können glaubte, wenn die Apokalypse apostolisch sei, gewesen ist, was die Bestreitung ihrer Echtheit veranlasst hat, bis in neuester Zeit die Bestreitung des ephesinischen Aufenthalts des Apostels forderte, auch die apostolische Abkunft der Apokalypse aufzugeben.

Nachdem die von Luther angeregten Bedenken in der Kirche beschwichtigt waren[3]), wurde durch eine anonym erschienene Schrift (von F. Abauzit: Discourse hist. and crit. on the revelation. Lond. 1730) die Frage wieder angeregt und rief einige Gegenschriften hervor. Ein heftiger Streit darüber entstand erst in Deutschland auf Anlass der 1769 von Semler herausgegebenen Schrift von Oeder „Christlich-freie Untersuchung über die sogen. Offenb. Joh.“, welche wieder in der Weise der alten Antimontanisten dieselbe für ein dem Johannes untergeschobenes Werk Kerinth's erklärte (vgl. besonders die Apologien der Apokalypse von Hartwig und Storr 1780. 83). J. D. Michaelis wagte keine Entscheidung über den Verfasser; aber allmählich wurde selbst auf rationalistischer Seite die Vorstellung von dem fanatischen und häretischen Charakter des Buches durch Merkel und Corrodi aufgegeben, Herder und Eichhorn lehrten wieder den ästhetischen Werth desselben schätzen, und seitdem galt die Ueberzeugung von ihrer Apostolizität für neu befestigt. Erst in der Schleiermacher'schen Schule wurde zu Gunsten des 4. Evangeliums die Kritik des Dionysius wieder aufgenommen, indem man an der Voraussetzung festhielt, dass nur das Evangelium oder die Apokalypse von Johannes herrühren könne[4]).

---

[3]) Wenn in der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts die Apokalypse auf die Autorität Luther's und Karlstadt's hin eine Zeit lang den apokryphischen Schriften des N. T's zugezählt wurde (§ 12, 6), so hat ja Luther durchaus kein Hehl daraus gemacht, dass er sich in das Buch eben nicht schicken und nicht spüren konnte, dass es vom heiligen Geiste gestellt sei (Vorr. v. 1522), während Melanchthon es ohne Anstoss gebrauchte. Auch Zwingli schrieb die Apokalypse einem anderen Johannes zu, während Calvin sie als apostolisch und kanonisch gebraucht. Theod. Beza vertheidigte sie gegen Erasmus, der zuerst auf die Bedenken des kirchlichen Alterthums wieder aufmerksam gemacht hatte, Bullinger gegen die Einwendungen Luther's; Johann Gerhard vertrat mit grossem Aufwand von Gelehrsamkeit ihre Apostolizität, an der auch die Arminianer und Socinianer festhielten.

[4]) So wurde die Apokalypse von Lücke (Versuch einer vollst. Einl. in die Offenb. Joh. Bonn 1832. 2. Aufl. 1852), und Neander einem anderen Johannes, von Credner, de Wette, Ewald, Bleek (Vorl. über die Apok. Berl. 1862), Düsterdieck (in Meyer's Komm. 3. Aufl. 1877) Wieseler (Zur Gesch. der NTl. Schriften. Leipz. 1880), Schenkel, Mangold u. d. Meisten geradezu dem Presbyter Johannes, vereinzelt auch dem Johannes Markus (Hitzig, Ueber Joh. Mark. u. s. Schriften.

Von demselben Dilemma, wie sie, ausgehend, hat dann die Tübinger Schule, die zur Semler'schen Kritik zurückkehrte, aber dieselbe im Sinne ihrer Geschichtskonstruktion umwandte, gerade in diesem von ihr krass judaistisch und antipaulinisch gedeuteten Buche das echteste Denkmal des urapostolischen Judenchristenthums gesehen und von der Voraussetzung seiner Echtheit aus das 4. Evangelium verworfen. Nur Volkmar lässt in seinem Kommentar (1862) die Apokalypse im Geist des Johannes von einem Antipauliner verfasst sein. Erst diejenigen Kritiker, welche den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes bestreiten, können das sichtlich in Kleinasien entstandene Buch ihm nicht zusprechen (vgl. noch Jülicher), mögen sie nun mit Scholten annehmen, dass der Verfasser für den Apostel gehalten sein wolle, oder nicht. Wohl nur Weizsäcker, der an der Tradition über den ephesinischen Aufenthalt des Johannes festhält, lässt sowohl das Evangelium als die Apokalypse nur aus seiner Schule hervorgegangen sein (vgl. Renan). Im Uebrigen kehrt in der neuesten Phase der Kritik, welche das Buch wesentlich aus jüdischen Apokalypsen entstanden sein lässt (vgl. § 34, 4), nur die alte Antipathie gegen seinen Inhalt wieder. Dagegen ist das seit Dionysius v. Alex. für die Kritik maassgebend gewesene Dilemma, dass nur das Evang. oder die Apokalypse von dem Apostel herrühren könne, zuerst von Hase (Die Tübinger Schule. Leipzig 1855) erschüttert und nicht nur von denen, die von vorn herein an der gesammten Tradition über die johanneischen Schriften festhalten, vielfach eingehend bestritten worden. Vgl. Elliot, Horae apocalypticae. Lond. 1851, Niermayer, Verhandeling over de Echtheid der Joh.-Schr. Gravenhagen 1852 und dazu Lechler in d. Stud. u. Krit. 1856, Böhmer, Ueber Verf. u. Abfassungszeit d. oh. Ap. Halle 1855. Gebhardt, Lehrbegriff der Apokalypse. Gotha 1873.

4. Der erste direkte Zeuge für den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes ist der in der kleinasiatischen wie in der römischen Kirche gleich heimische Irenäus von Lyon, der ausdrücklich sagt, dass Johannes bei der Gemeinde in Ephesus geblieben sei bis auf die Zeiten Trajan's (adv. haer. III, 3, 4). Dieser beruft sich dafür, wie auf seine (freilich unrichtige) Folgerung über das Alter Jesu aus Joh. 8, 57, ausdrücklich auf das Zeugniss der kleinasiatischen Presbyter, die noch mit Johannes, dem Jünger des Herrn, verkehrt haben (III, 22, 5), wie V, 30, 1 für die richtige Lesart von Apok. 13, 18 und V, 33, 3 f. für eine Weissagung Christi über die Herrlichkeit des vollendeten Gottesreiches, die auch Papias in seinen Exegesen erwähnt haben soll. In diese kleinasiatische Zeit des Apostels setzt er auch die Abfassung des 4. Evang. durch den Apostel (III, 1, 1), und damit indirekt auch die ihm bekannten Briefe desselben. Irenäus müsste also nicht nur den Polykarp in dem, was er von ihm über seinen Verkehr mit Johannes gehört hatte (vgl. Nr. 2), sondern alle kleinasiatischen Presbyter missverstanden haben, wenn er das von dem

---

Zürich 1843, dem Weisse folgte) zugeschrieben. Vermittelnde Ansichten, wonach ein anderer Johannes oder der Presbyter unter der Autorität des Apostels geschrieben, vgl. bei Renan und Grau.

ephesinischen Presbyter Johannes Erzählte irrthümlich auf den Apostel bezog, wie ihm die Bestreiter des kleinasiatischen Aufenthalts des Apostels zumuthen, obwohl er mindestens aus der ihm bekannten Schrift des Papias wusste, dass es ausser dem Apostel noch einen Presbyter Johannes in seinem Kreise gegeben hatte[1]). Allein auch Polykrates von Ephesus, der noch in seinem Mannesalter mit Polykarp verkehrt hatte, und von dessen Verwandten sieben in Kleinasien Bischöfe waren, nennt in einem offiziellen Schreiben an den römischen Bischof Victor neben dem Apostel Philippus den Johannes, der an des Herrn Brust gelegen, unter den Säulen der kleinasiatischen Kirche und sagt, dass er in Ephesus begraben liege (bei Euseb. h. e. 5, 24)[2]). Und wenn man selbst sagen wollte, dass die kleinasiatische Tradition ein Interesse daran hatte, den Presbyter Johannes mit dem Apostel zu identifiziren, um die dortigen Gemeinden zu apostolischen zu erheben, obwohl sie es doch durch Paulus bereits unzweifelhaft waren, so hat ja auch die alexandrinische Tradition die Annahme von der Wirk-

---

[1]) Wenn Irenäus sowohl seinem Jugendgenossen Florinus als dem römischen Bischof Victor gegenüber sich auf die Beziehungen Polykarp's zu Johannes beruft in Fällen, wo diese Berufung nur eine Bedeutung hatte, wenn dieser Johannes der Apostel war, und beide auch anderweitig wissen konnten, mit welchem Johannes Polykarp in Beziehung gestanden hatte, so hätte er doch mindestens bei dieser Gelegenheit über seinen Irrthum aufgeklärt werden müssen. Wohl beruft man sich darauf, dass doch nach Eusebius Irenäus wirklich irrthümlich den Papias, der nur ein Schüler des Presbyters Johannes war, zu einem ἀκουστής des Apostels gemacht habe. Allein wir haben gesehen, dass hier wahrscheinlich Irenäus gegen Eusebius Recht hat (Nr. 2), und keinesfalls liegt jener Angabe eine Verwechslung der beiden Johannes zu Grunde; sondern wenn sie ein Irrthum ist, so ist derselbe einfach daraus entstanden, dass Irenäus annahm, Papias müsse die von ihm mitgetheilte johanneische Weissagung, die er selbst nach adv. haer. V, 33, 3 f. von Apostelschülern empfangen hatte, noch direkt aus dem Munde des Apostels gehört haben. Bedenklicher freilich wäre es, wenn er diese Weissagung, sowie die ganze Apokalypse irrthümlich auf den Apostel Johannes statt auf jenen Presbyter zurückgeführt hätte, wie z. B. Steitz annimmt; aber diese Annahme beruht auf einem grobsinnlichen Missverständniss jener Weissagung und auf einer Ansicht über den Verfasser der Apokalypse, die das Zeugniss des Justin (Nr. 3) unmöglich macht.

[2]) Wenn er ihn als den Priester bezeichnet, der das hohepriesterliche Stirnblech (τὸ πέταλον) getragen habe, so will er damit offenbar die hohe oberhirtliche Stellung charakterisiren, die Johannes in Kleinasien einnahm; denn wie dasselbe buchstäblich verstanden werden kann (vgl. Weizsäcker), ist doch nicht einzusehen. Wenn er ihn aber μάρτυς καὶ διδάσκαλος nennt, so deutet das wohl ebenso auf den Apokalyptiker und den Verfasser der joh. Briefe, wie das ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών auf den Evangelisten (vgl. Joh. 13, 25). Man beruft sich wohl darauf, dass Polykrates doch den angeblich in Hierapolis begrabenen Apostel Philippus nach dem, was er von seinen Töchtern erzählt, mit dem Evangelisten Philippus (Act. 21, 8 f.) verwechselt habe. Aber abgesehen davon, dass das von den Töchtern beider Erzählte doch keineswegs völlig übereinstimmt und die Verwechselung ebenso gut auf Seiten des Lukas liegen kann, da auch Klemens v. Alex. von dem Apostel Philippus und seinen Töchtern redet (Strom. 3, 6), ist es doch etwas ganz Anderes, wenn Polykrates das, was man von den Töchtern eines Philippus erzählte, auf den Apostel bezog, als wenn er den in seiner Heimath begrabenen Presbyter Johannes für den Apostel gehalten haben soll.

samkeit des Apostels in Kleinasien getheilt. Denn Klemens von Alexandrien erzählt in seiner Schrift „quis dives salvus" die Geschichte von dem verlorenen und wiedergefundenen Jüngling, die er ausdrücklich als wohl bezeugt bezeichnet, und die voraussetzt, dass Ephesus der eigentliche Sitz des Johannes war. Ebenso hat aber bereits Apollonius in einer Streitschrift wider die Montanisten sich auf den Apokalyptiker Johannes berufen und von einer Todtenerweckung desselben in Ephesus erzählt (vgl. Euseb. h. e. 5, 18)[3].

5. Die Vorstellung von einer Verbannung des Apostels auf die Insel Patmos, die ohne Frage aus einer falschen Auffassung von Apok. 1, 9 (vgl. 1, 2) entstand, taucht zuerst bei den Alexandrinern Klemens und Origenes auf[1]. Jener beginnt seine Erzählung von dem geretteten Jüngling damit, dass Johannes *τοῦ τυράννου τελευτήσαντος* von der Insel Patmos nach Ephesus zurückgekehrt sei, ohne dass dies mit der Erzählung selbst irgend etwas zu thun hat; und dieser sagt, der römische Kaiser habe ihn, wie die Ueberlieferung lehre, nach Patmos verbannt (in Matth. 16, 6). Aber wenn er sich dafür auf Apok. 1, 9 beruft und ausdrücklich hinzufügt, Johannes nenne den Kaiser nicht, der ihn verurtheilt habe, so ist klar, dass die ganze angebliche *παράδοσις* eben aus jener Stelle der Apokalypse herstammt. So wenig wie Origenes weiss natürlich auch Klemens den Namen des *τύραννος*; aber er denkt bei demselben sicher eher an Nero als an Domitian. Auch Tertullian denkt bei der relegatio in insulam, von der er de praescr. haer. 36 erzählt, nach scorp. 15 wohl an die neronische Zeit, wie ihn schon Hieron. adv. Jovin. 1, 26 verstanden hat[2]. Erst auf die übrigens

---

[3]) Wenn nach der geistvollen Vermuthung von Steitz diese Erzählung nichts Anderes ist, als der sagenhafte Nachhall der Erzählung von dem geretteten Jüngling, von dem es bei Klemens heisst: *τέθνηκεν. τίνα θάνατον; θεῷ τέθνηκεν* und dessen Bekehrung als ein *τρόπαιον ἀναστάσεως* bezeichnet wird, so muss eine Ueberlieferung, die schon in den siebziger Jahren, in denen etwa Apollonius schrieb, so sagenhaft entstellt sein konnte, noch hoch in die Zeit Polykarp's und der Zeitgenossen des Johannes hinaufreichen. Jedenfalls war es für Klemens ebenso gleichgültig, wo seine Geschichte spielt, wie von welchem Johannes sie erzählte, so dass hier eine Verwechslung schlechthin ausgeschlossen ist.

[1]) Weder Hegesipp, der nach Euseb. h. e. 3, 20 von einer Verfolgung der Kirche unter Domitian redet, kann von einer Verbannung des Johannes gewusst haben, noch geht dessen Bezeichnung als *μάρτυς* bei Polykrates (Nr. 4, not. 2) auf seinen Märtyrertod. Irenäus erzählt nichts davon, und ebensowenig Hippolytus, obwohl derselbe erwähnt, dass Johannes die Offenbarung auf Patmos geschaut habe (De christo et antichr. 36).

[2]) Jedenfalls versetzt er das Verbannungsurtheil nach Rom, von dem er an ersterer Stelle sagt, dass dort apostolus Johannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Die Sage von dem siedenden Oel, die er damit verbindet, ist wohl sicher, wie die von dem Giftbecher, den Joh. getrunken habe (Augustin. de sanctis serm. 7), aus Matth. 20, 22 f. (Marc. 10, 38 f., vgl. 16, 18) entstanden, wo von der Taufe die Rede ist, mit der er getauft werden, und von dem Becher, den er trinken sollte.

irrthümliche (vgl. § 35, 4) Annahme des Irenäus, dass die Apokalypse unter Domitian geschaut sei (adv. haer. V, 30, 3), stützt sich offenbar die spätere Aussage, dass es Domitian gewesen sei, der ihn verbannt habe, und dieselbe wurde dadurch begünstigt, dass unter Domitian wirklich Verbannungen vorgekommen waren (Dio Cass. 67, 14. 68, 1); aber sie ist nicht einmal die ausschliesslich herrschende geworden[3]). Ob die Angabe des Irenäus, dass Johannes noch bis zu den Zeiten Trajan's gelebt habe, indirekt durch Hegesipp bestätigt werde, ist sehr zweifelhaft[4]); eher spricht dafür die von Polykarp überlieferte Anekdote, welche voraussetzt, dass Johannes noch mit Kerinth zusammengelebt habe (vgl. Nr. 2). Allein sie ist an sich durchaus glaubwürdig, und wenigstens durch die neuesten Versuche, ihm einen frühen Tod anzudichten, nicht erschüttert worden[5]).

[3]) Auf Irenäus geht Victorin v. Petav. zurück, wenn er in seinem Kommentar zur Apokalypse sagt, dass Johannes, als er sie schaute, erat in insula Patmos, in metallum damnatus a Domitiano Caesare; und ausdrücklich beruft sich Eusebius h. e. 3, 18 auf ihn dafür, dass Johannes durch Domitian verbannt sei (vgl. Hieron. de vir. ill. 9), obwohl ganz mit Unrecht, da Irenäus von einer Verbannung des Johannes nichts weiss. Ebenso denkt Eusebius wohl an Klemens v. Alex., wenn er 3, 20 sagt, dass Johannes nach alter Ueberlieferung erst unter Nerva nach Ephesus zurückgekehrt sei, obwohl dieser den Kaiser garnicht nennt. Dagegen setzt Epiphanius (haer. 51, 12. 33) das patmische Exil schon in die Zeit des Kaisers Claudius, Dorotheus v. Tyrus erst unter Trajan, Theophylakt schwankt zwischen Nero und Trajan. Das patmische Exil wird trotz alledem von den Anhängern der gesammten Tradition, zuletzt noch von L. Schulze u. von Keil (in s. Komm. z. Ev. Joh. 1881) als geschichtlich vertheidigt.

[4]) Wenn Euseb. h. e. 3, 32 sagt, dass nach Hegesipp die Kirche bis auf die Zeit Trajan's eine reine und unbefleckte Jungfrau geblieben sei, dass erst als *ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χόρος* auf verschiedene Weise sein Leben geendet habe und die Generation der Augenzeugen Christi ausgestorben sei, der Betrug der falschen Lehre seinen Anfang genommen habe und unverhüllt hervorgetreten sei, weil keiner der Apostel mehr am Leben gewesen, so scheint daraus zu folgen, dass bis zu dieser Zeit wenigstens noch e i n Apostel am Leben war. Aber aus den 4, 22 wirklich citirten Worten Hegesipp's erhellt nur, dass er die Kirche (vielleicht nur die von Jerusalem) bis auf den Bischof Symeon (der unter Trajan den Märtyrertod starb) als jungfräulich, weil noch nicht durch falsche Lehre verderbt, bezeichnet hat, so dass Eusebius, der nach Irenäus im Chronikon seinen Tod auf c. 100 ansetzt, jene Motivirung durch das Aussterben der Apostel hinzugefügt haben könnte. Ganz willkürlich lässt Epiphanius den Apostel 94, Chrysostomus 120 Jahr alt werden.

[5]) Dass Apok. 18, 20. 21, 14 nicht beweisen, dass damals die Apostel bereits alle gestorben waren, erhellt schon aus Nr. 3. not. 1. In einer Handschrift der Chronik des Georgios Hamartolos aus dem 9. Jahrhundert (vgl. Nolte in der Tüb. Quartalschrift 1862, 4) findet sich die Notiz, dass Papias im 2. Buch seiner Exegesen eine Ermordung des Johannes durch die Juden erzählt haben soll. Es lag nahe, hier eine Verwechslung der beiden Zebedäiden anzunehmen, zumal jene Notiz über die Zeit dieses Martyriums garnichts aussagt, vielmehr selbst an den ephesinischen Aufenthalt des Apostels anknüpft, der noch unter Nerva dort gelebt haben soll. Nun ist zwar neuerdings noch aus einem anderen Exzerpt, das der Herausgeber auf Philippus von Side zurückführt, der seine *χριστιανικὴ ἱστορία* c. 430 schrieb, jene Notiz bestätigt worden (vgl. de Boor, Neue Fragmente des Papias etc. in Texte u. Unters. zur Gesch. d. altchristl. Literatur V, 2. Leipzig 1888) und zwar dahin, dass Papias gesagt haben soll, Johannes der Theologe und Jak. sein Bruder seien von den Juden getödtet worden. Allein der Bei-

Was die Späteren sonst noch von Johannes erzählen, verräth nur zu deutlich seinen sagenhaften Ursprung. Der ansprechende Zug bei Hieron. ad Gal. 6, 10, wonach der greise Johannes, als er wenig mehr sprechen konnte, sich doch immer wieder in die Gemeindeversammlung tragen liess und nur immer wieder sagte: Kindlein, liebet Euch untereinander; als man ihn aber fragte, warum er immer dasselbe sage, antwortete: Weil es das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn dies Eine geschieht, sieht ganz danach aus, als wäre er aus der Johannesepistel abstrahirt. Schon Tertullian bezeichnet den Apostel als spado Christi (de monog. 17), in der längeren Rezension der Ignatianen heisst es, dass er ἐν ἁγνείᾳ gestorben sei, wie der Täufer (ad Philad. 4), und nach Ambrosiaster (zu 2. Kor. 11, 2) ist er, wie Paulus, unverheirathet geblieben. Daher wird er oft πάρθενος oder παρθένιος genannt (vgl. Hieron. adv. Jovin. 1, 26), was wohl auf einer Missdeutung von Apok. 14, 4 beruht, wenn man nicht von vorn herein dies des Lieblingsjüngers Jesu allein für würdig hielt. Den Beinamen ὁ θεολόγος führt er seit dem nicänischen Konzil. Auf Grund der Weissagung Jesu (Joh. 21, 22) entstand die Erwartung, dass er nicht sterben werde (v. 23); und als er dennoch starb, beruhigte man sich damit, sein scheinbarer Tod sei in Wahrheit nur ein Schlaf vgl. Hieron. a. a. O.), was dann immer sagenhafter weiter ausgemalt wurde (vgl. Augustin. in ev. Joh. trct. 124).

§ 34. Die Komposition der Apokalypse.

1. Auch die λόγοι προφητείας dieses Buches haben, wie alle Prophetie, paränetischen und parakletischen Zweck, sie wollen gehalten sein (1, 3. 22, 7), sie wollen die Geduld und den Glauben stärken (13, 9f. 14, 12f.), durch ihre Verheissungen trösten und aufrichten (19, 9. 22, 12ff.). Insbesondere in den sieben Briefen (Kap. 2. 3) wird der Gesammtinhalt des Buches den Lesern in Trost und Ermahnung zugeeignet und auf ihre speziellen Bedürfnisse applizirt. Allein der eigentliche Hauptzweck des Buches ist die Enthüllung der Zukunft (1, 19. 4, 1. 22, 6), eine eigene Ueberschrift bezeichnet dasselbe als eine durch Jesum Christum gewirkte ἀποκάλυψις (1, 1, vgl. Gal. 1, 12). Insofern schliesst sich dasselbe mehr den späteren Propheten, wie Ezechiel, Sacharja und Daniel (vgl. 2, 19: τῷ Δανιὴλ ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς τὸ μυστήριον ἀπεκαλύφθη) an, ohne dass durch diese Selbstbezeichnung ein charakteristischer Unterschied von der älteren Prophetie ausgedrückt werden soll. Wenn die letztere die Endvollendung überall im unmittelbaren Zusammenhange mit ihrer Gegenwart

name, mit dem Johannes bezeichnet wird, macht es immer noch zweifelhaft, ob nicht erst der Berichterstatter in die Papiasstelle, welche die Erfüllung von Matth. 20, 23 durch das Schicksal des Jakobus nachwies, den hiermit gemeinten anderen Zebedäiden, den er erst als ὁ θεολόγος bezeichnet haben kann, eintrug, und ob nicht die Handschrift der Chronik lediglich aus dieser Quelle schöpft. Ueber das angebliche, aber ebenso nichtige indirekte Zeugniss des Herakleon für das Martyrium des Apostels (bei Clem. Strom. 4, 9) vgl. Grimm, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 1.

eintretend denkt, sei es als Folge der Bekehrung, zu der sie das Volk aufruft, sei es als Folge der Gerichte, die es dem unbussfertigen Volke ankündigt, so ist das in unserem Buche ebenso der Fall. Es will nur kundmachen, was in Bälde geschehen soll (*ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* 1, 1. 22, 6); die Zeit, in der sich dasselbe erfüllen soll, ist nahe (*ὁ καιρὸς ἐγγύς* 1, 3. 22, 10)[1]). Denn es beruht auf der dem ganzen N. T. gemeinsamen Voraussetzung, dass die Wiederkunft des Herrn und damit die Endvollendung nahe ist (*ἰδού, ἔρχομαι ταχύ* 22, 7. 12. 20). Wie alle biblische Weissagung bringt es nicht Vorhersagung irgend welcher schlechthin zukünftigen Ereignisse, sondern es verheisst die Erfüllung der göttlichen Heilsrathschlüsse über die Vollendungszukunft, wie sie in der Gegenwart sich bereits anbahnt und vorandeutet. Insofern kann die Apokalypse nur zeitgeschichtlich erklärt werden, da die Gestalt, in welcher sie jene Erfüllung eintretend denkt, nothwendig bedingt ist durch die Verhältnisse ihrer Gegenwart, also nicht verstanden werden kann ohne eine lebendige Vergegenwärtigung der Zeitverhältnisse, unter denen sie geschrieben ist[2]). Charakteristisch ist ihr nur das, dass sie ausdrücklich reflektirt auf die Ereignisse, welche noch eintreten müssen, ehe die Endvollendung eintreten kann, was übrigens schon in der eschatologischen Weissagung Christi (Matth. 24) und bei Paulus (2. Thess. 2, vgl. § 17, 7) geschieht. Denn so gewiss es eine Gottesthat ist, welche die Endvollendung herbeiführt, so kann dieselbe, weil mit ihr das Endgericht kommt, doch erst eintreten, wenn alles geschehen ist, was noch geschehen soll, um die Welt zur

---

[1]) Darum widerspricht die altkirchliche Auslegung, welche in der Apokalypse eine in räthselhafte Bilder verhüllte Schilderung einer durch Jahrhunderte und Jahrtausende sich erstreckenden Reihe von welt- und kirchengeschichtlichen Ereignissen sah (vgl. noch Elliot, Horae apoc. London 1851), den bestimmtesten Selbstaussagen des Buches. Diese falsche Auslegung wird aber prinzipiell nicht überwunden in der sogen. reichsgeschichtlichen, welche zwar nicht die Weissagung einzelner Ereignisse in ihr fand, aber die Darstellung der grossen Entwicklungsphasen und der die Geschichte der Kirche und ihres Verhältnisses zu den Weltreichen leitenden Potenzen (vgl. Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. Basel 1854. 3. Aufl. 1874, auch die Kommentare von Hengstenberg 1849 bis 51. 1862 u. Ebrard 1853), sowie in der von Hofmann in „Weissagung und Erfüllung" u. in s. „Schriftbeweis" begründeten endgeschichtlichen, welche die angeblich in ihr geschilderte Geschichte der Endzeit ganz von der Gegenwart des Verfassers losreisst (vgl. die Kommentare von Kliefoth 1874 und Füller 1874).

[2]) Diese von Ewald, Lücke, de Wette, Bleek, Düsterdieck begründete, einzig richtige, weil dem Wesen der biblischen Weissagung allein entsprechende Auffassung der Apokalypse ist keineswegs zu verwechseln mit der durch Eichhorn, Herder u. A. repräsentirten altrationalistischen, welche in ihr entweder nur phantastische Bilder von Zeitereignissen, oder poetische Schilderungen von dem Siege des Christenthums über Juden- und Heidenthum sieht und sich ebenso mit der allegorisirenden Einzeldeutung der altkirchlichen, wie mit der abstrakt-modernen Verflüchtigung der Bilder durch die reichsgeschichtliche Auslegung berührt, womit nicht geleugnet werden soll, dass auch die zeitgeschichliche in ihrer Durchführung vielfach in die Fehler der rationalistischen verfallen ist.

Busse zu bekehren, und wenn die gottfeindliche Macht sich bis zum höchsten Gipfel der Bosheit gesteigert hat. Es muss also die Apokalypse die Zeichen der Zeit zu deuten suchen, d. h. die Erscheinungen ihrer Zeit auf ihr Verhältniss zum Gottesreiche ansehen und die auch in ihnen sich vollziehenden Gesetze einer gottgeordneten Entwicklung enträthseln, aus welchen sich ergiebt, welche Phasen dieselbe noch durchlaufen muss, um zu dem Höhepunkt zu gelangen, an welchem die Welt reif geworden ist zum Gerichte. Die apokalyptische Prophetie ist eine Art Philosophie der Geschichte vom religiösen Gesichtspunkte aus, nur nicht in der Form der gedankenmässigen Reflexion, sondern in phantasievoller Anschauung. Vgl. Weiss, Apokalyptische Studien (Stud. u. Krit. 1869, 1).

Nicht mit Unrecht hat man die Offenbarung Johannis mit dem Propheten Daniel und einzelnen verwandten Erscheinungen der apokryphischen Literatur (Buch Henoch, 4. Esra, Sibyllinen, Apok. des Baruch, Ascensio Jesajae u. A.) unter den Begriff der apokalyptischen Prophetie zusammengefasst. Allein die Art, wie z. B. noch Lücke das Wesen derselben zu bestimmen suchte, bleibt doch bei Einzelzügen stehen, wie der visionären Form, dem universalhistorischen Charakter, der pseudepigraphischen Gestalt, die theils nicht allen diesen Schriften eignen, theils nicht in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit dem Wesen derselben nachgewiesen sind. Es ist das Verdienst von Auberlen einerseits und Hilgenfeld (Die jüdische Apokalyptik. Jena 1857) andrerseits, letzteres versucht zu haben; allein während jener darin die wunderbarste Spitze der Prophetie sieht, welche der Gemeinde der Zukunft zur Leuchte für die offenbarungslose Zeit gegeben ist, sieht dieser in ihr eine künstliche Nachbildung der alten volksthümlichen Prophetie. Beide suchen so die schon von Lücke hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten derselben zu erklären, der eine von einem ungeschichtlichen Inspirationsbegriff aus, der andere unter völliger Aufhebung des prophetischen Charakters des Buches.

2. Die Offenbarung Johannis giebt sich als eine Reihe von Visionen, welche der Prophet geschaut, und in welchen er vielfach himmlische Stimmen vernommen haben will. Was er so geschaut hat, hat er dann auf Befehl Christi niedergeschrieben (1, 11. 19). Da das Gesichtesehen in der apostolischen Zeit eine häufige Form war, in welcher die prophetische Gabe sich zeigte, so wäre es reine Willkür, jene Angabe lediglich für eine schriftstellerische Form zu halten. Es sind also wirklich gottgewirkte Gesichte gewesen, welche in dem Verfasser die Hoffnungen erweckt und gestärkt haben, mit denen er die Christenheit seiner Zeit aufrichtet und anfeuert[1]). Allein er kann der Natur der Sache nach dieselben

[1]) Besonders die Berufungsvision (vgl. 9 f.), die mit allen Details von Zeit und Ort eingeführt wird, weil in ihr die Berechtigung des Propheten begründet werden soll, sich an die Gemeinden zu wenden, wäre, als rein schriftstellerische Fiktion gedacht, eine pia fraus, wie es auch Eichhorn annimmt. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, dass auch die gottgewirkte Vision ein psychologisches

nur in freier schriftstellerischer Darstellung reproduzirt haben und hat dann weiter ausgeführt, was ihm in jenen Gesichten zu schauen gegeben war[2]). Auch dies mindert durchaus nicht den prophetischen Werth der Apokalypse, da ja der prophetische Geist, der ihn inspirirte, keineswegs in seinen Wirkungen an jene visionären Momente gebunden war. Dazu kommt, dass unter den Gesichten selbst sich ein wesentlicher Unterschied zeigt. Einige werden ausdrücklich auf ein Sein ἐν πνεύματι d. h. auf ekstatische Vision zurückgeführt, und diese alle, wie die Christophanie 1, 12ff., die Theophanie 4, 2ff., die Erscheinung der grossen Hure 17, 3ff. und des himmlischen Jerusalem 21, 2, aber auch die mit ὤφθη eingeführten σημεῖα 12, 1. 3 oder die Thiergestalten des Kap. 13 können, abgesehen von einzelnen poetisch ausmalenden Zügen, sehr wohl so geschaut sein. Dagegen giebt es allerdings Gesichte, die als solche garnicht vorstellbar sind, weil ihnen jede sinnliche Plastik abgeht, wie vielen in den Siegel-, Posaunen-, und Schalengesichten. Diese können nur mehr oder weniger schriftstellerische Komposition sein, so dass die in ihnen gezeichneten Bilder nur die Form sind, in welcher der Apokalyptiker die in ihm erregten, prophetischen Gedanken weiter ausführt. Dazu gehören besonders die einleitenden und Zwischenszenen, welche dem Ganzen ein so reiches dramatisches Leben und solche phantasievolle poetische Fülle verleihen[3]). Das Buch muss

Phänomen bleibt, und daher das Bild, das in ihr geschaut, und die Hoffnung, die durch sie erweckt wird, nur eine Form annehmen kann, welche durch die Individualität des Sehers, durch seine zeit- und volksthümlichen Vorstellungen mit bedingt wird. Es war aber ganz willkürlich, wenn man wegen dieses visionären Charakters der Apokalypse nur einen zweiten Rang normativer Autorität zugestehen, oder nur die auch bildlos sonst in der apostolischen Predigt vorkommenden Grundgedanken derselben festhalten wollte, da ja wesentlich dasselbe von der Inspiration in all ihren Formen gilt.

[2]) Nur so erklärt sich die kunstvolle Anlage und Durchführung des ganzen Werkes, nur so die handgreifliche schriftstellerische Anlehnung an alttestamentliche oder apokryphische Vorbilder. Nur so erklärt sich, dass in der Schilderung der Visionen Züge vorkommen, welche mit der Wirklichkeit wenigstens eines ekstatisch visionären Zustandes schlechthin unvereinbar sind (1, 12. 17. 5, 4. 7, 14. 10, 4. 9 f.). Der Verfasser der Apokalypse ist sich dieser freien Reproduktion aber auch vollkommen bewusst; denn die Briefe, welche ihn der ihm erscheinende Christus schreiben heisst, schliessen alle mit der Ermahnung zu hören, was der prophetische Geist den Gemeinden sagt (2, 7 u. s. w., vgl. 14, 13), und sehr häufig geht die Schilderung der Vision unmittelbar und ohne Andeutung in die prophetische Rede über (11, 4—14. 13, 5—10. 12—18. 18, 9—19. 20, 7—10. 21, 24—27. 22, 3—5). Da 1, 9 selbst andeutet, dass sich der Verf. nicht mehr auf Patmos befand, als er die Gesichte, die ihm dort geworden, niederschrieb, kann er sie nicht im Moment der Empfängniss niedergeschrieben haben, wie Hengstenberg wollte, aber er kann auch unmöglich später einen genauen Bericht über eine solche Reihe mannigfacher und komplizirter Visionen erstattet haben, wie Düsterdieck annahm.

[3]) Schon Lücke bemerkte, dass viele Bilder der Apokalypse etwas Ueberschwengliches und Ungeheuerliches haben, und erklärte das aus dem Streben ins Jenseitige und Ueberirdische, aus der Betrachtung der Welt im Untergange ihrer gegenwärtigen Gestaltung. Andere, wie de Wette, rügten die Verstösse der Bilder

also zwar als eine prophetische Schrift aufgefasst werden, dem Visionen, die der Prophet gehabt hat, zu Grunde liegen, trotzdem aber, so wie es vorliegt, als ein freies schriftstellerisches Erzeugniss behandelt werden.

3. Der Darstellung des Offenbarungsgehaltes der Apokalypse in Visionen entspricht die Form des Symbols. Geschaut kann nur werden, was seiner Natur nach sichtbar ist; die Vorstellungen, welche in dem Seher erweckt werden sollen, müssen sich ihm daher in Symbolen verkörpern. Die Bildersprache des Orients und die Symbolik des ATlichen Kultus boten dazu die Mittel dar. Irgend eine Erscheinung der Natur oder des Menschenlebens, welche eine Vorstellung besonders lebendig erweckt, wird zum Symbol derselben gestempelt; auch die symbolische Handlung ist im Morgenlande herkömmlich zur Darstellung von Vorgängen, die als übersinnlich oder zukünftig sich der unmittelbaren Anschauung entziehen. Einmal für die Darstellung der Visionen Bedürfniss geworden, geht diese Symbolsprache dann auch als poëtischer Schmuck des Ausdrucks in die apokalyptischen Briefe über[1]). Aus einer Reihe bedeutsamer, vielfach symbolischer Züge setzen sich aber freigeschaffene Bilder zusammen, deren Bedeutung erst aus dem Komplex aller dieser Einzelzüge erkannt werden kann. Auch diese allegorischen Gestalten können der plastische Ausdruck einer allgemeinen Vorstellung sein, wie die drei apokalyptischen Reiter des Kap. 6 das Blutvergiessen, die Theuerung und das allgemeine Sterben darstellen, oder ideale Repräsentanten dessen, was in der Wirklichkeit erst im Werden begriffen ist oder aus der endlosen Vielheit der

wider die Aesthetik, und übersahen, dass es bei ihnen ausschliesslich auf symbolische Bedeutsamkeit, nicht auf einen ästhetischen Eindruck abgesehen ist. Aber richtig ist, dass viele Bilder deutlich die Motive schriftstellerischer Komposition sehen lassen, und eben dadurch sich als kunstvolle Gebilde verrathen, die es zu keiner Anschaulichkeit bringen. Dasselbe gilt von den himmlischen Stimmen, wie sie der Prophet in den Visionen vernommen haben wird, die aber vielfach auch, wie die augenfälligen ATlichen Reminiscenzen zeigen, zu dem schriftstellerischen Beiwerk gehören. Kommt doch in der Einleitung das altprophetische λέγει ὁ κύριος (1, 8), und am Schlusse Christusworte (22, 12—16. 20) auch da vor, wo keinerlei Andeutung darüber gegeben ist, dass dieselben in einer Vision vernommen sind.

[1]) Alles, was die Natur Glänzendes hat, der Glanz der Sonne oder des Goldes, der Edelsteine oder Perlen wird zum Sinnbild der göttlichen Herrlichkeit; alles, was sie Schreckhaftes hat, Blitz und Donner, Sturmessausen und Windsbraut, Hagel und Erdbeben zum Sinnbild göttlicher Gerichte. Die Hörner sind Symbole der Macht, die Augen der Allwissenheit, die weissen Haare der Ewigkeit, die Diademe der Herrschaft, Kränze und Palmen des Sieges, das Rauchwerk der Gebete. Insbesondere herkömmlich ist die Farben- und die Thiersymbolik; Weiss ist die Farbe der Reinheit, Feuerroth die Blutfarbe, Schwarz die Trauerfarbe, Bleich die Farbe des Schreckens; Löwe und Lamm, Adler und Schlange, Drache und Bestien erscheinen als Sinnbilder der Eigenschaften, die sie vergegenwärtigen. Unmittelbar verständlich sind auch die symbolischen Handlungen des Versiegelns, des Entsiegelns, das Posaunenblasen und das Herabwerfen des Steins, die Ernte und die Weinkelterung.

Erscheinung in die Einheit der Vorstellung zusammengefasst werden soll. So stellen die 24 Aeltesten um Gottes Thron die Gemeinde dar, wie sie, von Ewigkeit her vollendet, vor Gottes Angesicht steht, die vier Lebewesen die gesammte Schöpfung. Oft aber sind diese allegorischen Gestalten Bilder irdischer oder überirdischer Realitäten, welche dadurch nach ihrem innersten Wesen charakterisirt werden sollen[2]). Das eigenthümlichste Darstellungsmittel der Apokalypse ist die Typik. Von der Voraussetzung aus, dass die NTliche Gemeinde nur die Fortsetzung und Vollendung der ATlichen ist, weshalb sie noch immer als das um seinen auf dem Berge Zion thronenden König versammelte Zwölfstämmevolk erscheint, ist die Geschichte jener durchweg eine vorbildliche Weissagung auf die Geschicke dieser. Ihre Verführerin heisst Jesabel, ihre spezifische Feindin Babel. Immer noch rücken vom Euphrat her die Feindesheere heran und sammeln sich bei Megiddo, der letzte Sieg des Messias über die Gottesfeinde vollzieht sich in einer grossen Entscheidungsschlacht. Die Errettung der Urgemeinde wird mit Farben geschildert, welche der Errettung Israels aus Aegypten entnommen sind, die letzten Bussmahnungen an Israel ergehen durch Moses und Elias, deren Schicksale dem Schicksal Christi selbst nachgebildet erscheinen. Die Plagen, welche über die Welt ergehen und vor denen die Gläubigen bewahrt werden, sind Nachbildungen der ägyptischen, vor denen Israel bewahrt blieb, daneben erscheinen die Heuschreckenplage und die Plage der feindlichen Kriegsheere, nur durch ihren dämonischen Ursprung so gesteigert, dass Alles, was in den prophetischen Schilderungen bildlich geredet ist, in furchtbare Wirklichkeit umgesetzt wird. Die Typik der Apokalypse gipfelt in dem Gesicht vom himmlischen Jerusalem, worin die Stätte der Seligen als die heilige Stadt des Zwölfstämmevolkes erscheint, die mit aller Pracht der Symbolik als die Stätte der göttlichen Gnadengegenwart und des wiedergewonnenen Paradieses geschildert wird[3]). Nicht Alles freilich in der Apokalypse hat eine sym-

---

[2]) Manche dieser Allegorien werden durch den Apokalyptiker selbst gedeutet, andere sollen und können aus ihren bedeutungsvollen Zügen leicht erkannt werden. Die erste Reitergestalt des 6. Kap., wie die des 19. bezeichnet den siegreich wiederkehrenden Messias, die Gestalt des Menschensohnes in Kap. 1 u. 14 den erhöhten Messias, der Drache des Kap. 12 den Satan, das Sonnenweib in Kap. 12 die ATliche Theokratie, der Tempel und sein Vorhof in Kap. 11 das gläubige und ungläubige Israel, die Braut des Lammes die vollendete Gemeinde. Die beiden Thiere in Kap. 13 sind das römische Imperium und das heidnische Pseudoprophetenthum, die Hure ist die Welthauptstadt. Diese allegorischen Gestalten werden ebenso missdeutet, wenn man sie als Bilder abstrakter Vorstellungen fasst, die von dem Boden der realen Wirklichkeit losgelöst sind, wie wenn man sie auf geschichtliche Einzelheiten deutet, während ihre spezifische Bedeutung gerade darin besteht, dass sie das tiefste Wesen einer Erscheinung bezeichnen, die der Natur der Sache nach sich in einer konkreten Vielheit entfaltet.

[3]) Diese typische Bildersprache giebt dem Apokalyptiker das Mittel, die

bolische, allegorische oder typische Bedeutung; die Pracht der Ausmalung, der Wechsel der Szenen und Bilder, der himmlischen Gestalten und Stimmen dient vielfach nur zum phantasievollen Schmuck. Nur ihrer Vorliebe für das Konkrete und Plastische dient die Anwendung der schematischen Zahl, wenn auch die Wahl derselben häufig symbolische oder typische Bedeutung hat[4]).

4. Die Apokalypse bildet ein kunstvolles Ganzes. Ihre einheitliche Komposition wird aber thatsächlich bereits aufgehoben in der von Tichonius und Augustin begründeten Theorie der Rekapitulatio, wonach die einzelnen Gesichte, in keinem inneren Zusammenhange stehend, im Grunde immer nur wieder dasselbe in anderer Weise darstellen. Diesen rekapitulirenden Parallelismus derselben hat am konsequentesten Vitringa (Anacrisis apoc. Joa. ap. Francof. 1705, Amstel. 1719) durchzuführen versucht, und im Wesentlichen auf demselben Standpunkt stehen noch Hofmann und Ebrard, die sie in 4 Abtheilungen oder Visionen zerlegen, sowie Hengstenberg, der sie in 7 Gruppen theilt. Eichhorn erklärte die Apokalypse nach dem Vorgange von Pareus (Komm. 1618) und Hartwig (Apologie der Apok. Chemn. 1781) für ein Drama, das nach einer Prolusio (4, 1—8, 5) in drei Akten die Ueberwindung des Judenthums, des Heidenthums und das himmlische Jerusalem darstellt. Aber er selbst muss gestehen, dass die

---

Ereignisse der Zukunft, die er in ihrer konkreten Gestalt nicht kennt und nicht zu kennen beansprucht, in konkreter Lebensfülle vorzuführen. Nicht was sein oder geschehen wird, will er nach Art der heidnischen Mantik wahrsagen, sondern, welcher Art es sein wird, will er schildern. Es sind die aus der Geschichte Israels bekannten Heimsuchungen und Gottesgerichte, nur immer furchtbarer gesteigert, es sind die Gnadenerfahrungen Israels, nur immer herrlicher sich wiederholend. Diese lediglich nach der typischen Schablone gezeichneten Bilder auf geschichtliche Einzelerscheinungen zu deuten, war der Hauptfehler der allegorischen Auslegung, die der altkirchlichen wie der rationalistischen Auffassung der Apokalypse gemein ist.

4) Die abstrakten Begriffe der Vielheit und der Grösse, der Kürze und der Kleinheit, des Ganzen und seiner Theile werden gern durch konkrete Zahlen veranschaulicht. Eine kurze Zeit ist bald eine halbe Stunde, bald eine Stunde, bald zehn Tage (8, 1. 17, 12. 2, 10); ein kleiner Theil ist ein Zehntheil, ein grösserer ein Viertheil, ein noch grösserer ein Drittheil (11, 13. 6, 8. 8, 7 ff.). Alles Göttliche oder in göttlicher Vollendung Dargestellte trägt die Signatur der Siebenzahl, die gebrochene Sieben ($3^1/_2$) ist seit Daniel die charakteristische Bezeichnung der letzten Trübsalszeit, die in Jahren, Monaten und Tagen angegeben wird, und aus der dann, sie irrthümlich chronologisch nehmend, die alte Missdeutung der Apokalypse den jüngsten Tag herausrechnete. Die kosmische Zahl ist die Vierzahl, die Zehnzahl mit ihren Potenzirungen stellt die Fülle dar, die Zwölfzahl bleibt auf Grund der apokalyptischen Typik die Signatur der Gottesgemeinde und beherrscht mit ihren Vervielfältigungen noch die Schilderung des himmlischen Jerusalem. Auch das Zahlenräthsel 13, 18, welches den Namen errathen lässt, dessen Buchstaben, nach ihrem Zahlenwerth genommen, die Zahl 666 ergeben, hat sein Interesse für den Verfasser sichtlich in der Eigenthümlichkeit dieser Zahl. Wunderlicher Weise hat man darin oft eine gematrische Kunst gesehen, die man einem schlichten Apostel nicht zutrauen wollte.

Beschreibung eines gesehenen Dramas doch kein Drama ist. Der Wechsel der Szenen und der auftretenden Gestalten, der Reden und Gesänge, der symbolischen Handlungen und Vorgänge, der dem Buche ein so dramatisch bewegtes Leben giebt, hängt eben mit der Darstellung des Ganzen in Gesichten zusammen[1]). Da der Prophet im ersten Gesichte beauftragt wird, was er geschaut hat, für die sieben Gemeinden niederzuschreiben, so ist man darin zwar wesentlich einverstanden, Kap. 1—3 irgendwie als die Einleitung des Ganzen zu fassen. Was aber die Hauptmasse der Gesichte anlangt, so nahm zwar Lücke noch ein gewisses Schwanken zwischen pragmatisch fortschreitender und parallelisirender Rekapitulation an, de Wette unterschied noch zwei Entwicklungsreihen, deren zweite mit Kap. 12 anheben sollte (nach Volkmar mit Kap. 10); aber erst durch Bleek, Ewald, Düsterdieck, Kliefoth (vgl. auch Rinck, Apokalypt. Forschungen. Zürich 1853) ist die Auffassung der Apokalypse als eines fortlaufenden Gesichtes immer künstlicher ausgebildet.

Man motivirt zwar diese künstliche Anlage, nach welcher die verschiedenen Theile des Gesichtes immer nur scheinbar nahe an das Ende heranführen, um dann doch wieder neue Entwicklungsreihen dazwischen treten zu lassen, dadurch, dass die Erwartung auf die Nähe des Endes beständig gespannt erhalten, und der Christ im geduldigen Warten geübt werden soll. Auch scheint diese Auffassung an der Art, wie die sieben Posaunengesichte als sich aus dem letzten der sieben Siegel entwickelnd gefasst werden können, einen gewissen Anhalt zu haben. Aber der Abschnitt Kap. 12—14, der sich zwischen diese und die 7 Schalengesichte schiebt, bringt keineswegs bloss eine Exposition für das Folgende, sondern geht namentlich in Kap. 14 weit darüber hinaus. Es bleibt ein unlösbarer Widerspruch, dass immer wieder das Gekommensein des Endes angekündigt wird (6, 17. 10, 6 f. 11, 18. 14, 7. 19, 7), und dasselbe thatsächlich doch nicht kommt, dass der himmlische Tempel, den der Seher doch schon 8, 3 schaut, 11, 19. 15, 5 nochmals geöffnet wird. Wenn eine ganze Reihe von Szenen als proleptische bezeichnet werden (wie die 2. Hälfte von Kap. 7, Kap. 11, Kap. 14, 14—20. 19, 1—10), so ist damit nur eingestanden, dass dieselben sich in die Vorstellung von einer zeitlich fortschreitenden Entwicklung so wenig fügen, wie die zahlreichen angeblichen Zwischenszenen und Ruhepunkte. Der Wechsel der Szenerien und Standpunkte, das Auftreten derselben Personen unter verschiedenen Bildern und derselben Bilder für verschiedene

[1]) Weil wirkliche Vorgänge dem Buche zu Grunde liegen, will Düsterdieck die Apokalypse ein Epos nennen, indem er die freie Verarbeitung der zu Grunde liegenden Visionen verkennt (vgl. Nr. 2), und vergleicht sie in seltsamem Selbstwiderspruch mit Dante's divina comedia. Ueberhaupt war es eine schiefe Fragestellung, wenn Lücke nach der „literarischen Kunstform" des Buches suchte, da die Schilderung von Gesichten, wie sie bei den alten Propheten und den apokryphischen Apokalypsen herkömmlich war, wenn der Verfasser solche wirklich geschaut hat, eben keine literarische Kunstform ist. Vollends aber darum, weil das Ganze durch einen brieflichen Eingang (1, 4—8) und Schluss (22, 18—21) den Lesern zugeeignet wird, es ein apostolisches Sendschreiben zu nennen, war schon darum ganz verfehlt, weil es, wie diese nie, eine eigene Ueberschrift hat (1, 1—3).

Personen und Sachen in demselben Gesicht hat etwas Verwirrendes und Zweckwidriges. Erst diese Auffassung hat, namentlich bei Rinck, der Alles in das Schema einer grossen Jubelperiode fasst, und bei Ewald, der ein sinnverwirrendes Zahlenspiel herauskünstelt, den Eindruck einer raffinirten Künstlichkeit gemacht, die man mit Recht dem schlichten Apostel nicht zutrauen wollte und die in keiner apokalyptischen Schrift ein Analogon hat.

Schon die Thatsache, dass die Berufungsvision jedenfalls einen Theil für sich bildet, macht es überaus wahrscheinlich, dass auch im Folgenden sich einzelne Visionen von einander absondern werden. Darin hatte die ältere Auffassung unstreitig Recht; denn in der That sondern sich durch besondere Ueberschriften, durch einleitende Szenen, durch den Wechsel des Standpunktes und die Eröffnung einer neuen Szenerie aufs Deutlichste sieben Gesichte von einander ab. Irrig war an der älteren Auffassung nur, dass diese Gesichte zusammenhanglos neben einander stehen und immer denselben Inhalt haben sollten, während in kunstvoller Steigerung jede an irgend einem Punkte die Erwartung auf das Folgende spannt, das immer je ein neues Moment in der Entwicklung zum Ende hin bringt und allerdings jedesmal bis wirklich ans Ende führt, aber dieses selbst fortschreitend immer klarer und genauer enthüllt. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass diese Komposition sich eng an die Art, wie ihm selbst die Gesichte mit steigender Klarheit und Detaillirung die Zukunft erschlossen hatten, anlehnt. Vgl. Weiss, Apokalypt. Studien (Stud. u. Krit 1869, 1).

Nachdem die älteren Zweifel an der Einheit der Apokalypse überwunden waren[2]), haben erst in neuerer Zeit die unleugbaren und unlösbaren Schwierigkeiten der gangbaren Auffassung derselben als einer chronologisch fortschreitenden Darstellung zu verschiedenen Theilungshypothesen geführt. Nach einer Andeutung Weizsäcker's in der Theol. Literaturzeitung von 1882 unternahm es sein Schüler Völter, die Apokalypse in eine Reihe von Weissagungen aus verschiedener Zeit zu zerlegen. Nach mehrfachen Umgestaltungen seiner Hypothese (Entstehung der Apok. Freiburg i. B. 1882. 2. Aufl. 1885. Das Problem der Apok. 1893) hat er dieselbe dahin präzisirt, dass die johanneische Urapokalypse aus dem Jahre 62, abgesehen von Nachträgen aus den Jahren 68—70, viermal überarbeitet sei: unter Titus (von Kerinth), Domitian, Trajan und Hadrian. Einfacher liess Erbes (Offenb. Joh. Gotha 1891) eine Apokalypse aus dem Jahre 40 und eine aus dem Jahre 62 etwa um 80 von einem Redak-

---

[2]) Wie Grotius einst die verschiedenen Ansichten über Abfassungszeit und -ort der Apokalypse dadurch zu vereinigen suchte, dass er ihre einzelnen Theile zu verschiedenen Zeiten theils in Patmos, theils in Ephesus abgefasst sein liess, so Vogel (Comm. VII de apoc. Joan. Erl. 1811—16) die verschiedenen Ansichten über den Verfasser dadurch, dass er die einzelnen Stücke zwischen dem Apostel und dem Presbyter vertheilte. Auch Schleiermacher wusste noch zwischen den einzelnen, aus verschiedenen Zeiten stammenden Gesichten keinen Zusammenhang zu entdecken. Aber nachdem Bleek seine Ansicht, dass der zweite Theil später entstanden sei, als der erste (Berl. theol. Zeitschr. Bd. II), ausdrücklich zurückgenommen hatte, galt die Einheit der Apokalypse als feststehend.

tor zusammengearbeitet sein (vgl. Bruston, les origenes de l'apocalypse 1888). Viel besonnener blieb Weizsäcker in s. apostol. Zeitalter dabei stehen, dass ein Schüler des Johannes unter dem Namen seines Meisters gegen Ende des Jahrh. Weissagungen der letzten Jahrzehnte gesammelt habe, von denen einzelne, wie Kap. 11, bis in die Zeit vor dem Jahre 70 zurückgehen (vgl. Jülicher, der nur die Tradition für eine völlig irreleitende erklärt). Eine ganz neue Gestalt nahm die Frage an, als E. Vischer in der Apokalypse eine Schrift jüdischen Ursprungs zu entdecken glaubte, welche von einem Christen übersetzt und mit Zusätzen versehen sei (vgl. Texte und Untersuchungen etc. II, 3. Leipz. 1886). Diese Hypothese wurde sofort lebhaft von Harnack und Stade, zurückhaltender von Overbeck empfohlen, von Völter (Die Offenbarung Johannis. Tübingen 1887), Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theologie 1888, 3), Beyschlag (Theol. Stud. und Kritiken 1888, 1) lebhaft bestritten. Umgekehrt liess nach dem Vorgange von Sabatier sein Schüler H. Schön (L'origine de l'apocalypse de Saint-Jean. Paris 1887) nur den christlichen Verfasser gegen Ende des Jahrhunderts jüdische Orakel aus den Jahren 68—70 in sein Werk aufnehmen. Inzwischen wollte der Holländer Weyland sogar gefunden haben, dass es zwei von einander unabhängige jüdische Quellen seien, welche in unserem Buche redigirt vorlägen (vgl. G. J. Weyland, Omwerkings-eud compilatie-Hypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes. Groningen 1888) und diese suchten nun Menegoz (Annales de bibliographie theol. I, 1888), O. Holtzmann (Gesch. des Volkes Isr. II, 1888) und Rauch (Die Offenbarung des Joh. Haarlem 1894) mit den verschiedensten Modifikationen festzustellen. Auch Pfleiderer unterschied zwei jüdische Apokalyptiker, deren zweiter eine Apokalypse aus den Jahren 66—70 aufnahm, von zwei christlichen Bearbeitern, von denen der eine unter Domitian, der andere unter Hadrian schrieb, während P. W. Schmidt (Anm. über die Komposition der Offenb. Joh. Freiburg 1891) sogar drei jüdische Apokalypsen um die Zeit Trajan's mit den 7 Sendschreiben verbinden liess. Am scharfsinnigsten hat F. Spitta (Die Offenbarung des Johannes. Halle 1889) seine Hypothese begründet, wonach eine von Johannes Markus im Jahre 70 geschriebene Apokalypse von einem Redaktor am Ende des ersten Jahrh. mit zwei jüdischen Apokalypsen, deren eine aus der Zeit des Pompejus, die andere aus der Zeit des Caligula stammt, zusammengearbeitet ist. Gegen alle diese Theilungsversuche erklärte sich Hirscht, die Apokalypse und ihre neueste Kritik. Leipzig 1895, indem er sie in ihrer bunten Vielgestaltigkeit durch einander zu widerlegen sucht. Auch Gunkel (Schöpfung und Chaos. Gött. 1895) polemisirt nicht nur gegen alle literaturgeschichtlichen Hypothesen, sondern auch gegen die ganze ihnen zu Grunde liegende zeitgeschichtliche Deutung, der er die traditionsgeschichtliche entgegensetzt, indem er in Kap. 12. 13 einen uralten babylonischen Schöpfungsmythus in Eschatologie umgewandelt sein lässt (vgl. auch Bousset, Der Antichrist. Gött. 1895). In der That gehen dieselben von der richtigen Beobachtung aus, dass ein gradliniger Fortschritt in der Komposition der Apokalypse nicht liegt: aber, während sie verkennen, dass dies nur bei der hergebrachten Auffassung derselben mit ihrer Einheitlichkeit unverträglich ist, legen sie an die Lehr- und Darstellungsweise der Apokalypse Maassstäbe an, welche auf den phantasievollen Farbenreichthum des Buches und seine eklektische Anlehnung an ATliche und zeitgenössische Vorbilder durchaus nicht passen, und ermangeln.

indem sie theilweise in den schlimmsten Fehler der älteren zeitgeschichtlichen Erklärung zurückfallen, einer methodischen Deutung der apokalyptischen Bildersprache. Das Wahre daran dürfte höchstens sein, dass die Abhängigkeit von jüdischen Vorbildern, welche im Prinzip nie bestritten ist, stärker zu veranschlagen wäre, als man früher annahm.

5. Die Ueberschrift bezeichnet nicht nur den Inhalt des Buches, sie sagt auch, wie der Verfasser zu demselben gekommen, und legt ihn den Lesern dringend ans Herz (1, 1—3). In dem brieflichen Eingang ist der Segenswunsch höchst eigenthümlich trinitarisch ausgestaltet; derselbe geht in eine Doxologie auf Christum aus, und an ihn schliesst sich gleichsam ein Motto für das ganze Buch (1, 4—8). Die erste Vision ist die Berufungsvision (1, 9—3, 22). Der erhöhte Christus erscheint dem Seher als der himmlische Hohepriester inmitten der sieben Gemeinden und heisst ihn, an eine jede derselben einen Brief schreiben, in welchem in feierlicher Konformität einer jeden das Urtheil gesprochen und Verheissung oder Drohung gespendet wird. Vielfältig weisen diese Briefe, besonders in ihren Verheissungen, durch ihre Bilder voraus auf die folgenden Gesichte, die der Seher für alle niederschreiben soll. Im zweiten Gesichte wird der Prophet in der Ekstase in den Himmel entrückt (4, 1 f.) unmittelbar vor den Thron Gottes, um den er die Lobgesänge der 4 Lebewesen und der 25 Aeltesten erschallen hört. Auf der Rechten Gottes liegt das grosse Zukunftsbuch, das Niemand entsiegeln kann, bis das geschlachtete Lamm erscheint und dasselbe empfängt, worauf es von den Lobgesängen aller Himmlischen und der ganzen Schöpfung begrüsst wird (4, 3—5, 14). Darauf beginnt es die Siegel des Buches zu öffnen, und es folgen nun die von Christo bereits gegebenen festen Ausgangspunkte aller Zukunftsweissagung: im ersten Siegel die Verheissung seiner siegreichen Wiederkehr, in den drei folgenden die von ihm als Anfang der Wehen verkündeten Vorboten derselben, Krieg, Hungersnoth, Pest, im fünften seine zur Geduld mahnende Weisung an die Märtyrer (vgl. Luc. 18, 7 f.), im sechsten die in der Parusierede verheissenen Himmelszeichen, welche die Erdbewohner mit Recht als Vorboten des mit dem Weltuntergange nahenden grossen Zorngerichts auffassen (Kap. 6). Die folgende Szene zeigt, wie die Erwählten versiegelt werden, um vor den Plagen, welche demselben vorangehen, bewahrt zu bleiben (7, 1—8), und wie die in den Kämpfen der letzten grossen Trübsalszeit umkommenden Märtyrer im Himmel triumphiren (7, 9—17). Was es aber um jene Plagen und diese Trübsal sei, bleibt späteren Gesichten zu zeigen vorbehalten. Als das siebente Siegel geöffnet wird, wodurch erst der ganze Inhalt des Zukunftsbuches sich erschliessen sollte, tritt ein Schweigen im Himmel ein für kurze Zeit (8, 1). Das letzte

Ende bleibt in diesem Gesichte noch gänzlich verhüllt. Das dritte führt sich selbst durch eine eigene Ueberschrift als das Gesicht von den sieben Thronengeln mit ihren Posaunen ein (8, 2) und wird durch eine himmlische Szene eingeleitet, die, wie das ganze Gesicht (vgl. 9, 13), nicht im himmlischen Thronsaal, wie das zweite, sondern im himmlischen Heiligthum vor dem Rauchaltar spielt (8, 3—5). Die unter einem völlig anderen Bilde im vorigen Gesicht angekündigten Plagen, vor denen die Erwählten bewahrt bleiben, ergehen nun beim Blasen der Posaunen über die gottfeindliche Heidenwelt als letzte, obwohl vergebliche Bussmahnungen; besonders die zwei grossen Wehe der höllischen Heuschreckenplage und des dämonischen Reiterheeres der 5. u. 6. Posaune sind als die furchtbarsten Gottesgeisseln geschildert. Alle zusammen bilden das erste Wehe (8, 6—9, 21). Darauf wird der Prophet durch die Donnerstimmen, die er gehört hat, aber versiegeln muss, und durch das Büchlein, das er verschlingen, aber bei sich behalten muss, darauf vorbereitet, dass er auch diesmal das mit der 7. Posaune eintretende Ende noch verschweigen soll (Kap. 10). Nur soviel wird von dem zweiten Wehe geschildert, wie nach der Errettung der Gläubigen aus Israel das ungläubige Israel während der letzten Trübsalszeit von den Heiden zertreten wird, wie Gott aber auch ihm die letzten Bussmahnungen sendet, und wie in einem dann hereinbrechenden grossen Gottesgericht wenigstens ein Rest Israels gerettet wird (11, 1—13). Mit dem Blasen der 7. Posaune bricht das letzte Wehe herein; aber wir wissen schon aus Kap. 10, dass dasselbe noch verschwiegen wird, und hören nur, wie die damit eintretende Vollendung im Himmel gefeiert wird (11, 14 bis 18). In der Schilderung des Geschicks der beiden letzten Propheten tritt zum ersten Male das Thier aus dem Abgrunde auf (11, 7) und spannt die Erwartung, was es mit diesem Thiere auf sich hat.

6. Dies enthüllt sich erst im vierten Gesicht, das mit der Oeffnung des ganzen Himmelstempels bis zum himmlischen Allerheiligsten unter Donnerstimmen und furchtbaren Gerichtszeichen beginnt (11, 19), und mit welchem der Seher erst den konkreten Verhältnissen seiner unmittelbaren Gegenwart näher tritt. Daher auch die weiter ausholende Einleitung. Wir sehen, wie von der ATlichen Theokratie der Messias geboren und vor den Nachstellungen des Satan zum Himmel entrückt wird. Damit ist der Sieg über den Satan gewonnen, der im Himmel gefeiert wird. Die judenchristliche Urgemeinde wird vor seinen Nachstellungen in der Wüste geborgen für die letzte Trübsalszeit, aber der Satan zieht aus, wider die Heidenchristen zu kämpfen (Kap. 12). Zu dem Ende rüstet er die beiden Thiere aus, das gotteslästerliche Imperium, dessen Todeswunde geheilt wird, und das heidnische Pseudoprophetenthum, die nun für die letzte

Trübsalszeit zum Kampf wider die Gemeinde ausziehen (Kap. 13). Ihm entgegen zieht das Lamm mit seinen Erwählten (14, 1—5). Aber der letzte Kampf wird noch nicht geschildert. Es erscheint der Engel mit dem ewigen Evangelium und kündigt das Kommen des Gerichts an, ein anderer verkündigt den Fall Babels, mit dem das grosse Gericht beginnt (14, 6—8), und aufs Neue wird die Erwartung gespannt, in welchem Verhältniss dieses Babel zu jenem Thiere steht. Aber auch der dritte bringt nur furchtbare Drohungen, die der prophetische Geist als Mahnung zum Ausharren im letzten Kampfe deutet (14, 9—13), während das Endgericht erst in symbolischen Bildern geschildert wird (14, 14—20). Eine neue Ueberschrift bezeichnet das fünfte Gesicht als das von den sieben Zornschalen (15, 1). Dasselbe wird durch eine himmlische Szene eingeleitet (15, 2 bis 4) und beginnt mit erneuter Oeffnung des himmlischen Tempels (15, 5). Das Ausschütten der fünf ersten Zornschalen bringt eine Steigerung der Plagen des dritten Gesichts, die aber nun als der Anbruch des letzten grossen Zorngerichts erscheinen (15, 6—16, 11, vgl. 15, 1). Bei der sechsten wird der Euphrat ausgetrocknet, und die Könige der Erde zum Kampf bei Harmagedon versammelt (16, 12—16), wodurch aufs Neue die Erwartung gespannt wird, was es mit diesem letzten Kampfe auf sich hat. Die siebente endlich bringt mit dem Fall Babels den wirklichen Anfang des Endes (16, 17—21). In Kap. 17 wird dem Seher das verwüstete Babel gezeigt, er erfährt, was damit gemeint ist, sein Verhältniss zu dem Thier, und wie es zu seinem Untergange kommt, und hört Kap. 18 das Wehklagen der Erdbewohner darüber. Nachdem dann noch einmal der Sturz Babels in symbolischer Handlung dargestellt, verkündigt das Halleluja im Himmel, wie damit das letzte grosse Gottesgericht begonnen hat, und die Endvollendung gekommen ist (18, 21—19, 10). Aufs Neue thut sich der Himmel auf für das sechste Gesicht, und nun erscheint aus ihm der wiederkehrende Christus mit seinen Engelschaaren zum letzten Kampf und Sieg wider die beiden Thiere und die mit ihnen verbündeten Könige der Erde (19, 11—21). Danach wird der Teufel im Abgrund verschlossen, es folgt die irdische Vollendung im tausendjährigen Reiche und nach dem letzten Ansturm der Feinde die definitive Besiegung des Teufels und das Endgericht (Kap. 20). Allein mit dem Gericht kann die Weissagung nicht schliessen, der Untergang der alten Welt (20, 11) fordert von selbst die Schilderung einer neuen, in der die Heilsvollendung beginnt. Auch das siebente Gesicht beginnt mit einer Ueberschrift, die als seinen Gegenstand die neue Welt und das himmlische Jerusalem bezeichnet (21, 1 f.). Dann folgt wieder eine einleitende Szene (21, 3—8), und nun erst wird der Seher in der Ekstase auf einen hohen Berg ent-

rückt, von welchem aus er das Herabsteigen des in Gottes Rath von Ewigkeit her bereiteten neuen Jerusalem d. h. seine Verwirklichung schaut und beschreiben kann (21, 9—22, 9). Es folgt dann der paränetisch-paракletische Epilog des Buches, der insbesondere vor jeder Alteration des Weissagungsbuches durch Zusätze oder Weglassungen warnt (22, 10—21).

7. Die Apokalypse ist ursprünglich griechisch geschrieben. Zwar haben Harenberg und Bolten auch hier an eine hebräische Urschrift gedacht; allein die Bestimmung des Buches für griechisch-redende kleinasiatische Gemeinden schliesst das von vorn herein aus[1]). Das Griechisch der Apokalypse hat man oft in übertriebener Weise für hebraisirend und solözistisch gehalten (vgl. Winer, de soloecismis, qui in Apoc. inesse dicuntur. Erlang. 1825). Dass die jede Sprachregel durchbrechende Umschreibung des Jehovanamens (1, 8. 4, 8), die geradezu als indeklinables Nom. propr. gebraucht wird (1, 4), wie die Prädikate Christi und des Satans (1, 5. 20, 2) oder der maskulinische Gebrauch von *ἄψινθος* als Namen eines *ἀστήρ* (8, 11) nicht auf mangelnder Kenntniss der griechischen Kasus und Genera beruhen, liegt auf der Hand. Die Abundanz des Ausdrucks in der Wiederholung der Substantiva statt der Pronomina, der Pronomina selbst, der Präposition nach dem zusammengesetzten Verbum und ganzer Satzglieder gehört ebenfalls zum feierlichen Stil der Apokalypse, der auffällige Wechsel des Präsens, Präteritum und Futurum ist die Folge davon, dass die Beschreibung der Gesichte oft unmittelbar in die prophetische Rede übergeht (Nr. 2). Hebraisirend ist der ganze Stil des Buches wegen seines durchaus unperiodischen Charakters und der einfachsten Verknüpfung der Sätze durch *καί*, das häufige Fehlen der Copula, die Voranstellung der Verba, das *αὐτός* nach dem Relativsatz oder zur Wiederaufnahme von Partizipien, die Auflösung des Relativ- und Partizipialsatzes, die Vorliebe für die Umschreibung der Kasus durch Präpositionen. Von eigentlichen Gräzismen fehlt der Gen. absol., der Acc. c. Infin., der artikulirte Infinitiv; die Attraktion ist sehr selten, der Gebrauch des Sing. beim Neutr. plur. schwankend. Dagegen fehlt es nicht an der Verdoppelung der Negation, dem impersonellen Gebrauch der 3. Pers. plur., selbst nicht an der feineren Unterscheidung der Tempora praeterita. Von Missbräuchen der späteren

[1]) Der Verfasser geht bei seinem A und O (1, 8) von der griechischen Alphabetbezeichnung aus, nennt Edelsteine (21, 19 f.), Maasse (6, 6. 14, 20) und Farben (6, 4. 8. 9, 17) mit griechischen Namen, liebt zusammengesetzte Worte und Adjektiva, die sich garnicht hebräisch ausdrücken lassen (*σύνδουλος, μεσουράνημα, ἡμιώριον, θύϊνος, ταλαντιαῖος, τετράγωνος, ποταμοφόρητος*), schliesst sich häufig an die LXX an, besonders auch in den Namensformen. Die Aufnahme hebräischer Worte wie *ἀμήν* und *ἀλληλουιά* gehört zum feierlichen Stil der Apokalypse, auch werden dergleichen erklärt (9, 11) oder als solche bezeichnet (16, 16).

Gräzität findet sich der nachlässige Gebrauch des ἵνα und seine Verbindung mit Indic. fut., die Vernachlässigung der feineren Unterschiede im Gebrauch der Präpositionen und der Verbindung der Casus mit Präpositionen und Verbis. Am regellosesten erscheint der Gebrauch der Partizipien, der partizipialen oder anderer Appositionen, die oft im Casus rectus an einen Casus obliquus anknüpfen oder ganz anakoluthisch stehen und ohne weiteres in Relativsätze übergehen, sowie der ausgedehnte Gebrauch der constructio ad sensum in Numerus und Genus. Allerdings ist dabei nicht zu übersehen, dass der Text der Apokalypse sehr unsicher überliefert ist, dass auch viele dieser Irregularitäten offenbar rhetorische Gründe haben; aber hier zeigt es sich am klarsten, dass es dem Verfasser noch an griechischem Sprachgefühl fehlt, dass er eine ihm ursprünglich fremde Sprache handhabt, ohne die Grenzen des in ihr noch Möglichen zu kennen oder zu respektiren.

§ 35. Die zeitgeschichtliche Situation der Apokalypse.

1. Die sieben Gemeinden, welchen die Apokalypse dedizirt wird (1, 11), sind die Gemeinden des prokonsularischen Asiens, in dessen Hauptstadt Ephesus Paulus so lange gewirkt hatte, und wo jetzt, da es voransteht, der Apostel Johannes seinen Sitz zu haben scheint. Es folgt dann das etwas nördlich gelegene Smyrna im Gebiet des ehemaligen Ionien, das noch nördlicher gelegene mysische Pergamus, dann, in einer südöstlich gehenden Linie gelegen, die drei lydischen Städte Thyatira, Sardes, Philadelphia, und endlich das phrygische Laodicea[1]). Dass diese Gemeinden sämmtlich direkt oder indirekt als paulinische Gründungen angesehen werden müssen, wird zwar gewöhnlich vorausgesetzt, ist aber keineswegs gewiss, da es in Vorderasien von Alters her auch judenchristliche Gemeindegründuugen gab (1. Petr. 1, 1, vgl. § 15, 2. 18, 1. 25, 6); und in der That zeigt auch unser Buch (vgl. Nr. 2), dass sie zwar überwiegend, aber keineswegs ausschliesslich heidenchristliche waren. Die inneren Zustände, welche die an sie ge-

---

[1]) Die kirchengeschichtliche Auslegung hat in ihnen freilich nur Typen konsekutiver Kirchengestalten, wie Vitringa wollte, oder synchronistischer der Endzeit, wie Hofmann wollte, gesehen, und noch Ebrard sucht beides zu verbinden, obwohl eines so willkürlich ist wie das andere. Dass es gerade sieben sind, hat seinen Grund allerdings nicht darin, dass es in Kleinasien nur diese gab, da ja die aus der Geschichte des Paulus bekannten Gemeinden in Troas, Hierapolis und Kolossae fehlen, auch nicht darin, dass nur diese mit dem Apostel in Beziehung standen oder einer besonderen Vermahnung bedurften, wogegen die in dem Buche so bedeutungsvolle Siebenzahl spricht, sondern darin, dass er ihrer Bedeutung entsprechend, gerade sieben auswählt als Repräsentanten der Gesammtkirche, für welche seine Weissagung bestimmt ist.

richteten Briefe voraussetzen, zeigen das christliche Leben im Sinken begriffen und weisen schon dadurch auf die spätere Zeit des apostolischen Zeitalters hin. Ephesus hat im Eifer der christlichen Bruderliebe nachgelassen (2, 4), Laodicea ist lau geworden, es hat in der Selbstüberschätzung seines Christenstandes aufgehört, ernstlich weiter zu streben (3, 15 ff.), Sardes ist grossentheils erstorben, es fehlt ihm an lebenskräftiger Beweisung seines Christenstandes (3, 1 ff.). Schon diese Erscheinungen führen darauf, dass bereits einige Zeit vergangen war, seit der Apostel Paulus sein früheres Wirkungsgebiet verlassen, und dass die Gemeinden einer festeren apostolischen Leitung entbehrt hatten, also auch Johannes noch nicht lange in ihnen heimisch geworden war. Das Bedenklichste aber war das Auftreten von Aposteln einer libertinistischen Richtung, welche nicht nur das Essen des Götzenopferfleisches, sondern auch die Hurerei für erlaubt erklärten und sich dafür sogar auf eine falsche Prophetie und tiefere Gnosis beriefen (2, 20. 24). Ephesus zwar hatte die Nikolaiten, wie sie der Verfasser nennt, nicht geduldet (2, 6), wohl aber Pergamus (2, 14 f.), und in Thyatira trieb eine falsche Prophetin mit ihrem Anhange offen ihr verführerisches Unwesen (2, 20 ff. 24). Selbst die Erstorbenheit von Sardes scheint nach 3, 4 mit dem Einfluss dieser seelengefährlichen Richtung zusammengehangen zu haben. Diese Erscheinung erklärt sich leicht aus einem Missverständniss und Missbrauch der paulinischen Freiheitslehre in heidenchristlichen Kreisen, wie er nach der Entfernung des Apostels aus seinem Wirkungskreise wohl aufkommen konnte[2]). Endlich aber weist die Thatsache selbst, dass eine Offenbarung, wie die dieses Buches, Bedürfniss geworden war und der Gemeinde zur Stärkung ihres Glaubenseifers durch Belebung der Christenhoffnung ans Herz gelegt wurde, auf ein Sinken der Parusiehoffnung hin, wie wir es schon im Hebräerbrief vorausgesetzt fanden (§ 31, 3. 32, 2).

2. Was die äussere Lage der Christen anlangt, so hatten die Ge-

---

[2]) Ob der Name Nikolaiten ein von dem Apokalyptiker selbst gebildeter ist oder irgendwie auf den Nikolaus (Act. 6, 5), auf den ihn die Kirchenväter zurückführten, hinweist, wissen wir nicht. Ganz irrig war es jedenfalls, wenn man in den Anhängern der Lehre Bileams (2, 14) noch andere Irrlehrer gesucht hat als sie. Auffallend ist, dass die doch überall im N. T. nach Spuren des Gnostizismus suchende Kritik erst kürzlich in 2, 24 solche entdeckt und darum bei den Libertinisten unseres Buches an die Karpokratianer des 2. Jahrhunderts gedacht hat (vgl. Völter und ähnlich Jülicher). Aber wenn man deswegen auch den Judas- u. 2. Petrusbrief, wo offenbar dieselbe Erscheinung bekämpft wird, ins 2. Jahrh. versetzen wollte, so bleibt doch unzweifelhaft, dass in dem unserem Buche zeitlich (und vielleicht auch örtlich) so nahe stehenden Matthäusevangelium ganz dieselbe libertinistische *ἀνομία* bekämpft wird (7, 23. 13, 41. 24, 12). Dagegen weist die Weissagung 2. Tim. 3, 1—5 wohl auf ein allgemeines Sittenverderben, das aber doch nicht als prinzipiell libertinistisch gedacht ist.

meinden zu Smyrna und Philadelphia, die also vorwiegend judenchristliche gewesen sein müssen, viel von der Synagoge zu leiden gehabt. Die erstere hatte, ganz wie die Gemeinden, an welche der Hebräerbrief gerichtet ist (§ 31, 3), Lästerungen, Güterberaubungen, Einkerkerungen zu erleiden gehabt (2, 9 f.); die letztere hatte den Anfeindungen der Synagoge gegenüber nicht nur Geduld bewährt, sondern trotz ihrer Unbedeutendheit erfolgreich unter ihr zu missioniren begonnen (3, 8 f.). Von heidnischer Seite her hatte besonders Pergamus Verfolgung erlitten, und bei einem Ausbruch des heidnischen Fanatismus gegen die Christen war ein hervorragendes Mitglied der Gemeinde, Antipas, getödtet worden (2, 13). Es scheint, dass hier am Sitze des Obergerichts und Angesichts des berühmten Aeskulaptempels, dessen Altar aber schwerlich mit dem *θρόνος τοῦ σατανᾶ* gemeint ist, jener Fanatismus zuerst ein Opfer gefordert hatte. Was aber das Gemüth des Verfassers und seiner Leser am tiefsten erregte, das waren die Schläge, welche die Christengemeinde in Rom getroffen hatten. Wenn die Siebenhügelstadt 17, 6 trunken vom Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu erscheint, und das furchtbare Gericht über sie ausdrücklich als ein Strafgericht für das, was sie an den Heiligen, an Aposteln und Propheten, gethan hat, bezeichnet wird (18, 20), so spiegelt sich hier noch deutlich der Eindruck, welchen die Greuel der letzten neronischen Zeit, die Christenverfolgung nach dem Brande Roms, der Märtyrertod eines Paulus und Petrus auf die Gemeinde gemacht hatten. Zwar scheinen dieselben immerhin schon einige Jahre zurückzuliegen, da man nach 6, 10 schon ungeduldig zu werden beginnt, weil die Strafe für solchen Frevel noch nicht hereinbricht; aber unzweifelhaft ist der Eindruck derselben maassgebend gewesen für die ganze apokalyptische Konzeption des Apostels. Nicht mehr das ungläubige Judenthum, obwohl es eine Satanssynagoge genannt wird (2, 9. 3, 9), ist die spezifisch antichristliche Macht der Gegenwart, aus welcher darum die letzte und höchste Potenzirung und Personifikation derselben hervorgehen soll, wie es einst Paulus gedacht hatte (§ 17, 7), sondern das Thier aus dem Abgrund, das aus dem Meere aufsteigt (11, 7. 13, 1), das römische Imperium, ist das Hauptwerkzeug des Satans. Von ihm gilt die Räthselrede, dass es war uud nicht ist und wieder dasein wird (17, 8); denn da die allegorische Gestalt des Thieres das römische Imperium nicht nach seiner geschichtlichen Wirklichkeit bezeichnet, sondern seinem antichristlichen Wesen nach charakterisirt (§ 34, 3. not. 2), so kann von ihm gesagt werden, dass es war, als unter Nero das römische Imperium sich in dieser seiner antichristlichen Qualität zuerst offenbart hatte, dass es nicht ist, weil der gegenwärtige Träger desselben noch nichts von Christenfeindschaft gezeigt hatte, dass aber einst in dem letzten Kaiser

das ganze antichristliche Wesen desselben personifizirt erscheinen und so das Gericht herbeiführen wird (17, 11)[1]).

3. Die an die geschichtliche Erscheinung des römischen Imperiums anknüpfende apokalyptische Konzeption des Apostels ermöglicht es, aufs Genaueste die Zeit zu bestimmen, in welcher er schrieb. Im Vordergrunde seiner zeitgeschichtlichen Anschauung steht die weltbewegende Thatsache, dass die Todeswunde des Thieres geheilt worden ist (13, 3. 12. 14)[1]). Da nun das Thier mit dem Tode Nero's, mit welchem das alte Cäsarengeschlecht der Julier erlosch, die Todeswunde empfangen hat, wie denn während des Interregnums keiner zum vollen, gesicherten Besitz des Imperiums gelangte, vielmehr dasselbe nicht mehr zum alten festen Bestande kommen zu können schien und so beständig an seiner Todeswunde litt, so kann die Todeswunde nur geheilt sein durch die Thronerhebung Vespasian's am 21. Dez. 69. Denn da diesem bereits sein kriegsbewährter Sohn Titus zur Seite stand und noch ein zweiter in der Ferne weilte, so war damit die neue Kaiserdynastie der Flavier begründet, und das Imperium aufs Neue zu festem Bestande gekommen. Damit stimmt aufs Genaueste, dass von den sieben Häuptern des Thieres fünf bereits gefallen sind (Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero), der eine ist (Vespasian) und der andere (Titus) noch nicht gekommen (17, 10)[2]). Daran aber knüpft sich die apokalyptische Berechnung des Endes. Denn da das Thier, in welchem die 4 danielischen Thiere mit ihren sieben Häuptern zusammengefasst sind, nur sieben Häupter hat, so kann auch das

---

[1]) Die gangbare Deutung dieser Räthselrede auf Nero, der zwar gestorben sei, aber aus dem Abgrund wiederkehren werde als der Antichrist, so zuversichtlich sie aufzutreten pflegt, beruht einfach auf ungenauer Exegese, da das Thier eben nicht ein römischer Kaiser, sondern das römische Imperium als Kollektivbegriff ist, und nur insofern in dem letzten Kaiser personifizirt erscheint, als in ihm die antichristliche Bosheit ihre persönliche Spitze erreicht. Dass die heidnische Nerosage in der Form, in der sie nachweisbar auftritt, zu dieser angeblichen christlichen Umdeutung gar keinen Anlass bot, ist von Weiss (Stud. u. Krit. 1869, 1) eingehend nachgewiesen.

[1]) Die gangbare Deutung dieser Bilderrede auf die Wiederkehr Nero's aus dem Todtenreich (vgl. Nr. 2. not. 1) ist exegetisch völlig unhaltbar; denn Nero ist nicht das Thier, sondern eines seiner Häupter, und die Heilung der Todeswunde ist nicht zukünftig, sondern sie ist bereits erfolgt. Während der letzte Kaiser, in dem sich das antichristliche Wesen des Thiers personifizirt, sofort, nachdem er die Weltherrschaft empfangen, den letzten Kampf mit Christo beginnt, in dem er untergeht (17, 11. 13 f.), wird dem Thiere mit der geheilten Todeswunde noch eine Zeit von $3^1/_2$ Jahren gegeben, um während dieser letzten Trübsalszeit die Gemeinde Gottes zu bekämpfen (13, 5).

[2]) Da die Kaiser des Interregnums, in welchem auch Sueton nur eine rebellio trium principum sieht, hier nicht mitgezählt sein können, so kann die Apokalypse nicht unter Galba, wie Credner, Ewald, Reuss, Hilgenfeld, Gebhard, Wieseler u. d. Meisten annehmen, also c. 68, sondern nur im Anfange der Regierung Vespasian's geschrieben sein, wie schon Eichhorn, Lücke, Bleek, Böhmer, Düsterdieck sahen, also etwa im Anfange des Jahres 70.

römische Imperium nach göttlicher Ordnung nur sieben Herrscher haben; der dann noch kommt, der achte, ist die Personifikation der Gottfeindschaft und kann nur auf gottwidrige Weise zur Herrschaft gelangen. Wie in den Kämpfen des Interregnums so oft Aehnliches geschah, bricht in allen Provinzen zugleich eine Revolution gegen den in der Welthauptstadt herrschenden siebenten Kaiser aus, der nur kurze Zeit bleiben soll (17, 10), die Statthalter derselben ziehen gegen Rom und zerstören die Stadt (17, 16), übertragen dann aber dem letzten Kaiser, der aus den sieben abstammt und schon in dem dritten der Flavier, in Domitian, im Gesichtskreise des Sehers steht (17, 11), die Herrschaft, und dieser beginnt mit seinen Thronhelfern die letzte grosse Christenverfolgung, in Folge derer das Gericht unmittelbar über ihn hereinbricht (17, 12 ff.). Vgl. Weiss, Apokalyptische Studien (Stud. u. Krit. 1869, 1)[3].

4. Die Zeitlage der Apokalypse wird aber auch dadurch aufs Bestimmteste fixirt, dass sie nach der Weissagung in Kap. 11 offenbar noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, wie sie 11, 1 f. erst in Aussicht genommen wird[1]). Freilich ist völlig undenkbar, dass hier im grellsten Widerspruch mit der überlieferten Weissagung Christi (Mark. 13, 2) eine theilweise Erhaltung des Tempels geweissagt sein soll, die ohnehin mit der folgenden Weissagung durchaus nichts zu thun hätte. Vielmehr ist das Heiligthum inmitten der heiligen Stadt, das durch die Messung vor dem Untergange bewahrt wird, nichts Anderes, als das gläubige Israel, wie der Vorhof das noch nicht gläubige[2]). Wenn diesem die Dahingabe an die

---

[3]) Die von Fritzsche, Benary, Hitzig u. Reuss fast gleichzeitig entdeckte und fast allgemein acceptirte Deutung des Zahlenräthsels auf Nero (13, 18) ist schon an sich höchst unwahrscheinlich, da das griechisch für griechisch Redende geschriebene Buch, das mit dem griechischen Alphabet rechnet (1, 8), schwerlich die hebräische Namensform und den Zahlenwerth der hebr. Buchstaben seiner Rechnung, die darum auch immer nicht recht passen will, zu Grunde gelegt haben wird. Sie scheitert aber daran, dass es sich um die Zahl des Thieres handelt, welches nicht Nero, sondern das römische Imperium ist, und der gesuchte Name sicher nicht ein einfacher Eigennamen, sondern eine charakteristische Wesensbezeichnung desselben ist, wozu freilich auch die Deutung des Irenaeus (λατεῖνος) wenig stimmt.

[1]) Dass in Kap. 11 nicht von der christlichen Kirche die Rede ist, wie die allegorischen Erklärer wollen, sondern von der Stadt Jerusalem als dem Mittelpunkte des Volkes Israel, zeigt 11, 8 unwiderleglich. Aber auch die geschichtliche Erklärung irrt darin, dass sie die Zerstörung Jerusalems, und dann nur eine theilweise, in 11, 13 findet; denn das hier geweissagte Gottesgericht fällt ja unmittelbar vor die 7. Posaune, d. h. vor das letzte Gericht (11, 14 f.) und an das Ende der grossen Trübsalszeit, während welcher die Heiden die heilige Stadt zertreten, und Gott ihr die letzten Bussmahnungen schickt (11, 2 f.) durch die beiden Propheten, deren Schicksal schon an sich zeigt, dass das römische Imperium in der heiligen Stadt herrscht (11, 7). Beides aber setzt die Eroberung Jerusalems ja bereits voraus, die also vorher geweissagt sein muss.

[2]) Ausdrücklich wird ja der Tempel Gottes als der Ort einer um den Rauchaltar versammelten priesterlichen Gemeinde beschrieben; und dass diese vor der

Heiden prophetisch verkündigt wird, so stand die Eroberuug der Stadt durch Titus unmittelbar bevor, sie war bereits schlechthin unvermeidlich geworden. Auch dies führt auf den Anfang des Jahres 70. Während mit der Thronerhebung Vespasian's die Todeswunde des Thieres geheilt ward, und nun für die heidnische Christenheit die letzte grosse Trübsalszeit beginnen musste, welche das wiedererstarkte römische Imperium heraufführen sollte, beginnt mit der Eroberung Jerusalems die grosse Trübsalszeit für Israel, die zugleich die letzte Bussfrist für dasselbe ist. Das ist die Zeitlage der Apokalypse. Sie hat in charakteristischer Weise das ganze Zukunftsbild des Apokalyptikers umgestaltet. Einst hatte die Christenheit den Eintritt des Endes unmittelbar nach der Katastrophe Jerusalems erwartet (Matth. 24, 29), jetzt ist dieselbe nur der Anfang vom Ende, dessen wirklicher Eintritt erst durch die Zerstörung Roms signalisirt wird. Mit der palästinensischen Urgemeinde hat Paulus noch auf die Gesammtbekehrung Israels gehofft, jetzt ist der Seher zu der altprophetischen Erwartung zurückgekehrt, dass nach allen Bussmahnungen und Gottesgerichten nur noch ein Rest Israels gerettet wird (11, 13, vgl. 3, 9).

Diesem klaren Selbstzeugniss der Apokalypse gegenüber ist es ein offenbarer Irrthum, wenn Irenäus (adv. haer. V, 30, 3) sagt, die Apokalypse sei gegen Ende der Regierung Domitian's geschaut worden. Allein nicht einmal das kirchliche Alterthum hat an dieser Ansicht festgehalten, wie die verschiedenen Ansetzungen des angeblichen patmischen Exils zeigen (§ 33, 5. bes. not. 3). Der Ansicht des Epiphanius, dass Johannes zur Zeit des Kaisers Claudius prophezeit habe, sind Grotius uud Hammond gefolgt, in die Regierung Nero's verlegt sie eine alte syr. Uebersetzung der Apokalypse (bei Lud. de Dieu). Trotzdem gilt als traditionell die Ansicht des Irenäus[3]), welche aber in Wahrheit keine Tradition ist, sondern, wie alle späteren, eine exegetische Kombination, die sogar höchst wahrscheinlich noch auf einer richtigen Erinnerung

---

grossen Trübsalszeit (durch die Flucht nach Pella) bewahrt wird, zeigt 12, 6. 14 aufs Deutlichste. Dass diese bereits von dem ungläubigen Israel gesondert ist, zeigt die Art, wie das Heiligthum gemessen werden soll und der Vorhof nicht; dass aber das Schicksal des ungläubigen Israels sich noch nicht erfüllt hat, erhellt aus dem *ἔκβαλε ἔξωθεν*, sowie daraus, dass das Zertretenwerden der heiligen Stadt noch zukünftig ist. Das jene Messung begründende *ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν* kann also nur von der im Rathschlusse Gottes vollendeten Thatsache gesagt sein.

[3]) Als solche ist sie noch von Hug u. Ebrard, Hofmann und Hengstenberg, Lange, Kliefoth u. A., ja selbst von Schleiermacher vertheidigt, während sie sogar von Traditionalisten wie Guericke und Thiersch, die die Apokalypse unter Galba setzen (Nr. 3. not. 2), aufgegeben ist. Mit welchen nichtigen Gründen sie Hengstenberg vertheidigt, dafür genügt seine Behauptung, dass erst unter Domitian Einkerkerungen (13, 10) vorgekommen sind (vgl. dagegen Hebr. 10, 34. 13, 3), sowie dass die Selbstvergötterung des Cäsarenthums auf seine Zeit weise, während doch schon Cäsar und Claudius unter die Götter aufgenommen, Augustus und Caligula Altäre errichtet sind, wie denn schon die Annahme des Titels Augustus (*σεβαστός*) dem Verf. sichtlich als Blasphemie gilt (13, 1). Doch sind jetzt wieder Weizsäcker und Jülicher zu ihr zurückgekehrt (vgl. § 34, 4).

an den ursprünglichen Sinn der Apokalypse beruht. Denn dieselbe geht wirklich auf Domitian, sofern sie in ihm den Antichrist erwartet (Nr. 3); das konnte aber Irenäus nach seiner Auffassung der Weissagung, wenn Johannes kein falscher Prophet gewesen sein sollte, nur so verstehen, dass sie unter ihm geschrieben sei.

5. Es ergiebt sich also hieraus, dass am Anfange des Jahres 70 der Apostel Johannes noch nicht lange in Kleinasien seinen Wohnsitz genommen hatte. Nicht als Verbannter, wie Weizsäcker wieder die Stelle 1, 9 versteht, noch auf der Flucht vor einer Verfolgung, wie Hilgenfeld will, sondern um eine ihm verheissene Offenbarung zu empfangen, hatte er sich nach Patmos begeben; und was er dort geschaut, hat er den Gemeinden, deren Bedürfnisse er eben erst kennen gelernt, in Mahnung und Warnung, in Drohung und Verheissung ans Herz gelegt. Schon die Thatsache, dass einer der Urapostel nach dem Hingange des Paulus hier mitten in seinem überwiegend heidenchristlichen Wirkungskreise die Stätte seiner Wirksamkeit gesucht hat, schliesst die Vorstellung aus, dass die Urapostel Feinde des Paulus und seiner Heidenmission gewesen und geblieben sind. Zwar meint die Tübinger Schule, der Apostel Johannes könne in das paulinische Wirkungsfeld nur eingetreten sein, um seine gesetzesfreien Gemeinden im judaistischen Sinne zu reformiren; aber dem widerspricht die ganze Lehranschauung der Apokalypse. Die Gottesgemeinde der Gegenwart ist aus allen Völkern gewonnen (5, 9. 7, 9. 14, 3)[1]). Dass aber der Apostel die aus den Heiden Gewonnenen eben durch ihre Unterwerfung unter das Gesetz der judenchristlichen Gemeinde einverleiben will, wird durch 2, 24 direkt ausgeschlossen (vgl. Act. 15, 28)[2]). Dass der

[1]) Wohl wird dieselbe nach dem Typus der Alttestamentlichen immer noch als das Zwölfstämmevolk angeschaut, dessen himmlischer König auf Zion thront (7, 3—8. 14, 1 ff.); aber das empirische Jerusalem ist durch den Messiasmord ein Sodom und Aegypten geworden (11, 8), die christenverfolgende Synagoge eine Satanssynagoge (2, 9. 3, 9). Die Vorstellung, dass das empirische Jerusalem thatsächlich den Mittelpunkt der Christengemeinde, wohl gar noch im tausendjährigen Reiche bildet, verkennt gänzlich den typischen Charakter solcher Züge, wie 14, 20. 16, 12. 16. 20, 9 (vgl. § 34, 3). Dass die 144000 (7, 4. 14, 1) die Christen aus den Juden seien, ist schon darum unmöglich, weil es damals doch garnicht mehr 12 Stämme gab, aus denen je 12000 ausgewählt werden konnten, dieselben also nur typische Bedeutung haben können. Auch streitet ja der mit ihnen zum Kampf ausziehende Messias (14, 1) gegen das Thier, durch das nach 12, 17 der Drache gerade die Christen aus den Heiden bekämpfen will (vgl. 13, 7). Die Urgemeinde ist aber bereits aus Israel ausgeschieden und an ihren Bergungsort gerettet (11, 1. 12, 6. 14).

[2]) Allerdings hält auch der Apostel, hierin von der freieren paulinischen Anschauung abweichend, das Essen des Götzenopferfleisches für eine der Hurerei gleichwerthige Verunreinigung mit heidnischem Wesen (2, 14. 20, vgl. § 14, 4); allein dass er diese Anschauung erst in Kleinasien habe einführen wollen, erhellt durchaus nicht. Es scheint dasselbe vielmehr gegen die dort herrschende Sitte gewesen zu sein, die sich sehr leicht aus den 1. Kor. 8. 10 entwickelten Grundsätzen herausgebildet haben kann. Die Werke aber, welche überall neben der

Apokalyptiker unter dem Namen der Nikolaiten Paulus und seine Anhänger bekämpft habe, wird einfach dadurch ausgeschlossen, dass der Paulinismus in Kleinasien keine Partei, sondern die herrschende Richtung war, und dass Paulus die Hurerei nicht weniger streng verurtheilt hat, als er. Die Annahme aber, dass er mit den Aposteln, die nicht sind, was sie sagen (2, 2), den Paulus gemeint habe, und dass er 21, 14 ihn vom Apostolat ausschliessen wolle, verkennt den Sinn dieses Bildes (§ 33, 3. not. 1), welches nach dem ganzen typischen Charakter der Schilderung es völlig ausschloss, andere als die für das Zwölfstämmevolk erwählten Apostel für die Fundamentsteine des himmlischen Jerusalem zu erklären. So wenig aber die Apokalypse judaistisch-antipaulinisch ist, so wenig huldigt sie einem fleischlichen Chiliasmus. Die Erwartung einer irdischen Vollendung (im tausendjährigen Reiche) ergab sich von selbst, wenn das römische Imperium als die eigentlich antichristliche Macht angesehen wurde, nach deren Sturz dem irdischen Siege Christi nichts mehr im Wege stand; aber die höchste Verheissung, die für sie ertheilt wird, ist doch nur, dass nun an die Gemeinde Christi der priesterliche Beruf Israels übergeht (20, 6), das Heil der ganzen Völkerwelt zu vermitteln. Vollends aber in der Schilderung des himmlischen Jerusalem kann man ein Schwelgen in sinnlichen Erwartungen nur sehen, wenn man den bildlichen Charakter derselben völlig verkennt. Es kann nicht deutlicher ausgedrückt werden, als es hier geschieht, dass die himmlische Endvollendung in nichts Anderem besteht, als in dem ewigen Leben einer vollkommenen Gottesgemeinschaft, in welchem die Seligen in vollendeter Heiligkeit Gott schauen. Ebenso geht Alles, was von dem letzten Schicksal der Gottesfeinde gesagt wird, nicht über die bildliche Darstellung dessen hinaus, was das ganze N. T. von dem Zorngericht Gottes lehrt, das die dem Verderben Verfallenen zum Ausschluss vom Heil und damit zur ewigen Qual verdammt.

6. Ein Buch, wie die Apokalypse, kann nach seinem Inhalt und Zweck unmöglich geeignet sein, die gesammte christliche Lehranschauung des Verfassers nach allen Seiten zu entwickeln. Dennoch ist so viel zweifel-

---

Gottesfurcht als Merkmale der wahren Gottesknechte gefordert werden, sind nicht die von Paulus bekämpften Gesetzeswerke, da die Gebote Gottes, deren Bewahrung verlangt wird (12, 17. 14, 12), identisch sind mit dem Worte und dem Thun Christi (3, 8. 10. 2, 26), sowie mit den Worten dieses Buches (1, 3. 22, 7. 9). Sie können also nur die von Christo verkündeten Gebote Gottes sein, in denen er freilich das ATliche Gesetz erfüllt und erfüllen gelehrt hat (Matth. 5, 17), die aber nach den Briefen (Kap. 2. 3) überall die *μετανοια* voraussetzen, also nicht äusserliche Gesetzeswerke gebieten. Ebenso wenig freilich ist 14, 4f. von einer Forderung geschlechtlicher Enthaltsamkeit die Rede, da schon die Zusammenstellung mit der Wahrhaftigkeit zeigt, dass es sich nur um die Reinheit von Fleischessünden handelt.

los, dass, während die Anbetung der Engel aufs Schärfste abgewehrt wird (19, 10. 22, 9), der erhöhte Christus überall in voller gottgleicher Herrlichkeit erscheint, und nicht anders wie Gott gepriesen und angebetet wird. Er erscheint aber auch, wie der Alte der Tage (Dan. 7, 9), als der von Ewigkeit her Gewesene (1, 14, vgl. 1, 17. 2, 8. 22, 13), als ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως (3, 14), also uranfänglich göttlichen Wesens. Wie im Hebräerbrief ist er der himmlische Hohepriester (1, 13), und im Mittelpunkt der apokalyptischen Anschauung steht er als das geschlachtete Lämmlein (vgl. Jes. 53, 7), das durch sein Blut die Seinen von der Schuldbefleckung gereinigt (7, 14. 22, 14) und aus Satans Macht losgekauft hat (1, 5. 5, 9. 14, 3). Dass der Glaube an Jesum, der im Bekenntniss seines Namens sich beweist (14, 12, vgl. 3, 8), sich besonders im Kampfe gegen die Versuchung zum Abfall, in der Geduld und Treue zu bewähren hat, liegt in der ganzen Situation und Zweckbestimmung des Buches. Allein wie die Liebe Christi alles Heil und alles Heilsleben begründet (1, 5. 3, 9), und seine Wirksamkeit allein den Mängeln des letzteren abhilft (3, 18 f.), so erscheint dieses schon hier als eine beständige Gemeinschaft mit ihm (3, 20). Wie die Gnade Gottes es ist, von der alles Heil herkommt und deren beständige Gemeinschaft den Lesern gewünscht wird (1, 4. 22, 21), so erscheint die Heilsvollendung als ein freies Geschenk Gottes (21, 6. 22, 17), der die Namen der Berufenen und Erwählten (17, 14) vor der Weltschöpfung bereits im Lebensbuche verzeichnet hat (13, 8. 17, 8. 21, 27). Es ist also dieses von der Tübinger Schule anerkannte Denkmal des urapostolischen Judenchristenthums ein schlagender Beweis dafür, dass dasselbe einer nicht weniger reichen und tiefen, wenn auch mannigfach eigenthümlich gefärbten Entwicklung der christlichen Heilslehre fähig war, als der Paulinismus[1]).

---

[1]) Dass der Verf. die Paulusbriefe gekannt hat, kann nur wahrscheinlich gemacht werden, wenn man annimmt, dass der Eingangs- und Schlusssegenswunsch (1, 4. 22, 21) ihnen nachgebildet ist, während es keineswegs ausgemacht ist, dass diese christliche Briefform eine paulinische Schöpfung ist (§ 16, 4 not. 1). Alles übrige, noch von Holtzmann Aufgezählte ist nicht beweisend, da das einzige, wirklich Erhebliche, die Prädikate Christi Apok. 1, 5. 3, 14 (vgl. Kol. 1, 15. 18), wie schon der Hebräerbrief zeigt, schwerlich speziell paulinisches Eigenthum sind. Auch Weizsäcker findet darin ein nicht auf paulinischem, sondern auf eigenem Wege gewordenes universalistisches und gesetzesfreies Judenchristenthum. Aber dass in ihm bereits die Logoslehre, wenn auch als Mysterium angekündigt werden soll, folgt aus 19, 13 keineswegs.

Dritte Abtheilung.

Die katholischen Briefe.

§ 36. Die Brüder Jesu.

1. Im Markusevangelium erscheinen in Begleitung der Mutter Jesu Brüder desselben, die offenbar als leibliche Söhne der Maria und des Joseph gedacht sind (3, 31), in Nazaret wird Jesus als der Bruder von vier daselbst wohl bekannten Männern bezeichnet, die Jakobus, Joses, Judas und Simon heissen (6, 3)[1]. Aus 3, 31—35 erhellt, dass diese Brüder sich dem Kreise der Anhänger Jesu nicht angeschlossen hatten, geschweige denn zu den Aposteln gehörten (Matth. 12, 46—50), von denen sie noch Matth. 28, 7. 10 unterschieden werden[2]. Nach der Auferstehung Jesu aber, der dem Jakobus speziell erschienen war (1. Kor. 15, 7), müssen sie gläubig geworden sein, da die Elf von vorn herein mit der Mutter Jesu und seinen Brüdern eng verbunden erscheinen (Act. 1, 14); Paulus zählt sie neben den Aposteln zu denen, welche auf ihren Missionsreisen ein Weib mit sich führen (1. Kor. 9, 5). Jakobus, der bei Markus zuerst Genannte und darum wohl Aelteste unter ihnen, erscheint, sobald Petrus durch seine Gefangennehmung verhindert wird, die Leitung der Urgemeinde in Jerusalem fortzuführen, als das natürliche Haupt derselben. Petrus heisst die Kunde von seiner Befreiung ihm und den Brüdern bringen (Act. 12. 17), auf dem sogenannten Apostelkonzil spricht er das entscheidende Wort Act. 15, 13—21); Paulus zählt ihn in erster Linie mit Kephas und Johannes zu den Säulen der Urgemeinde (Gal. 2, 9), in der er auch 2, 12 (*τινὲς ἀπ᾽ Ἰακώβου*) als die oberste Autorität erscheint. Als Paulus zum letzten Male nach Jerusalem kommt, geht er zu Jakobus, bei dem sich die Aeltesten

[1]) Auch Matth. 1, 25 schliesst geflissentlich nur bis zur Geburt Jesu die eheliche Gemeinschaft des Joseph und der Maria aus, und Lukas bezeichnet zu einer Zeit, wo sich bereits herausgestellt haben musste, ob die Maria später noch geboren habe oder nicht, Jesum als ihren erstgeborenen Sohn (2, 7), und setzt also das Vorhandensein später geborener voraus.

[2]) Auch im Johannesevangelium werden die Brüder von den gläubigen Anhängern Jesu, mit denen derselbe in Kana erscheint, unterschieden (2, 12); später werden sie in ausdrücklichem Gegensatze zu den Zwölfen (6, 67 ff.) als ungläubig bezeichnet, weil sie ihren Glauben an seine Messianität von der Durchführung seines Messiasberufes im Sinne der Volkserwartung abhängig machen und ihn behufs derselben zu einem öffentlichen Hervortreten auf dem Laubhüttenfest drängen wollen (7, 3—5). Noch am Kreuze betrachtet sie Jesus sich und seiner Sache so fernstehend, dass er seine Mutter nicht ihnen, sondern dem Lieblingsjünger zu Schutz und Pflege anvertraut (19, 26 f.).

der Gemeinde versammeln (Act. 21, 18)[3]. Von diesem Jakobus erzählt nun Josephus, dass er von dem Hohenpriester Ananus zur Steinigung verurtheilt sei, und dass derselbe dazu das Interregnum nach dem Tode des Festus benutzte, ehe noch der neue Statthalter Albinus in Judäa angelangt war (62 n. Chr.). Der Unwille, welcher darüber entstanden sein soll und später zu seiner Absetzung führte, zeigt, dass dieser Jakobus selbst unter seinen ungläubigen Volksgenossen hoch angesehen war (Antiq. XX, 9, 1)[4].

2. Das Bewusstsein um den Unterschied dieser Brüder Jesu, insbesondere des Jakobus, von den Aposteln hat sich in der Kirche noch lange erhalten. Hegesipp nennt den Jakobus, den Bruder des Herrn, der im ganzen Volke den Beinamen des Gerechten geführt haben soll, neben den Aposteln und erwähnt Enkel des Judas, der ein leiblicher Bruder des Herrn war[1]. In den judenchristlichen Pseudoklementinen erscheint Jakobus sogar als eine über den Aposteln stehende Autorität, als *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* (Recogn. 1, 17. 43—59. 67. 73). Klem. v. Alex. sagt bei Euseb. h. e. 2, 1, die drei vom Herrn selbst bevorzugten Apostel, Petrus, Jakobus,

[3]) Schon Gal. 1, 19 nennt ihn Paulus in einer Weise neben Kephas, wie 1. Kor. 15, 7 neben sämmtlichen Aposteln, dass er ihn in gewissem Sinne diesen gleichsetzt. Ob ihm dafür maassgebend war, dass Jakobus einer besonderen Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt war, wie die, auf welche er selbst sein Apostolat gründete (1. Kor. 9, 1), oder lediglich seine Autoritätsstellung in Jerusalem, muss dahingestellt bleiben.

[4]) Die Stelle des Josephus ist zwar schon von Credner und neuerdings von Schürer und Sieffert (in Herzog's R.-Enc. VI. 1880) der Interpolation verdächtigt, aber früher von Neudecker und jetzt von Volkmar (Jesus Nazarenus. Zür. 1882) mit Recht vertheidigt worden. Selbst wenn die Stelle über Christus (XVIII, 3, 3) ganz unecht ist, kann derselbe doch sehr wohl diesen Jakobus nach seinem berühmt gewordenen Bruder bezeichnet haben (*τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ*). Wenn die pseudoklementinische Litteratur den Petrus früher als Jakobus gestorben sein lässt, so ist dieselbe ja ohnehin voll tendenziöser Fiktionen, und hier handelt es sich nur um eine Differenz weniger Jahre, auf welche dieselbe sicher nicht reflektirte. Von dem Berichte des Hegesipp über Jakobus und seinen Märtyrertod (bei Euseb. h. e. 2, 23) muss aber unter allen Umständen so viel als legendenhafte Ausmalung abgezogen werden, dass man seine Angabe über die Zeit (kurz vor der Zerstörung Jerusalems) und Art desselben, der Klem. v. Alex. (bei Eus. h. e. 2, 1: *ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον*) lediglich folgt, nicht als geschichtliches Zeugniss gegen Josephus geltend machen kann.

[1]) Er sagt bei Euseb. h. e. 3, 32 *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος*, was er im Folgenden durch seine echt jüdische Frömmigkeit und seine beständige Fürbitte für das Volk motivirt. Bei Euseb. h. e. 3, 20 erzählt er von den Nachforschungen des Domitian nach Enkeln des Judas, *τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ* (scil. *κυρίου*) *ἀδελφοῦ*. Dies *λεγομένου* steht nicht etwa im Gegensatz zu der Thatsächlichkeit eines eigentlichen Bruderverhältnisses, sondern bezieht sich darauf, dass man bei der göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Herrn (*τοῦ κυρίου*) eigentlich von einem Bruderverhältniss nicht reden könne, das daher durch *κατὰ σάρκα* ausdrücklich auf die gemeinsame leibliche Abkunft von der Maria beschränkt wird. Ebenso wird das *Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου* bei Clem. homil. 11, 35 zu fassen sein.

Johannes, hätten sich nach seiner Himmelfahrt nicht um die Ehre gestritten, sondern Jakobus der Gerechte sei Bischof von Jerusalem geworden, und zählt nach dem Vorgange von Gal. 2, 9 diesen Jakobus vor Johannes und Petrus zu denen, welche vom Herrn die Gnosis empfangen und sie den übrigen Aposteln übergeben haben (vgl. Strom. 1, 1. 6, 8), so dass er bereits wie Paulus (Nr. 1. not. 3) den Jakobus im weiteren Sinne mit zu den Aposteln rechnet[2]). In den apostolischen Konstitutionen werden als *οἱ κηρύξαντες τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν* neben den Zwölfen *Ἰάκωβός τε ὁ τοῦ κυρίου ἀδελφὸς καὶ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος καὶ Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος* aufgezählt (6, 14, vgl. 6, 12). Jakobus nennt sich 7, 46 einen Bruder des Herrn nach dem Fleisch und scheint 2, 55 zu den 70 Jüngern gezählt zu werden. Eusebius zählt sogar geradezu 14 Apostel, indem er Paulus und Jakobus den Zwölfen zuzählt (ad Jes. 17, 5 ff.), wie er denn auch gelegentlich Jak. 5, 13 als Wort des *ἱερὸς ἀπόστολος* citirt, und lässt den letzteren sein jerusalemisches Bisthum vom Herrn und von den Aposteln empfangen haben (h. e. 7, 19). Er kennt auch noch mehrere Brüder Jesu (h. e. 1, 12: *εἷς δὲ καὶ οὗτος τῶν φερομένων τοῦ σωτῆρος ἀδελφῶν ἦν*) und reflektirt 2, 1 darüber, wie die Bezeichnung des Jakobus als *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* mit der übernatürlichen Empfängniss Jesu zu vereinigen sei (vgl. noch Dem. evang. 3, 5).

3. Schon Origenes erwähnt ad Matth. 13, 55 eine Ueberlieferung des Petrusevangeliums oder des *βίβλος Ἰακώβου* (vgl. Protevang. Jak. 9), wonach die im N. T. genannten Brüder Jesu Söhne Josephs aus einer früheren Ehe waren. Er bemerkt mit Recht, man habe damit die Jungfräulichkeit der Maria wahren und der Vorstellung wehren wollen, dass dieselbe nach der wunderbaren Empfängniss geschlechtlichen Umgang gepflogen habe; nur folgt daraus eben, dass jene apokryphische Darstellung garnicht auf einer abweichenden Ueberlieferung beruht, sondern eine tendenziöse Verdrehung des Thatbestandes ist. Trotzdem acceptirt Origenes dieselbe zu Joh. 2, 12; und weil damit jede leibliche Verwandtschaft Jesu mit diesen sogenannten Brüdern aufgehoben wird, sagt er contr. Cels. 1, 47, Jakobus

[2]) Dies will übrigens bei Klemens um so weniger sagen, als er ja ohnehin *ἀπόστολος* im weiteren Sinne braucht und selbst Männer wie Clemens von Rom und Barnabas *ἀπόστολος* nennt (vgl. § 9, 5). Dass er den Bruder des Herrn mit Jakobus Alphaei identifizirt habe, wird zwar häufig daraus abgeleitet, dass er nur zwei Jakobus ausdrücklich unterscheidet, den Zebedäiden und den Gerechten, was aber einfach darin seinen Grund hat, dass er nur von ihnen Näheres zu erzählen weiss. Der vor den Häuptern der Zwölfe genannte Jakobus ist aber sicher nicht als einer der Zwölfe gedacht. Tertullian, der von der nach der Geburt Jesu vollzogenen Verehelichung der Maria redet (de monog. 8), hält die Brüder Jesu (de carne Chr. 7. adv. Mark. 19) sicher für leibliche; und wenn er den Verf. des Judasbriefes apostolus nennt (de cultu fem. 1, 3), hat er ihn eben nicht für den Bruder Jesu gehalten.

werde Gal. 1, 19 der Bruder Jesu genannt *οὐ τοσοῦτον διὰ τὸ πρὸς αἵματος συγγενὲς ἢ τὴν κοινὴν αὐτῶν ἀναστροφὴν ὅσον διὰ τὸ ἦθος καὶ τὸν λόγον,* was ihn aber nicht hindern würde, diese Stiefbrüder Jesu mit seinem Lehrer Klemens im weiteren Sinne zu den Aposteln zu zählen (vgl. § 10, 7. not. 2)[1]. Dagegen verwarf Hieronymus diese Ansicht des Origenes ausdrücklich wegen ihres apokryphischen Ursprungs (ad Matth. 12, vgl. de vir. ill. 2); da er aber von denselben Motiven geleitet war, wie sie, identifizirte er den Bruder des Herrn, Jakobus, mit dem Apostel Jakobus, dem Sohn des Alphaeus, indem er die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25 als die Frau dieses Alphaeus und die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet glaubte, so dass deren Sohn Jakobus (Mark. 15, 40) ein Vetter Jesu war, der nur in uneigentlichem Sinne sein Bruder genannt wurde[2].

Es muss bestimmt bestritten werden, dass irgendwo vor Hieronymus die Kombination des Jakobus des Bruders des Herrn mit dem Apostel Jakobus Alphaei vollzogen sei. In einer Stelle des Hebräerevang., welche Hier. de vir. ill. 2 mittheilt, erscheint Jesus seinem Bruder, Jakobus dem Gerechten, und es wird dort von demselben vorausgesetzt, dass derselbe beim Abendmahl zugegen gewesen sei. Aber daraus folgt nur, dass der Erzähler sich die Brüder Jesu beim Abendmahl mit anwesend gedacht hat, oder dass hier eine Verwechslung vorliegt, wie ja Hieron. zu Gal. 1, 18 f. sogar gegen solche polemisiren muss, die ihn mit dem Zebedäiden verwechselten. Aus Hegesipp erfahren wir, dass nach alter, völlig unverfänglicher Ueberlieferung Joseph einen Bruder Namens Klopas hatte (was auch Theophylakt annimmt, vgl. not. 1), dessen Sohn Symeon (hebr. Form für Simon, vgl. 2. Petr. 1, 1) nach dem Tode des Jakobus an die Spitze der Gemeinde zu Jerusalem trat. Wenn er aber die Wahl dieses Symeon, dessen Vater er bei Eus. h. e. 3, 32 einen Oheim des Herrn nennt, bei Euseb. h. e. 4, 22 dadurch motivirt, dass alle ihn *προσέθεντο*

[1] Origenes verschaffte dieser Vorstellung im Morgenlande weite Verbreitung; wir finden sie bei Gregor von Nyssa, Cyrill v. Alex., Epiphanius, Oecumenius, Euthymius, und selbst im Abendlande bei Hilarius und Ambrosius. Theophylakt modifizirte sie dahin, dass Joseph diese Söhne seinem verstorbenen Bruder Klopas nach dem Rechte der Leviratsehe aus dessen hinterbliebenem Weibe zeugte.

[2] Uebrigens scheint er seiner Sache nicht ganz sicher gewesen zu sein, da er adv. Helvid. 13 noch das Bewusstsein zeigt, dass seiner Annahme Joh. 7, 5 eigentlich entgegenstehe und ep. 120 ad. Hedib. nur von manchen redet, welche die Maria, die Mutter des Jakobus mit der *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* identifiziren. Augustin schwankt zwischen den beiden im Alterthum aufgetretenen Ansichten und bleibt seinerseits nur dabei stehen, den Jakobus für einen Verwandten der Mutter Jesu zu erklären, ohne diese Verwandtschaft näher zu bestimmen (vgl. zu Gal. 1, 19, zu Psalm 127, 2, zu Matth. 12, 55), während Isidorus Hispal. ihn für den Sohn der Schwester der Mutter Jesu erklärt. Auch im Morgenlande nennt ihn Chrysostomus zu Gal. 1, 19 den Sohn des Klopas, was nach seiner Berufung auf den Evangelisten wohl nur von dem Mann der Maria Joh. 19, 25 verstanden werden kann, ohne die Brüder des Herrn mit den Aposteln zu identifiziren, während Theodoret z. d. St. den Sohn des Klopas ausdrücklich als Vetter Jesu und Sohn seiner Mutterschwester bezeichnet.

οντα ἀνεψιὸν του κυρίου δεύτερον, so kann, selbst wenn man nicht *ἐπίσκοπον* zu *δεύτερον* ergänzen will, dies weder besagen, dass er ein zweiter Vetter Jesu neben Jakobus Alphaei war, wie Neander und de Wette annehmen, da von diesem ja im Zusammenhange garnicht die Rede ist, noch, dass auch Jakobus, den er sonst als Bruder Jesu bezeichnet (Nr. 2), ein Vetter Jesu war, da er dann ja den Symeon natürlicher als Bruder dieses Jakobus bezeichnet hätte, sondern nur als den zweiten Verwandten Jesu, der das Bisthum in Jerusalem empfing. Diese Verwandtschaft war dann aber eben durch Klopas, den Bruder Josephs (vgl. Euseb. h. e. 3, 11), vermittelt und nicht dadurch, dass Klopas der Mann der Schwester der Mutter Jesu war. Ueber Klemens v. Alex. vgl. Nr. 2 not. 2.

4. Die Annahme des Origenes hat in neuerer Zeit nur ganz vereinzelte Vertreter gefunden. So hielt nach dem Vorgange von Paulus, Michaelis u. A. noch Thiersch die Brüder Jesu für Stiefbrüder aus einer früheren Ehe Josephs. Dagegen ist die Ansicht des Hieronymus in der protestantischen Kirche die eigentlich traditionell geworden, die selbst in der Zeit des Rationalismus noch im Wesentlichen herrschend blieb[1]). Das eigentliche Motiv derselben, welches dieser Ansicht ihre Verbreitung und ihre hartnäckige Vertheidigung verschaffte, war und blieb das Gefühl, welches sich dagegen sträubte, anzunehmen, dass Maria nach der wunderbaren Geburt Jesu noch auf natürlichem Wege geboren haben sollte, und darum zu der Voraussetzung nöthigte, dass die sogenannten Brüder Jesu keine leiblichen Brüder, sondern nur Vettern Jesu sein könnten. Es schien auch nicht schwer, die von Hieronymus suppeditirte Kombination weiter auszuspinnen. War einmal die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25 die Mutter des Jakobus Alphaei, so hatte ja der Sohn dieser Maria nach Mark. 15, 40 noch einen Bruder Joses. War ferner der Luk. 6, 16. Act. 1, 13 unter den Aposteln genannte *Ἰούδας Ἰακώβου* ein Bruder des Jakobus Alphaei (vgl. auch Jud. 1, 1) und der zweite Bischof von Jerusalem Symeon (Simon) ebenfalls ein Sohn des Klopas (Nr. 3), so haben wir hier dieselben vier Namen, mit welchen die Nazaretaner die Brüder Jesu bezeichnen (Mark. 6, 3); und dann schien der Beweis geliefert, dass diese sogenannten Brüder eigentlich seine Vettern waren. Trotzdem fehlt es den Kombinationen, durch welche man vier den Mark. 6, 3 genannten Brüdern Jesu gleichnamige Vettern gewann, an jeder sicheren Grundlage. Dass der Judas Jakobi der Lukasschriften einen Bruder des Jakobus bezeichnen soll, während dicht davor der Genit. *Ἀλφαίου* den Vater bezeichnet, ist an sich

---

[1]) Die Annahme, dass die sogen. Brüder Jesu eigentlich seine Vettern seien, wird von Calov und Buddeus, von Lardner und Pearson vertreten, sie findet sich bei Semler, Gabler, Pott, Schneckenburger, Theile, wie bei Hänlein, Hug, Bertholdt, Guericke, Lange, Hengstenberg, und ist noch zuletzt wieder von Keil in s. Kommentar zu Matthäus (1877) vertreten worden.

undenkbar und sicher nicht die Meinung des Lukas, der zwischen beide, gerade in Abweichung von der ursprünglichen Ordnung des Apostelverzeichnisses (Mark. 3, 18), den Simon stellt[2]). Aber auch die Annahme, dass die Söhne der *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25 Vettern Jesu waren, fordert die ganz unwahrscheinliche Voraussetzung, dass die Frau des Klopas bei Johannes als die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet werde und also eine gleichnamige Schwester hatte (vgl. § 33, 1). Wir wissen geschichtlich nur von einem Vetter Jesu, dem Symeon des Hegesipp, auf den die Kombination des Hieronymus garnicht reflektirt (vgl. not. 2), während die Existenz jener anderen Vettern Jesu schlechterdings nicht nachzuweisen ist. Liessen sich aber auch wirklich irgend welche mit den Mark. 6, 3 genannten Brüdern gleichnamige Vettern Jesu nachweisen, so bleibt doch völlig unbegreiflich, wie man dazu gekommen ist, diese Vettern Brüder Jesu zu nennen, da wir aus Hegesipp sahen, wie früh man an letzterem Namen einen gewissen Anstoss nahm (Nr. 2 not. 1)[3]).

Nach dem Vorgange von Richard Simon und Herder war es besonders Clemen in Winer's Zeitschrift f. wiss. Th. 1829, 3, der die hergebrachte Ansicht erschütterte. Ihm folgten Credner, Mayerhoff, Neander, Bleek u. A. De Wette gab die noch in seiner Einl. v. 1826 vertretene traditionelle Ansicht auf, und ebenso Kern (vgl. Tübinger Zeitschr. 1835, 2 u. dagegen s. Jakobusbrief 1838). Vgl. noch Ph. Schaff, das Verhältniss des Jak. des Bruders des Herrn zu Jak. Alph. Berl. 1842, Laurent, NTliche Studien 1866 und neuerdings Holtzmann, Jahrb. f. w. Th. 1880, 1. Sieffert in Herzog's R.-Enc. VI. 1880 und selbst L. Schulze.

5. An sich ist die auf einer dogmatischen Voraussetzung beruhende Ansicht, dass die im N. T. erwähnten Brüder Jesu eigentlich seine Vettern waren, ganz unabhängig von der Frage, ob es unter den Aposteln Vettern Jesu gab, wenn auch bereits bei Hieronymus jene Voraussetzung mit der Ansicht verbunden auftritt, dass der Sohn der Schwester der Mutter Jesu,

---

[2]) Man müsste dann schon auch diesen Simon für den Mark. 6, 3 genannten Simon halten, und so drei dieser Vettern zu Aposteln machen; und doch ist gerade die Nachweisung eines Simon als Bruders der aus der Kombination von Joh. 19, 25 mit Mark. 15, 40 gewonnenen Vettern Jesu gänzlich misslungen. Denn auf den Klopassohn des Hegesipp darf sich diese Kombination nicht berufen, die an die Söhne der *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* anknüpft, weil jener Klopas ein Bruder Josephs, dieser nur der Mann seiner Schwägerin war, jener Klopassohn ein Vetter Jesu durch seinen Vater, diese Klopassöhne durch ihre Mutter. Hofmann und Keil, die *ἀδελφή* Joh. 19, 25 ganz willkürlich als Schwägerin nehmen, identifiziren den hier genannten Klopas mit dem Bruder Josephs bei Hegesipp.

[3]) Schon Lange musste deshalb mit der Hypothese helfen, dass Joseph die Söhne seines Bruders (was diese Vettern wenigstens nach Hieronymus garnicht waren) nach dessen Tode adoptirt habe, wie Keil damit, dass die Mutter Jesu nach dem Tode Josephs zu ihrem Schwager Klopas gezogen sei, was offenbar wohl erklären könnte, dass ihr Sohn als Klopassohn, aber nicht, dass dessen Söhne als Brüder ihres Sohnes bezeichnet wurden.

Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (Joh. 19, 25), welcher nach Mark. 15, 40 Jakobus hiess, mit dem Apostel Jakobus Alphaei identisch war. Es empfahl sich diese Kombination nur, namentlich wenn man noch den Judas Jacobi zu seinem Bruder machte, dadurch, dass man dann die beiden kanonischen Briefe zu apostolischen Schriften machen konnte[1]). Ihr steht aber die bestimmte Aussage entgegen, dass die Brüder Jesu während des Lebens Jesu noch nicht gläubig waren (Joh. 7, 5), sowie die deutliche Unterscheidung der Brüder Jesu von den Aposteln im N. T. und ausserhalb desselben (Nr. 1. 2). Beiden Instanzen gegenüber hilft man sich dann nur mit der dürftigen Auskunft, es seien mit den von den Aposteln unterschiedenen Brüdern eben nur Joses und Simon gemeint. Umgekehrt konnten Eichhorn, Neudecker, Schott und auch Hofmann trotz der Anerkennung leiblicher Brüder Jesu bei der Identifizirung des Jakobus des Gerechten mit Jakobus Alphaei stehen bleiben. Aber es ist klar, dass, wenn es leibliche Brüder Jesu gab, es dann erst recht ganz undenkbar ist, dass einer seiner Vettern ständig als sein Bruder bezeichnet wurde. Darum hat Wieseler wohl daran festgehalten, dass der an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stehende Jakobus der Apostel Jakobus Alphaei war, aber denselben von dem Bruder des Herrn bei Paulus unterschieden (Stud. u. Krit. 1840, 3. Komm. zu Gal. 1859), obwohl es doch ganz undenkbar ist, dass Gal. 1, 19 ein anderer Jakobus gemeint sein soll, als Gal. 2, 9. Maassgebend für diese Ansicht war, wie besonders bei Wieseler hervortritt, vor Allem die ganz unbegründete Voraussetzung, dass nur ein Apostel jene hohe Autoritätsstellung in Jerusalem einnehmen konnte[2]).

[1]) Auch nach der richtigen Deutung von Joh. 19, 25 (§ 33, 1) gab es unter den Aposteln Vettern Jesu, nämlich die Zebedäussöhne, die aber mit den im N. T. erwähnten Brüdern Jesu garnichts zu thun haben. Vollends die gänzlich haltlose Annahme, dass der unter den Aposteln genannte Judas Jacobi ein Bruder des Jakobus Alphaei und ebenfalls ein Vetter Jesu war (Nr. 4), hat an sich mit der Frage, ob jene Brüder wirklich leibliche Brüder Jesu waren, garnichts zu thun. Schon Tertullian hielt den Judas, den Bruder des Jakobus, der sich als den Verfasser unseres kanonischen Briefes giebt, für einen Apostel, ohne ihn für einen jener (leiblichen) Brüder zu halten (Nr. 2. not. 2). Die Ansicht des Hieronymus hängt aber an der ganz unsicheren, noch neuerdings (vgl. Wetzel, Stud. u. Krit. 1883, 3) lebhaft bestrittenen und selbst von Keil (Komm. zu Petr. u. Jud. 1883) aufgegebenen Voraussetzung, dass *Κλωπᾶς* und *Ἀλφαῖος* nur verschiedene Formen desselben Namens seien, oder an der ebenso willkürlichen Annahme Hofmann's und Keil's, dass der Klopas des Hegesipp auch diesen griechischen Namen geführt habe.

[2]) Gerade auf das Gegentheil deutet die Auffassung des Klemens v. Alex. von der Wahl des Jakobus für diese Stellung (Nr. 2), und es ist in der That sehr begreiflich, dass, als der vom Herrn selbst zum Leiter der Gemeinde bestimmte Apostel diese Stellung aufgeben musste, nicht ein anderer an seine Stelle trat, der so immer willkürlich sich über die anderen Apostel erhoben hätte, sondern einer, der aus ganz anderen Gründen (wegen seiner leiblichen Verwandtschaft mit Jesu) dazu besonders geeignet schien. Thatsächlich hat man doch

Hofmann aber stützt seine Annahme besonders darauf, dass Paulus Gal. 1, 19 (vgl. auch 1. Kor. 15, 7) den Bruder des Herrn zu den Aposteln zähle, während er ihn doch nur an Bedeutung ihnen gleichsetzt (Nr. 1. not. 3). Jenes wird auch schon dadurch ausgeschlossen, dass er ihn Gal. 2, 9 vor Petrus nennt und die στῦλοι ausdrücklich nicht als Apostel bezeichnet.

§ 37. Der Jakobusbrief.

1. Der Brief ist gerichtet an die zwölf Stämme in der Zerstreuung (1, 1), seine Leser gehören also ausschliesslich dem jüdischen Volke an und wohnen in den Heidenländern ausserhalb Palästinas. Die Annahme, dass diese Bezeichnung nur ein Charakteristicum der ATlichen Gemeinde auf die NTliche übertrage, aber die Christenheit überhaupt gemeint sei, übersieht, dass es sich bei der Bezeichnung des Volkes Israel nach den zwölf Stämmen und bei seiner lokalen Konzentration in Palästina nicht um ein Charakteristicum handelt, das ihm als theokratischer Gemeinde, sondern das ihm als nationaler Gemeinschaft zukommt und ebendarum auf die Christengemeinde nicht übertragen werden kann[1]). Dies ist aber schon

nach dem Tode des Jakobus, obwohl damals sicher noch Apostel lebten, keinen derselben, sondern einen Verwandten Jesu an seine Stelle gesetzt (vgl. Nr. 3). Wenn Winer die Frage, ob Jakobus der Bruder des Herrn, unter den Aposteln gewesen sei, unentschieden lassen wollte, da Act. 1, 13 unter den Aposteln zwei Jakobus genannt würden und also bei 12, 2. 17 nur an diese beiden gedacht werden könne, so nahm de Wette wenigstens eine Verwechslung der beiden Jakobus durch den Verfasser der Apostelgesch. an. Aber 12, 2 weist garnicht auf 1, 13 zurück, wo der Zebedäide ja auch nicht als Bruder des Joh. bezeichnet ist und die Apostel nur in der seit Markus hergebrachten Weise aufgezählt werden, ohne dass damit eine Vorbereitung der folgenden Geschichtserzählung beabsichtigt ist. Dass 12, 17, wie 15, 13. 21, 18, immer nur von dem Jakobus schlechthin die Rede ist, zeigt deutlich, dass dies nicht der 1, 13 unter den Aposteln genannte Jakobus Alphaei ist, sondern der hochgefeierte Bruder des Herrn, den auch Paulus 1. Kor. 15, 7. Gal. 2, 9 den Jakobus schlechthin nennt (vgl. Jud. 1).

[1]) Wenn nach ihrer Typik die Apokalypse die Gottesgemeinde der messianischen Zeit als ein Zwölfstämmevolk darstellt (§ 35, 5. not. 1), so ist damit nicht erwiesen, dass die einfache Briefsprache diese Bezeichnung in einem Zusammenhange aufnehmen konnte, wo der technische Ausdruck διασπορά ohnehin nur an Juden denken lässt. Denn die blosse Thatsache, dass die Christen unter den Juden und Heiden zerstreut sind, rechtfertigt nicht ihre Bezeichnung als einer Diaspora, da sie eben nicht ein räumlich geschlossenes Ganzes bilden oder zu bilden bestimmt sind, wie ein Volk in seinem Heimathlande; und ebenso wenig passt dieselbe auf die ausserpalästinensische Christenheit, welche weder in Jerusalem, noch sonst wo einen lokalen Mittelpunkt hat oder zu haben verlangt, von dem sie sich getrennt fühlt, wenn sie nicht eben dem Volke Israel angehört. Das Getrenntsein von der himmlischen Heimath aber könnte wohl als Fremdlingschaft bezeichnet werden (1. Petr. 1, 1), aber nicht als eine διασπορά und das irdische Jerusalem als Vorbild der himmlischen Heimath zu denken, wäre eben nur Judenchristen möglich. Mit der paulinischen Uebertragung theokratischer Prädikate auf die Christenheit (§ 31, 2. not. 1) hat diese Ausdrucksweise garnichts zu thun. Dennoch haben schon Köster u. Lücke (Stud. u. Krit. 1831), de Wette-Brückner

darum unmöglich, weil der Brief eben nicht eine blosse Spruchsammlung mit Dedikation (vgl. Palmer, Jahrb. f. deutsch. Th. 1865, 1) ist, sondern überall konkrete Verhältnisse voraussetzt, in denen sich die Leser befinden, und ganz spezielle Mängel des Gemeindelebens bekämpft. Die lebensvolle Anschauung derselben kann der Verfasser nur aus den Zuständen bestimmter Diasporagemeinden gewonnen haben[2]); aber die allgemeine Fassung der Adresse zeigt, dass der Verfasser wesentlich dieselben Zustände in den Diasporagemeinden überhaupt voraussetzt und darum ihnen allen den Brief bestimmt. Allerdings bezeichnet er die Juden, an die er schreibt, nicht als christgläubige[3]), und unmöglich ist es zufällig, dass er sie nur nach ihrer Zugehörigkeit zur jüdischen Diaspora charakterisirt; vielmehr beweist es, dass die Gläubigen, an die er schreibt, sich noch ganz der israelitischen Gemeinde zugehörig fühlten, dass sie das Band der sozialen und religiösen Gemeinschaft mit ihr noch nicht völlig gelöst hatten. Es wird 2, 9—11. 4, 11 f. die Verbindlichkeit des Gesetzes für die Leser vorausgesetzt, sie standen noch mit ihren ungläubigen Volksgenossen in Synagogengemeinschaft und unter der Gerichtsbarkeit derselben (2, 2. 6)[4]).

(Komm. 1865), Hengstenberg (Ev. Krchztg. 1866, 93 f.), Grimm (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, 4), und mit Vorliebe die Tübinger Kritik (obwohl sie in der Apokalypse analoge Bezeichnungen gerade auf Judenchristen bezieht) die Adresse auf die Christenheit im Allgemeinen gedeutet. Vgl. noch Holtzmann, v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1884, 1), Weizsäcker, Pfleiderer, Jülicher. Muss dieselbe aber im eigentlichen d. h. ethnographischen Sinn genommen werden, so darf man auch nicht mit Bleek und W. Schmidt (Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes. Leipz. 1869) an gemischte Gemeinden denken, oder mit Thiersch, Hofmann u. A. die palästinensischen Gemeinden einschliessen und an Judenchristen überhaupt denken, wie Reuss will.

[2]) Dann aber liegt die syrische Diaspora, an die z. B. Beyschlag (in Meyer's Komm. 1888) denkt, dem Palästinenser, der den Brief geschrieben, immerhin viel näher, als die ägyptische (vgl. Boumann, Komm. 1866), kleinasiatische (vgl. Eichhorn) oder gar die römische.

[3]) Dies lässt sich nicht daraus erklären, dass der Verf. die gläubigen Juden als die einzig wahren betrachtet (vgl. z. B. Huther, Komm. 1869), da die Adresse eben nicht den Begriff der wahren Judenschaft betont (not. 1), noch weniger daraus, dass er wirklich an Bekehrte und Unbekehrte zugleich schreibt, wie Hug, Credner, Guericke, Lange u. A., auch Theile (Komm. 1833) annahmen, da er sich als Knecht Jesu Christi an sie wendet und wiederholt von ihrem Glauben redet (2, 1. 14).

[4]) Alle Nachweisungen, dass συναγωγή ein von den griechischen Kultvereinen herstammender Name der gottesdienstlichen Versammlungen der Christen noch Jahrhunderte lang gewesen sei, vermögen es nicht glaubhafter zu machen, dass ein Judenchrist in einem Schreiben an Judenchristen deren Gemeindeversammlung (Hebr. 10, 25: ἐπισυναγωγή) mit dem Namen des Bethauses ihrer ungläubigen Volksgenossen bezeichnet haben sollte, ohne sie irgendwie davon zu unterscheiden; denn das ὑμῶν bezeichnet eben nicht eine christliche Synagoge im Unterschiede von der jüdischen, sondern die von ihnen besuchte, in der allein der dort gesetzte Fall sich ereignen konnte. Freilich handelt es sich da nicht um offizielle Platzanweisung, sondern darum, dass ein Gläubiger aus Israel, um dem goldstrotzenden Juden sich liebedienerisch zu erweisen, den armen christlichen Bruder nöthigt, ihm seinen bequemen Platz einzuräumen (2, 2 f.). Da nun ein Jude aus

Wie schon die Rücksicht auf die Gewinnung ihrer noch ungläubigen Volksgenossen den Lesern gebot, die soziale und religiöse Gemeinschaft mit diesen solange und soweit als möglich festzuhalten, so ermöglichte dies auch dem Verfasser, anzunehmen, dass jene einem Worte von ihm als einem Knechte Gottes (1, 1), wenn es durch Vermittelung der ersten Leser an sie gelangte, sich möglicher Weise nicht verschliessen würden. Denn die reichen Handelsjuden, die bei ihren prahlerischen Reiseplänen ganz vergessen zu haben scheinen, dass sie ohne Gottes Rath und Willen keinen Schritt thun können (4, 13—17), können sowenig wie die, welche 1, 10 f. 5, 1—6 schlechtweg und bedingungslos mit dem Gerichte bedroht werden, Christen sein, zumal ihnen v. 7 ausdrücklich die (christlichen) ἀδελφοί entgegengestellt werden. Dann aber hat der Verfasser bei diesen Warnungen und Drohungen allerdings an seine ungläubigen Volksgenossen gedacht, und insofern und soweit ist der an die Diasporajuden gerichtete Brief mit als für sie bestimmt anzusehen.

2. Wie auch sonst das Christenthum vielfach besonders unter den niederen Ständen Eingang fand (1. Kor. 1, 26 ff., vgl. Luk. 6, 20 f.), so waren es in den Gegenden der Diaspora, die der Verfasser im Auge hat, hauptsächlich die Armen, die Gott erwählt hatte (2, 5, vgl. 4, 2). Der christliche Bruder steht in niedriger Stellung dem reichen Volksgenossen gegenüber (1, 9 f., vgl. Nr. 1), ja die Armen seufzen unter dem Druck der Reichen, in deren Dienst sie ihr Brod suchen müssen und die ihnen den Lohn kürzen (5, 4). Natürlich war ihre Lage dadurch wesentlich verschlimmert, dass ihre Bedränger nun noch auf sie als Sektirer herabsahen und sich gegen solche Alles erlauben zu dürfen glaubten. Wie sie den Namen Christi lästerten, den jene bekannten, so schleppten sie dieselben gelegentlich vor die Synagogengerichte (2, 6 f.), es scheint sogar bis zur Erwirkung von Todesurtheilen gekommen zu sein (5, 6, vgl. Act. 26, 10). Das waren die mancherlei Prüfungen, in welche die Leser gerathen waren (1, 2. 12); und die Wiederkunft Christi, welche ihnen ihren Drängern gegenüber Recht schaffen und ihr Schicksal umwenden sollte, verzog über Erwarten (5, 7). Während der Glaube an den Messias doch immer die Erwartung involvirte, dass derselbe seinen Bekennern das höchste irdische Glück bringen werde (§ 32, 2), war das gerade Gegentheil eingetreten. Man fing an, wider Gott zu murren, der die Armen zu schwer versuche (1, 13). Während man auf den neuen Glauben die Hoffnung auf seine Errettung

der Klasse derer, welche die Christen tyrannisiren, vor Gericht ziehen und den Namen Christi lästern (2, 6 f.), nicht die Konventikel der messiasgläubigen Juden besucht haben wird, die natürlich hier neben der öffentlichen Religionsübung in der Synagoge bestanden, wie in Jerusalem neben dem Tempelkult, so muss eben die Szene in der jüdischen Synagoge spielen. Vgl. Mangold.

gründete (2, 14), vergass man, dass ein todter Glaube, der sich nicht im Thun bewährt, unmöglich vor Gott gerecht machen kann (2, 17. 24. 26). Um so eifriger war man, den neugewonnenen Glauben dadurch zu beweisen, dass man sich zum Lehrer der noch ungläubigen Volksgenossen aufwarf (3, 1); aber es war ein leidenschaftliches Eifern, ein rechthaberisches Streiten, wodurch man für den Glauben gewinnen wollte (3, 14. 16). Man predigte ihnen Busse und entrüstete sich über die, welche nicht hören wollten, in vermeintlich heiligem Zorn, während man doch nur seiner Zunge den Zügel schiessen liess (1, 19 f. 26, vgl. 3, 8), ja man verfluchte sie (3, 9 f.)[1]. Solches fleischliche Eifern konnte natürlich seinen Zweck nicht erreichen (1, 20. 3, 18), sondern nur Streit und Hader hervorrufen (4, 1. 2). Der Verfasser aber führt dasselbe mit Recht auf den geheimen Neid gegen die besser situirten Volksgenossen zurück, auf die begehrliche Weltlust in ihren Herzen (4, 2 ff.). Eben daher konnte es auch vorkommen, dass man dann gelegentlich in widerlicher Kriecherei vor den reichen Ungläubigen den armen Glaubensgenossen verleugnete (2, 1—5) und solche Parteilichkeit noch mit der Erfüllung des Liebesgebotes beschönigte (2, 8).

Offenbar zeigt das Christenthum der Leser seine unreife Jugendlichkeit darin, dass die christliche Wahrheit die Gemüther lebhaft erregt, aber noch nicht lebenskräftig durchdrungen hatte, dass man den neuen Glauben wohl im Eifern und Streiten bewährte, aber nicht in thätiger Liebe und in der Geduld. Ganz im Gegensatz dazu will man freilich vielfach in unserem Briefe Spuren eines alternden Christenthums sehen, welches in Verweltlichung versunken, von Lehrstreitigkeiten zerrissen, bereits die bedenklichsten Krankheitsymptome zeigte. Allein von Lehrstreitigkeiten weiss unser Brief nichts, auch nicht 2, 14—26, und es ist auch kaum zu begreifen, wie sie überhaupt in Kreisen entstehen sollten, in denen die christliche Lehre sich in die schlichten praktischen Wahrheiten, auf welche unser Brief hinweist, zusammenfasste; die Deutung von Kap. 3. 4 auf solche wird aber durch jede genauere Exegese des Zusammenhanges, in welchem vom Reden und Streiten gehandelt wird, schlechthin ausgeschlossen. Was man von Verweltlichung gefunden zu haben meint, beruht auf der gänzlich unmöglichen Beziehung von 1, 10 f. 4, 13—5, 6 auf christliche Reiche, während 2, 5 doch aufs Deutlichste sagt, dass es die Armen waren, die Gott erwählt hatte, oder auf einer den Zusammenhang gänzlich

[1]) Wir erkennen hier die echt jüdische Neigung, sich zum Lehrer Anderer aufzuwerfen (Röm. 2, 17—20), zum Richten und Bessern Anderer (Matth. 7, 1—5). Auch die Neigung zum Schwören (5, 12, vgl. Matth. 5, 34) hing wohl mit jenem leidenschaftlichen Eifern für die Wahrheit zusammen, für die man Himmel und Erde zu Zeugen anrief, oder zeigte sich bei ihrer Vertheidigung vor Gericht (2, 6. 5, 6), wo sie ihre Unschuld betheuerten. Dagegen scheint sich 4, 11. 5, 9 allerdings auf die Glaubensgenossen zu beziehen, die man verleumdete und richtete, wenn, statt dass jeder Busse that, einer die Schuld auf den Anderen schob, und mit Seufzen über die klagte, die das Missverhältniss zu den ungläubigen Volksgenossen verschuldet haben sollten.

ignorirenden Deutung von 4, 4. Auch Stellen wie 2, 15 f. 4, 11 f. 5, 9 kann man als Beweis für das Erkaltetsein der Bruderliebe nur ansehen, wenn man den speziellen Zweck, dem jenes Beispiel dient, vergisst oder die offenbaren konkreten Beziehungen dieser Ermahnungen (vgl. not. 1) vernachlässigt.

3. Schon die in unserem Briefe vorausgesetzten Zustände verweisen denselben in eine sehr frühe Epoche des apostolischen Zeitalters. Rein judenchristliche Gemeinden, die noch ganz im Schoosse der Synagogengemeinden ihr Leben führten, kann es ausserhalb Palästinas nur vor dem Erstarken des Heidenchristenthums durch die paulinische Mission gegeben haben. Von der Existenz eines solchen, von den Fragen, welche sofort entstehen mussten, wo Judenchristen mit Heidenchristen in Berührung traten, zeigt unser Brief keine Spur. Das Christenthum erscheint noch ganz als eine innerjüdische Bewegung, die nur von der Feindschaft der ungläubigen Volksgenossen bedroht wird, zu der die heidnische Obrigkeit noch gar keine Stellung genommen hat[1]). Dass, sobald im Schoosse der Synagoge der Messiasglaube eine Spaltung hervorrief, die neugläubige Partei sich (schon für ihre Sonderkonventikel) eigene Presbyter wählte (5, 14), ist so natürlich, wie dass in der Gemeinde zu Jerusalem das Vorhandensein von Aeltesten Act. 11, 30. 15, 2 als selbstverständlich vorausgesetzt wird[2]). Die Sitte des Oelsalbens (5, 14), von der wir später nie mehr

[1]) Für das hohe Alter des Briefes haben sich seit J. D. Michaelis u. Nösselt (Opusc. II, 1787) Eichhorn, Schneckenburger (Beiträge 1832), Neander, Thiersch, Ritschl, Lechler, Mangold, von den Exegeten Theile, Huther, Hofmann, Erdmann (1881) und überhaupt die Meisten entschieden. Vgl. bes. noch Pfeiffer und Beyschlag, Stud. u. Krit. 1852, 1. 1874, 1. Unerweislich ist nur, was man dabei gewöhnlich annimmt, dass der Brief vor der ersten Missionsreise des Paulus (vgl. z. B. Beyschlag) oder vor dem Apostelkonzil (vgl. z. B. Erdmann) abgefasst sein müsse. Denn dass auf diesem die Frage wegen der Verpflichtung der Heidenchristen auf das Gesetz zur Sprache kam, veranlasst ja nicht, zu erwarten, dass dieselbe auch in Gemeinden, in denen es keine Heidenchristen gab und die mit keinen in Berührung kamen, besprochen wurde. Solche aber konnte es in der Diaspora noch längere Zeit geben, nachdem bereits in anderen Gegenden durch die paulinische Wirksamkeit rein heidenchristliche oder stark gemischte Gemeinden erblüht waren. Erst wenn die heidenchristliche Bewegung sich mit ihnen berührte, musste ebenso durch die steigende Feindschaft der Juden wie durch den Zug der christlichen Bruderliebe das Band mit der Synagoge gelöst werden.

[2]) So wenig also das Vorhandensein von Aeltesten für eine spätere Abfassungszeit des Briefes beweist, so wenig ist denselben bereits ein priesterlicher Amtscharakter beigelegt, da nach 5, 16 die Uebung der Seelsorge und Fürbitte von Allen erwartet wird, die Aeltesten nur als die zunächst dazu Berufenen und Befähigten erscheinen. Von einem Sichherzudrängen zu einem festen Lehramt ist 3, 1 keinesfalls die Rede, vielmehr würde die Stelle, wenn sie sich auf das Lehren in der Gemeinde bezöge, was allerdings nicht der Fall ist (vgl. Nr. 2), nur beweisen, dass noch ganz in altchristlicher Weise jeder, der sich berufen und befähigt glaubte, als Lehrer auftrat. Selbst wenn 2, 2 f. von der gottesdienstlichen Versammlung der Christen die Rede wäre (vgl. dagegen Nr. 1. not. 4), so würde hier von einer Platzordnung oder Platzanweisung durch den Gemeindediener so wenig wie von behaglicherer Einrichtung der gottesdienstlichen Lokale die Rede sein.

hören, hat sich offenbar aus einer noch von Christo selbst seinen Jüngern empfohlenen Uebung (Mark. 6, 13) entwickelt. Dass der Brief bereits eine weite Verbreitung des Christenthums voraussetzt, erhellt aus der durchaus allgemein gehaltenen Adresse nicht; und wenn selbst 2, 7 auf den Namen *Χριστιανοί* ginge, was ohne Zweifel nicht der Fall ist, würde dies nach Act. 11, 26 nicht auf eine spätere Zeit weisen, die schon durch das Bild der inneren Gemeindezustände (Nr. 2) ausgeschlossen ist. Einige allerdings nicht unwahrscheinliche Remiscenzen an den ersten Petrusbrief ergeben bei der richtigen Auffassung des letzteren gegen eine über die Mitte der fünfziger Jahre hinausgehende Abfassung kein Präjudiz[3]).

Wenn trotzdem de Wette, Credner, Bleek, Guericke, Ewald, Wiesinger, W. Schmidt, Sieffert, L. Schulze u. A. an der Versetzung des Briefes in die 60er Jahre festhalten, so ist dabei die Voraussetzung maassgebend, dass der Verfasser paulinische Briefe kennt und 2, 14—26 die paulinische Rechtfertigungslehre oder vielmehr einen weitverbreiteten Missbrauch derselben bekämpft. Allein abgesehen davon, dass in rein judenchristlichen Gemeinden jene Lehre schwerlich bekannt und sicher nicht in dem vorausgesetzten Sinne missbraucht war, dass der Abschnitt auch überhaupt nicht Verirrungen der Lehre, sondern des Lebens bekämpft, suchen seine Ausführungen nirgends die richtige Auffassung der paulinischen Rechtfertigungslehre zu sichern oder zurechtzustellen, sondern zeigen völlige Unbekanntschaft mit derselben. Ueber die Rechtfertigungslehre des Jakobus vgl. noch als Vertreter der verschiedenen Auffassungen Weiss, deutsche Zeitschr. f. chr. Wiss. etc. 1854, 51 f. Hengstenberg, Evangel. Kirchenztg. 1866, 93 f. Weiffenbach, theol. exeg. Stud. über Jac. 2, 14—16. Giessen 1871. Kübel, Ueber das Verh. v. Glauben u. Werken bei Jak. Tübingen 1880. Usteri u. Kühl, Stud. und Krit. 1889, 2. 1894, 4. Entscheidend ist, abgesehen davon, dass der Glaubensbegriff bei Jakobus ein wesentlich

---

[3]) Zwar behauptet noch Beyschlag, dass die neuere Kritik darüber einig sei, die Abhängigkeit auf Seiten des Petrus zu finden; doch ist gerade neuerdings das Verhältniss meist umgekehrt aufgefasst. Vgl. W. Grimm (Stud. u. Krit. 1872, 4), W. Brückner, Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 4. 1882, 3), v. Soden (Jahrb. f. prot. Theol. 1884, 1), Pfleiderer, Jülicher. In der That schliesst sich die Art, wie Jak. 5, 20 die Stelle Prov. 10, 12 angewandt wird, in der Fassung ganz an 1. Petr. 4, 8 an (vgl. das *πλῆθος ἁμαρτ.*), wo dieselbe durch die Anwendung der Stelle bedingt ist, und entfernt sich viel weiter von ihrem Originalsinn. Ebenso wird die Stelle Jesaj. 40, 6 ff. bei Petrus (1, 24 f.) genau in ihrem Originalsinn angewandt, während Jak. 1, 10 f. nur die von ihm verwandten Elemente in ganz freier Anwendung anklingen. Auch die Anführung von Prov. 3, 34 ist im Kontext von 1. Petr. 5, 5 natürlicher motivirt als Jak. 4, 6, wo die bei Petrus (5, 6) daraus gezogene Folgerung erst 4, 10 erscheint, und 4, 7 ein Gedanke damit verbunden wird, in welchem aus dem weiteren petrinischen Zusammenhange 5, 8 f. anklingt. Jak. 1, 21 erscheint der Gedanke 1. Petr. 2, 1 in einer bestimmteren Beziehung auf die dort intendirte Ermahnung, und Jak. 1, 2 f. bildet der Gedanke 1. Petr. 1, 6 f. geradezu die Voraussetzung der Ermahnung. Vgl. das *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τ. πίστεως,* das Jakobus, abweichend von dem metonymischen Gebrauch bei Petrus, im ursprünglichen Sinne anwendet, und zu dem *πειρασμοῖς ποικίλοις* 1. Petr. 4, 10, das den Ausdruck eher als von Petrus gebildet erscheinen lässt.

anderer ist, als bei Paulus, und die von Jakobus geforderten Werke nicht die von Paulus bekämpften Gesetzeswerke sind, die Thatsache, dass die Gerechterklärung, von der Jakobus redet, nicht wie bei Paulus ein Gnadenakt ist, in welchem dem Sünder Gerechtigkeit zugerechnet wird, sondern der Akt des Richters, welcher die Bewährung des Gerechten durch Richterspruch anerkennt (Matth. 12, 37) und ihm dadurch zur Errettung vom Verderben verhilft. Darum bestreitet Jakobus auch nicht die paulinische Auffassung der Rechtfertigung Abrahams, sondern er macht die entgegengesetzte als die selbstverständliche zu Gunsten seiner Ermahnung geltend, weil er eine andere weder kennt, noch für möglich hält (2, 21 ff.). Die angeblich paulinischen Formeln (*μὴ πλανᾶσθε, ἀλλ' ἐρεῖ τις*) gehören der rabbinischen Dialektik, Ausdrücke wie *ἀκροατής, ποιητής, παραβάτης, νόμον τελεῖν, δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* (vgl. auch Jak. 2, 10 mit Gal. 5, 3) der Gesetzeslehre der Zeit an, Begriffe wie *δικαιοσύνη θεοῦ, ἐλευθερία* kommen nur in völlig anderem Sinne vor. Anklänge wie 1, 3 (Röm, 5, 3 f.), 4, 12 (Röm. 14, 4) können schon darum nichts beweisen, weil sie nichts spezifisch Paulinisches enthalten. Die ganze noch unentwickelte echt judenchristliche Lehrweise des Briefes (vgl. Nr. 5) ist aber überhaupt nur denkbar, wenn der Verfasser von der reich entwickelten paulinischen Theologie noch garnicht berührt ist[4]).

4. Der Eingang des Briefes versetzt uns sofort in die Leidenslage der Leser und die mancherlei Anfechtungen, die ihnen daraus erwuchsen. Der Verfasser ermahnt, dieselben für Freude zu achten, indem er auf ihren segensreichen Erfolg hinweist, wenn sie nur in festem Gottvertrauen um die Weisheit bitten, die allein zur vollen Bewährung der Geduld wie zur rechten Würdigung der Hoheit ihres Christenstandes verhelfen kann (1, 2—12). Er warnt davor, den versuchlichen Charakter der Prüfung auf Gott zurückzuführen, da nur die eigene böse Lust die Prüfung zur Versuchung macht, Gott aber, der Geber aller guten Gaben, durch seine höchste Gabe, die Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit, sie zu ihrer Ueberwindung befähigt hat (1, 13—18)[1]). Mit dem Gedanken, dass

[4]) Dabei muss es nach Obigem auch trotz der Ausführungen von M. Zimmer (Zeitschrift für wiss. Theol. 1893) bleiben. Vgl. Feine (der Jakobusbrief. Eisenach 1893), der, obwohl er den Brief für nachpaulinisch hält, dieselben bestreitet (Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1894). Vollends an eine Kenntniss des Hebräerbriefes ist sicher nicht zu denken, da die That der Rahab 2, 25 in anderem Interesse und ganz anderen Ausdrücken erwähnt wird als Hebr. 11, 31 und alles übrige noch von Holtzmann Zusammengestellte nicht beweisend ist (vgl. dagegen Reuss und v. Soden). Ueber die Auswahl der beiden Beispiele von Abraham und Rahab vgl. besonders Mangold.

[1]) Aus 1, 9 ff. erhellt, wie es eben die gedrückte Lage der Leser den Reichen gegenüber ist, die sie in Versuchung führt und die ihnen doch die triumphirende Freude über ihren Christenstand nicht rauben kann, sobald sie die Scheinherrlichkeit jener Reichen in ihrer wahren Niedrigkeit erkennen. Die Hoheit ihres Christenstandes besteht aber nicht nur in der Aussicht auf ein herrliches Ziel (1, 12), sondern schon in der Neugeburt, die sie zur *ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων* macht (1, 18). In ihr liegt der Grund, weshalb es nur noch der gottgegebenen Weisheit bedarf, um überall die Geduld in der Anfechtung zu bewähren (1, 5), da jene eben den Menschen befähigt, das erkannte Rechte zu thun, womit freilich immer neue Ver-

dies Wort freilich vor Allem gehört und angenommen sein will, leitet der Verfasser zur ersten Hauptermahnung über, wonach das Hören des Wortes nicht ohne das Thun bleiben darf, weil eine Frömmigkeit, die sich nicht im Leben bewährt, nichtig ist und das göttliche Wohlgefallen nicht erwirbt (1, 19—27). Wie aber das Hören erst durch das ihm entsprechende Thun bewährt wird, so der Glaube, mit dem man das Wort annimmt, durch ein ihm entsprechendes Verhalten. Darum macht eine den Glauben verleugnende Augendienerei (2, 1—7), wie jede einzelne Gesetzesübertretung, schuldverhaftet dem ganzen Gesetz und überantwortet einem unbarmherzigen Gericht, von dem nur die Uebung der Barmherzigkeit erretten kann (2, 8—13). Darum ist überhaupt der Glaube, der nicht durch die von ihm gewirkten Werke bewährt wird, ein todter Glaube, der nimmer erretten kann (2, 14—26)[2]. Die zweite Hauptermahnung beginnt mit einer Warnung vor der Verantwortlichkeit, die man sich auflädt, indem man sich zum Lehrer Anderer aufwirft (3, 1 f.), weil dabei die Versuchung zu den so schwer zu vermeidenden Zungensünden fast unausbleiblich ist (3, 3—8), deren schlimmste in ihrem grellen Kontrast zu dem Wesen des Christenstandes beleuchtet wird (3, 9—12). Es folgt dann die Warnung vor unlauterem, fleischlichem Eifern, das keine Beweisung der wahren Weisheit, sondern Verleugnung der Wahrheit ist und keine Frucht bringt (3, 13—18). Der Verfasser deckt den tiefsten Grund solchen Eiferns und Streitens auf in der geheimen Begierde nach irdischem Genuss und dem gehässigen Neide wider die besser situirten Volksgenossen, in der ungebrochenen Weltliebe, der Gott, welcher das ganze Herz verlangt, die Mittel zur Befriedigung ihrer Lüste nicht bieten kann (4, 1—5). Er verlangt demüthige Unterwerfung unter die göttliche Führung, die nur durch ernsten Kampf wider den Versucher und durch aufrichtige Busse zur endlichen Erhöhung führen kann, während das Afterreden und Richten gegen

suchungen durch die böse Lust (1, 14) nicht ausgeschlossen sind. Dass aber die Versuchung, die in der Leidensanfechtung liegt, auf die böse Lust zurückgeführt wird, zeigt nur aufs Neue, dass jene den Lesern aus ihrer gedrückten Lage erwuchs, die sie der Mittel zur Befriedigung irdischer Wünsche beraubte.

[2]) Indem gleich im Uebergange zu diesem ersten Haupttheil geltend gemacht wird, dass das Hören wichtiger sei als das Reden, geschweige das zorneifrige, das keineswegs der Ausübung göttlicher Gerechtigkeit dient (1, 19 f.), klingt schon hier, wie in der Antithese von 1, 26, der Grundgedanke der zweiten Hauptermahnung an, und insofern hat man nicht ohne Grund 1, 19 gewissermaassen als das Thema des ganzen Briefes bezeichnet. Das Beispiel einer Glaubensverleugnung durch thatsächliches Verhalten 2, 1—7 ist der konkreten Situation der Leser entnommen, die sie wieder wie 1, 9f. den reichen Ungläubigen gegenübergestellt zeigt. Dass es sich aber bei dem Thun des gehörten Wortes und der Bewährung des Glaubens vor Allem um die Erfüllung des Liebesgebots in der thatkräftigen Uebung der Barmherzigkeit handelt, zeigt 1, 27. 2, 13, weshalb auch gelegentlich der todte Glaube durch ein thatloses Mitleid illustrirt (2, 15 f.) und das Liebesgebot als das königliche bezeichnet wird (2, 8).

den Nächsten nur dem einigen Richter vorgreift (4, 6—12)[3]. Der **Schlussabschnitt** kommt auf die Erörterungen des Briefeingangs zurück, auf die reichen Ungläubigen, die den armen Gläubigen gegenüberstehen. Jenen hält er ihr prahlerisches Trotzen auf ihre selbstherrlichen Reise- und Handelspläne als eine Sünde wider besseres Wissen und Gewissen vor (4, 13—17) und droht ihnen mit all ihren Schätzen im unmittelbar bevorstehenden Gericht den Untergang als Strafe für ihre Unthaten (5, 1—6); diese ermahnt er, Gott das Gericht anheimstellend, geduldig zu warten auf die Wiederkunft des Herrn, wie der fromme Dulder Hiob (5, 7—12). In einer **Nachschrift** folgt dann noch die Anweisung zum rechten Verhalten in Krankheits- und Sündennoth (5, 13—18). Die Pflicht der Fürbitte für den Bruder führt endlich von selbst zum seelsorgerlichen Bemühen um den Verirrten (dem Widerspiel ihres angeblichen Bekehrungseifers) und der Hinweis auf den Segen solchen Thuns ist die schönste Rechtfertigung seines eigenen Briefes, sowie der Ausdruck seiner Wünsche für die Leser (5, 19 f.).

Gar kein Grund war, den Abschnitt 5, 12—20 für unecht zu erklären (vgl. Rauch in Winer u. Engelh. krit. Journal VI. 1827 u. dagegen Hagenbach ibid. VII), da eine solche nachschriftliche Anbringung von Einzelermahnungen, die vielleicht durch bestimmte Einzelvorfälle veranlasst waren, nur den brieflichen Charakter des Schriftstückes beweist. Trotz den seit Luther oft gehörten Klagen über die Plan- und Ordnungslosigkeit des Briefes (vgl. noch Palmer, Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, 1), in dem noch Weizsäcker und Holtzmann bloss lose zusammengefügte Sprüche finden, welche nicht in diesem Zusammenhang gedacht sind, tritt der einheitliche Zweck desselben, zu einem thatkräftigen Christenthum zu ermahnen, das nicht im Reden vom Glauben und im Eifern dafür, sondern in der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes und in der Geduld sich bewährt, klar genug hervor; und die Gedankenentwicklung des Briefes ist, wenn man die gnomologische Form und die freiere Bewegung des Briefstellers in Betracht zieht, eine völlig durchsichtige. Vgl. dazu noch Pfeiffer, Stud. u. Krit. 1850, 1. Gams, Ueber den Gedankengang des Jakobusbriefes. Hannover 1874.

5. Dass der Brief verhältnissmässig spät in der Kirche bekannt wurde, erklärt sich daraus, dass er an enge, ausschliesslich judenchristliche Kreise gerichtet war, deren Eigenthum er verblieb, und sich auf Verhältnisse bezog, die bald in der grossen Heidenkirche nicht mehr ver-

---

[3]) Die breite Ausführung über die Zungensünden (3, 3—12), wie die Charakteristik der selbstischen Weisheit, deren Widerspiel wieder an der Barmherzigkeit und ihren Früchten erkannt wird (3, 15—18), zeigt nur, wie der Verfasser in der dünkelhaften und liebeleeren Redseligkeit das Grundgebrechen der Gläubigen aus den Juden sieht. Der Zusammenhang von Kap. 4 aber ist nur zu verstehen aus einer lebensvollen Anschauung von der ganzen Situation der Leser heraus.

standen wurden[1]). Erst von Origenes und Eusebius hören wir, dass der Brief von dem Bruder des Herrn herrühre; aber jener zählt ihn noch nicht zu den Schriften von allgemein anerkannter Autorität, und dieser rechnet ihn wegen seines spärlichen Gebrauchs im kirchlichen Alterthum zu den Antilegomenen (§ 10, 7. 11, 4). Nur darauf gründen sich auch die späteren Anzweiflungen des Briefes, trotz deren derselbe im 4. Jahrh. die allgemeine kirchliche Anerkennung errang[2]). Wenn der Verfasser sich schlechtweg Jakobus nennt und nur als Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi charakterisirt (1, 1), so kann das eine verständliche Selbstbezeichnung für die Leser nur gewesen sein, wenn er der Bruder des Herrn war, der durch seine Autoritätsstellung an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem (§ 36, 1) ein so hervorragendes Ansehen besass, dass es einer Unterscheidung von Anderen gleichen Namens nicht bedurfte. Nur bei ihm, der für alle Judenchristen als höchste Autorität galt (Gal. 2, 12), begreift es sich, wie er an alle gläubigen Juden in der Diaspora sich mit Worten so ernster Rüge und Warnung wenden konnte. Vor Allem aber wird nur bei ihm, der selbst unter seinen ungläubigen Volksgenossen ein so hohes Ansehen besass, begreiflich, wie er hoffen durfte, dass auch diese einem von ihm kommenden Mahnworte sich nicht verschliessen würden (vgl. Nr. 1)[3]). Dem geschichtlichen Bilde dieses Jakobus, in dem wegen

[1]) Die Geschichte des Kanon lehrt, dass er zwar von dem Hirten des Hermas viel benutzt wird (§ 6, 4), aber am Ende des 2. Jahrh. noch nicht zum N. T. gehört und auch im muratorischen Kanon noch fehlt (§ 9, 5. 10, 3). Dass der Verf. sich nicht als Apostel bezeichnet, kann nicht ein Hinderniss seiner Verbreitung gewesen sein, wenigstens im Morgenlande nicht, noch weniger sein Lehrcharakter, welcher der mehr gesetzlichen Auffassung des Christenthums im nachapostolischen Zeitalter durchaus zusagen musste. Welchen Jakobus aber die syrische Kirche (§ 9, 7. not. 1) für seinen Verfasser hielt, erhellt noch aus Ephräm dem Syrer nicht.

[2]) Wenn Hieronymus (de vir. ill. 2) von Jacobus justus, dem Bruder des Herrn, sagt: unam tantum scripsit epistolam, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit autoritatem, so geht er offenbar auf Euseb. h. e. 2, 23 zurück und missversteht das νοθεύεται desselben, das nur auf die Zugehörigkeit zum Kanon geht, von Zweifeln an seiner Echtheit. Wenn aber Theodor v. Mopsveste ihn verworfen hat (Leont. Byz. c. Nestor. et Eutych. 3, 14), so ist auch er ohne Zweifel nur auf den von Eusebius konstatirten Sachverhalt zurückgekommen. Selbst wenn der Brief seine spätere allgemeine Anerkennung dem Umstande verdanken sollte, dass man sich immer mehr daran gewöhnte, in dem Jakobus, der ihn verfasst hat, den Apostel zu sehen, so ist doch diese Annahme keineswegs von dem Wunsche beeinflusst worden, einer von den alten Kirchenlehrern hochgehaltenen Schrift einen Platz im Kanon zu sichern, da der Grundsatz, nur Apostolisches in denselben aufzunehmen, nie zur prinzipiellen Durchführung gekommen ist. Auch präjudizirt die Annahme seiner Apostolizität der Frage über den Verfasser nicht, da in der Zeit der Kanonbildung die Frage, ob der Bruder des Herrn einer der Zwölfe war, oder nur neben ihnen die Würde eines Apostels hatte, nicht einmal klargestellt ist (vgl. § 36).

[3]) Dass der Verfasser sich nicht als Apostel bezeichnet, schliesst zwar nicht aus, dass er einer war (vgl. Phil. 1, 1. 1. Thess. 1, 1), wohl aber, dass ein pseudo-

seiner gesetzlichen Frömmigkeit der Messiasglaube nur das Ideal eines echten Israeliten zur Verwirklichung gebracht zu haben scheint, entspricht aber durchaus die gesammte Lehreigenthümlichkeit des Briefes.

Ueberall wird die Autorität des Gesetzes als eine selbstverständliche vorausgesetzt (2, 9—11. 4, 11 f.), obwohl noch Holtzmann (Zeitschr. für wiss. Theol. 1893, vgl. Klöpper ebend. 1885) u. A. dies, ohne die in diesen Stellen vorliegenden Thatsachen zu entkräften, bestreiten. Wenn nirgends der sogen. Ceremonialgebote ausdrücklich gedacht wird, so folgt bei einem, der die Solidarität des ganzen Gesetzes so nachdrücklich geltend macht (2, 10), daraus sicher nicht, dass er dieselben als nicht mehr verbindlich für die messiasgläubigen Juden ansieht. Ohnehin war ja der Kreis derselben, der von den Diasporajuden überhaupt noch erfüllt werden konnte, ein wesentlich beschränkter; und wenn Jakobus das Gesetz im Sinne der von ihm so hochgehaltenen Propheten (5, 10) zu erfüllen gesucht hatte, so trat ihm diese Seite von vorn herein hinter den sittlichen Kern des Gesetzes zurück (vgl. 1, 27). Vgl. noch Reuss. Wenn ihm aber das Wort der Wahrheit, durch welches die Gläubigen sich neugeboren wissen (1, 18), zunächst ein Wort ist, das gethan sein will, ein vollkommenes Gesetz (1, 22 f. 25), so ist klar, dass er an das Gesetz denkt, wie es der in Jesu erschienene Messias erfüllen gelehrt hat, der darum auch 4, 12 als Gesetzgeber und Richter betrachtet wird[4]). Nun wird aber in dem Wort der Wahrheit zugleich verkündigt, dass die Wiederkunft des zur Herrlichkeit erhöhten Messias (2, 1) zum Gericht unmittelbar bevorsteht (5, 3. 7—9); daher muss dies Wort, wenn es recht angenommen und angeeignet wird, das Thun des in ihm offenbarten göttlichen Willens, der Glaube daran die gottgewollten Werke wirken und so die Errettung herbeiführen (1, 21 ff. 2, 14 ff.). Es wird also das Heil, welches der Messias gebracht hat, noch wesentlich darin gesucht, dass er uns befähigt hat, den göttlichen Willen recht zu erkennen und zu erfüllen, weil nun das Gesetz ins Herz geschrieben ist (vgl. den λόγος ἔμφυτος 1, 21 u. dazu Jerem. 31, 33). Im Uebrigen erscheint das Vertrauen auf die göttliche Güte, welche das gläubige Gebet erhört (1, 5—7), dem bussfertig und demüthig Gott Nahenden mit ihrem Segen naht und ihn erhöht (4, 8—10), in leiblicher Noth hilft und Sünde vergiebt (5, 13—18), dem frommen Dulder mit dem Kranz des Lebens lohnt (1, 12. 5, 10 f.), den ihn Liebenden das Reich verheisst und dem Barmherzigen im Gericht Barmherzigkeit widerfahren lässt (2, 5. 13), noch als etwas für den

nymer Schriftsteller diese Form wählte, um seinen Ermahnungen apostolische Autorität zu geben. Aber auch, wenn der Pseudonymus an den Bruder des Herrn dachte (vgl. Reuss, Jülicher), musste er, um dessen Autorität sich zu vindiziren, sich als solchen bezeichnen, was der Verfasser nur dann nicht nöthig hatte, wenn seine Leser wussten, dass er es wirklich war. Ganz misslich ist dagegen die Berufung auf die Aehnlichkeit des brieflichen Grusses mit Act. 15, 23, da weder die Authentizität dieses Aktenstückes gesichert, noch derselbe ihm eigenthümlich ist (vgl. Act. 23, 26).

[4]) Darum bezeichnet er das nach der Schrift citirte Gebot der Nächstenliebe nach seinem Vorgange als das königliche Gesetz (2, 8, vgl. Matth. 22, 39) und betont so besonders die Barmherzigkeitsübung (1, 27. 2, 13. 15 f. 3, 17); nach seinem Vorgange bezeichnet er das Richten und Schwören als positiv verboten (4, 11. 5, 9. 12) und scheint den Zorn dem Todtschlage gleichzuschätzen (4, 2, vgl. Matth. 5, 22).

Israeliten Selbstverständliches, das einer besonderen Vermittlung durch den Messias nicht erst bedarf. Eine solche Lehranschauung ist freilich nur denkbar bei einem, der von vorn herein in der Erfüllung des göttlichen Willens, aber nicht im pharisäischen, sondern im echt ATlichen Sinne, das Heil gesucht und im Glauben an die Messianität Jesu die Kraft dazu gefunden hatte.

Da dieser Jakobus bei den Lebzeiten Jesu sich von seinem Jüngerkreise zurückgehalten hatte und erst durch seine Auferstehung zum Glauben gekommen war (§ 36, 1), so begreift sich, dass überall nur auf ATliche Vorbilder verwiesen wird (2, 21. 25. 5, 10 f. 17), und nicht auf das Vorbild Christi, dass aber vielfach die in der apostolischen Ueberlieferung umgehenden Aussprüche Jesu anklingen[5]). Dagegen entspricht es ebenso der Zeitlage des Briefes, wie der in seiner Eigenheit abgeschlossenen Natur dieses Jakobus, dass er von der tieferen und reicheren Erfassung des in Christo gegebenen Heiles, wie sie schon im urapostolischen Kreise und vollends durch Paulus sich entwickelt hat, völlig unberührt geblieben ist, vielmehr in der ATlichen Schrift, insbesondere in ihrer Spruchweisheit seine Lebensnahrung sucht[6]).

---

[5]) Ohne Frage gehören der ältesten Ueberlieferung an die Sprüche Matth. 7, 1 (4, 12. 5, 9), 7, 7 f. (1, 5. 4, 3), 5, 34 (5, 12), 23, 12 (4, 10) und dies wird auch von den 1, 6. 25 anklingenden gelten, wenn sie uns auch erst in späteren Aufzeichnungen erhalten sind (Mark. 11, 23. Joh. 13, 17). Dass sie einem unserer schriftlichen Evangelien entnommen sind, insbesondere schon dem Lukas (Weizsäcker, Holtzmann, v. Soden), dafür spricht nichts; vielmehr finden sich nicht selten auffallende sachliche Berührungen, die doch keine Spur des Wortlautes unserer Evangelien zeigen, so 1, 22 (Matth. 7, 26), 2, 8 (Matth. 22, 39), 2, 13 (Matth. 5, 7. 18, 33 f.), 4, 4 (Matth. 6, 24), 4, 17 (Luk. 12, 47), und in der zweiten Hälfte von 5, 12 zeigt sich sogar eine sachlich verschiedene Form von Matth. 5, 37, die, soviel Verbreitung sie auch in der Kirche erlangt hat, doch eine traditionelle Umbildung ist. Um so weniger darf man auf die Berührung in einzelnen Ausdrücken und Bildern Gewicht legen, die weder auf eine Anknüpfung an die Evangelien, noch an Aussprüche Christi schliessen lassen, wie *τέλειος, δέχεσθαι τὸν λόγον, εἰρήνην ποιεῖν, σητόβρωτος, μοιχαλίδες* oder die Bilder in 3, 12.

[6]) Eigentliche Citate hat unser Brief ausser den Gesetzesworten 2, 8. 11 und dem von Petrus entlehnten aus Prov. 3, 34, sowie den ebendaher stammenden Anspielungen auf Jes. 40, 6. Prov. 10, 12 (vgl. Nr. 3. not. 3) nicht. Dagegen ist die ganze Ausdrucksweise des Verf. an der Sprache der Propheten (4, 8, vgl. Sacharj. 1, 3) und Psalmen (3, 8, vgl. Psalm 139, 4. 5, 3, vgl. Psalm 21, 10), insbesondere an der Spruchweisheit des A. T.'s herangebildet. Es tritt das weniger in einzelnen Anklängen hervor, als in der gnomologischen Form und Bildersprache überhaupt, sowie in der Betonung der Weisheit (1, 5. 3, 13—17), in welcher ganz wie dort die habituell gewordene Erkenntniss des göttlichen Willens eines äusseren Gesetzes kaum mehr zu bedürfen scheint. Mit Unrecht behauptet man meist, dass sich der Verf. besonders an Jesus Sirach anschliesse; denn ausser 1, 19, wo doch auch trotz scheinbarer Aehnlichkeit im Gedanken und Ausdruck die Tendenz eine völlig andere ist als Sir. 5, 11, theilt 1, 5 mit Sir. 20, 14 nur einen Ausdruck ohne Gedankenähnlichkeit, 1, 13 mit Sir. 15, 12 einen ähnlichen Gedanken ohne Gleichheit des Ausdrucks. Dass aber irgendwo ein Anklang an das Buch der Weisheit sich fände, muss bestimmt bestritten werden; und für eine Bekanntschaft mit Philo (vgl. noch Pfleiderer und dagegen Reuss) beweisen

6. Nachdem bereits Erasmus und Cajetan Zweifel an dem überlieferten apostolischen Ursprung des Jakobusbriefes ausgesprochen, hat Luther denselben sehr nachdrücklich bestritten[1]). Calvin bekämpfte sein Urtheil und hielt den Brief eines Apostels nicht für unwürdig. Dagegen folgten Luthern die Magdeburger Centurien, Hunnius, Althammer, Wettstein, überhaupt die lutherische Kirche, so lange sie noch ein Abgehen von der kirchlichen Tradition vertrug. Erst neuerdings ist seine Polemik wieder in alter Schärfe vom hyperlutherischen Standpunkte aus erneuert worden (vgl. Strobel, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1857, 2. 1860, 1. 1869, 4. 1871, 2, dem gelegentlich Kahnis und Delitzsch sekundirten). Richtiger ist in der neueren Zeit die kritische Frage dahin präzisirt worden, ob der Brief von Jakobus, dem Bruder des Herrn, herrühre, womit schon de Wette die geschmückte griechische Sprache desselben unvereinbar fand[2]). Allein wenn noch Schmidt und Bertholdt in unserem Briefe die griechische Uebersetzung eines aramäischen Originals sahen, so ist heutzutage wohl anerkannt, dass auch ein Palästinenser sich die Fähigkeit, griechisch zu schreiben, anzueignen vermochte und an Diasporajuden griechisch schreiben musste; die Bedenken wegen der Schreibart aber erledigen sich einfach aus dem Anschluss des Verfassers an das A. T., das man bei der ausserhalb der Schultheologie mangelnden Kenntniss des Althebräischen auch in Palästina nur in den LXX lesen konnte. Die Zweifel, die Kern (Tüb. Zeitschr. 1835, 2) wegen der angeblichen Verwandtschaft des Briefes mit den Klementinen, wegen der Benutzung ATlicher Apokryphen, Philo's und

---

die unkritisch gesammelten Parallelen Lösner's garnichts, da die gemeinsamen Ausdrücke lediglich hellenistisches Sprachgut sind.

[1]) Er nahm Anstoss an seinem Widerspruch gegen die Lehre des Paulus und seinem Schweigen von dem Leiden und der Auferstehung Christi, sowie vom Geiste Christi. Er nennt ihn eine recht stroherne Epistel, die keine evangelische Art habe und alles so unordig eins ins andere werfe. Der Verf. sei irgend ein gut fromm Mann gewesen, der etliche Sprüche von der Apostel Jünger gefasst und also aufs Papier geworfen (Vorr. z. N. T. v. 1522). Wie wenig ihm aber die Frage, um die es sich bei dem Ursprunge unseres Briefes handelt, klar war, zeigt, dass er bei dem Apostel, dem er den Brief abstreitet, an den Zebedäiden Jakobus denkt. Vgl. noch Kawerau, die Schicksale des Jakobusbriefs im 16. Jahrh. (Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. christl. Leben 1889).

[2]) Seine übrigen nicht unberechtigen Bedenken betreffen nur die herrschende falsche Auffassung des Briefes. Er bezweifelt mit Recht, ob die Christenheit ausserhalb Palästinas zur Zeit des Jakobus schon so tief in Verweltlichung versunken gewesen sei (vgl. Nr. 2), und ob der geschichtliche Jakobus so scharf gegen Paulus polemisirt hätte, ohne ihn zu verstehen (vgl. Nr. 3), während doch sein eigener Standpunkt gegenüber dem Gesetz von einem engherzigen antipaulinischen Judenchristenthum keine Spur zeige. Schon Schleiermacher fand die Diktion schwülstig, den Gedankengang bald geziert, bald künstlich und unbeholfen und schrieb das „Machwerk" einem Schüler des palästinensischen Jakobus zu, der in dessen Namen Erinnerungen aus seinen Vorträgen in einer ihm selbst nicht geläufigen Sprache niedergeschrieben habe.

des Hebräerbriefes geltend machte, hat er selbst in seinem Kommentar (1838) zurückgenommen[3]).

7. Die Tübinger Schule konnte scheinbar in der angeblichen Polemik des Briefes gegen Paulus nur eine Bestätigung ihrer Voraussetzung von dem schroffen Gegensatz des Jakobus gegen den Heidenapostel sehen; da aber seine sonstige Stellung zum Gesetz sichtlich nicht ihrer Vorstellung von dem gesetzlichen Standpunkte des Urchristenthums entsprach, so musste es ein pseudonymer Verfasser späterer Zeit sein, der jenen Jakobus zum Träger seines vergeistigten Judenchristenthums machte, um eine für das praktische Christenthum nachtheilige Auffassung der paulinischen Rechtfertigungslehre abzulehnen. Dieser noch sehr formlosen Auffassung des Briefes durch Baur suchte Schwegler erst festere geschichtliche Umrisse zu geben. Er sah in ihm ein Seitenstück zu den klementinischen Homilien, eine Apologie der beiden gemeinsamen ebjonitischen Denkweise, welche die entgegengesetzten Richtungen auf dem Boden und innerhalb des Prinzips des Judenchristenthums vermitteln will. Der Gegensatz der Reichen und Armen, welcher den Brief durchdringt, wird von ihm auf das verweltlichte paulinische Heidenchristenthum im Gegensatz gegen den urchristlichen Ebjonitismus gedeutet. Schon zeigen sich polemische Beziehungen auf die Gnosis und die Verfolgungen der trajanischen Zeit[1]). Hilgenfeld hat auch hier die Auffassung der Schule zu moderiren gesucht, indem er mit dem Brief in die Zeit Domitian's heraufging, die bekämpfte Weisheit für die des Paulinismus hielt, welcher mit seinen Lehrstreitigkeiten die innere Zerrissenheit der Christenheit verschuldet hatte, von den

[3]) Dagegen hat W. Grimm (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, 4) im Wesentlichen die Bedenken de Wette's erneuert, und Schenkel in dem Briefe das Werk eines unbekannten Jakobus aus dem Ende der 70er Jahre gesehen, der an die römische Gemeinde schrieb. Reuss bleibt bei einem Werk aus der nachpaulinischen Zeit stehen, in welchem der häuslich und philosophisch beschränkte Verf. nach dem Urbilde des Jakobus gegen die Aristokratie der Systeme und der Wissenschaft, wie des Geldes und der schönen Kleider eifert. Auch Weizsäcker findet in ihm einen Nachtrieb des Judenchristenthums, das in der geistigen Nachfolge des Jakobus seine eigenen Gedanken läutert unter den mächtigen Eindrücken einer Lehre, welche es nicht zu der seinigen machen kann, und dem darum nur der Standpunkt der Resignation übrigbleibt.

[1]) Dahin gehört der Brief auch nach Hausrath, der in ihm geradezu die Antwort des Judenchristenthums auf den Hebräerbrief sieht, und nach W. Brückner (Jahrb. f. wiss. Theol. 1874, 4), der die ganze Adresse für eine literarische Fiktion erklärt und dem Schreiben den Zweck unterlegt, ein römisches Konventikel essenisch gesinnter Judenchristen in seiner Abgeschlossenheit vor der heidnischen Welt und dem paulinisch influenzirten Weltchristenthum zu bewahren. In das zweite Jahrhundert versetzt den Brief auch Pfleiderer, der in ihm das Seitenstück des wahrscheinlich von ihm benutzten Hirten des Hermas findet. Nur findet er in ihm nicht mehr Judenthum im Gegensatz zum Heidenchristenthum, sondern den praktischen Katholizismus, wie er sich aus dem hellenischen Heidenchristenthum besonders in der römischen Kirche gebildet hat. Aehnlich Jülicher, der den Brief zwischen 125—50 entstanden denkt.

verweltlichten Christen die reichen heidnischen Feinde des Christenthums unterschied und das Christenthum des Verfassers für ein essenisches und orphisches erklärte. Bei dieser Zeitbestimmung bleiben auch Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Th. 1882, 3) und v. Soden (Jahrb. f. protest. Th. 1884, 1 und Handkommentar III, 2. Aufl. 1892) stehen, die den Verfasser, einen Geistesverwandten des Clemens und Hermas, nach Rom versetzen, indem letzterer die völlig unnachweisbaren Verfolgungen der domitianischen Zeit in den Mittelpunkt der vorausgesetzten Situation stellt.

Alle diese Auffassungen gehen von der willkürlichen Voraussetzung der Tübinger Schule aus, dass das Urchristenthum die Stellung Jesu selbst zum Gesetz nicht aufrecht zu erhalten vermocht habe, sie müssen die Adresse des Briefes wortwidrig missdeuten (vgl. Nr. 1. not. 1), und erzeugen erst den Widerspruch, in welchem die allgemeine Fassung derselben zu den im Briefe selbst vorausgesetzen konkreten Zuständen, von denen sie freilich nur ein Zerrbild entwerfen können, stehen soll. Insbesondere werden die Reichen des Briefes in der willkürlichsten Weise weggedeutet oder in christliche und nichtchristliche getheilt, Holtzmann hält sie für vornehme Aspiranten des Christenthums. Dagegen hat v. Soden mit grosser Unbefangenheit eine Bestreitung der paulinischen Rechtfertigungslehre, welche noch Holtzmann und Jülicher für unbestreitbar erklären, als völlig unannehmbar erwiesen und seine Voraussetzung einer Kenntniss paulinischer Briefe mit dem Mangel eines entwickelteren Lehrtypus, insbesondere in Betreff des Todes Christi, nur äusserst künstlich in Uebereinstimmung gebracht. Die Fiktionen eines Essenismus oder gar orphischer Neigungen des Briefes, wie einer Polemik gegen den Gnostizismus, einer Abhängigkeit von der Apokalypse (wofür man sich auf 1, 12 vgl. Ap. 2, 10; 1, 18 vgl. Ap. 14, 4; 2, 5 vgl. Ap. 2, 9 beruft), dem Hebräerbrief und dem 1. Evang. worauf noch Holtzmann hauptsächlich seine Zeitbestimmung gründet, hat er schlagend zurückgewiesen. Damit kehrt die Kritik selbst zu der einzig richtigen Auffassung des Briefes zurück, welche sein hohes Alter und seine Abfassung durch den Bruder des Herrn direkt fordert. Ausserhalb der Diskussion steht Spitta (Zur Gesch. u. Lit. des Urchristenthums. Bd. 2 Gött. 1895), der den Brief für eine jüdische Schrift erklärt, die 1, 1 und 2, 1 christlich interpolirt sei.

§ 38. Der Judasbrief.

1. Der Verfasser charakterisirt seine Leser in der Zuschrift ganz allgemein als treugebliebene Christen (v. 1 f.) und motivirt, dass eine Ermahnung, gegen jede Gefährdung des ihnen mit allen Heiligen gemeinsamen Glaubens anzukämpfen, den Inhalt seines Schreibens bilde, mit dem Auftreten gewisser Leute, die er wegen ihres Missbrauchs der christlichen Grundwahrheit bereits in der Schrift A. T.'s als Gottlose verurtheilt findet (v. 3 f.). Er erinnert an drei den Lesern wohlbekannte Beispiele göttlicher Strafgerichte (v. 5—7) und ruft dann über jene Leute, die sich, wie die von diesen Gerichten Getroffenen, mit Fleischessünden beflecken und zu

Grunde richten, indem sie sich von Allem, was Herrschaft heisst, emanzipiren, und Mächte, von deren Bedeutung sie nichts verstehen, lästern, ein Wehe aus, das wieder an drei hervorragende Beispiele ATlicher Sünder erinnert (v. 8—11)[1]. An der Art, wie sie die Liebesmahle ohne Scheu durch Schwelgerei entweihen, zeigt er in sich steigernden Bildern, dass sie nicht sind, was sie sein wollen, sondern in ihrem geistigen Leben völlig erstorben, dass ihr von wüster Leidenschaft umgetriebenes Wesen ihre eigene Schande dokumentirt und nur das Verderben zum Ziele haben kann, das er ihnen mit der Gerichtsdrohung des Henoch über die Gottlosen seiner Zeit weissagt, indem er zuletzt noch den doppelten Widerspruch in ihrem Wesen hervorhebt, wonach sie wider Gott murren, obwohl sie durch ihr zügelloses Leben sich ihr Schicksal selbst bereiten und prahlerische Reden führen, wie sehr sie auch zu kriechen wissen vor solchen, von denen sie sich Vortheil versprechen (v. 12—16). Er erinnert an Worte der Apostel, welche das Auftreten solcher frivolen Spötter, die nach ihren gottlosen Lüsten wandeln, vorhergesagt haben, und bezeichnet dergleichen nicht ohne Ironie als solche, die Unterschiede (zwischen Psychikern und Pneumatikern) machen, obwohl sie in Wahrheit gerade Psychiker sind, denen es an Geist fehlt (v. 17 ff.). Dieser Erscheinung gegenüber sollen die Leser die Förderung im Glauben suchen, indem sie durch Gebet, wie heiliger Geist es lehrt, sich in der Liebe Gottes bewahren, und von der Barmherzigkeit Christi im Gericht die Erlangung des ewigen Lebens erwarten. Auch sie ihrerseits sollen dann Erbarmen haben mit jenen Verirrten, doch so freilich, dass sie nur den noch Schwankenden gegenüber versuchen, sie wie einen Brand aus dem Feuer zu reissen, während bei den Anderen die Furcht vor Ansteckung sie hindern muss, ihnen noch irgendwie ihr Erbarmen thätig zu beweisen (v. 20—23)[2]. Der Brief schliesst mit einer feierlichen Doxologie (v. 24 f.).

2. Das geschichtliche Verständniss des Briefes hängt wesentlich von der richtigen Auffassung der in ihr bekämpften Erscheinung ab. Die traditionelle Auffassung sah darin Irrlehrer, und zwar wegen v. 4. 17 f. die

---

[1]) Wie mit dem *κυριότητα* v. 8 natürlich die *κυριότης* Christi gemeint ist (v. 4), obwohl der Ausdruck absichtlich so allgemein gefasst ist, weil es darauf ankommt, hervorzuheben, dass sie, was unbedingte Unterordnung verlangt, thatsächlich nichtachten, so zeigt v. 9, dass mit den *δόξαι*, welche sie lästern, statt sich vor ihnen zu fürchten, die satanischen Mächte gemeint sind, denen man mit der Selbsthingabe an heidnische Sündengreuel verfällt. Zeugt dies nur von mangelndem Verständniss solcher übersinnlichen Dinge, so führt auch ihr instinktmässiges Sichverstehen auf die sinnlichen Dinge, die sie als Genussmittel zu gebrauchen wissen, nur dazu, dass sie sich in ihnen zu Grunde richten (v. 10).

[2]) Hiebei ist als richtig vorausgesetzt die Lesart des Cod. Vat.: *οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους, σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες* etc. Vgl. zu d. St. Texte u. Unters. VIII, 3. S. 229.

im zweiten Petrusbrief (2, 1ff. 3, 3) bekämpften und geweissagten[1]). Schon Ritschl (Stud. u. Krit. 1861, 1) hat aber nachgewiesen, dass keinerlei Grund vorliegt, an Irrlehrer zu denken. Nirgends sind Lehren erwähnt oder bekämpft, die sie verbreiten, und die Deutung des ἀποδιορίζοντες v. 19 auf Spaltungen, die sie in der Gemeinde anrichten, ist eine wort- und kontextwidrige[2]). Ebenso wenig freilich darf man mit de Wette, Reuss, Bleek, Schwegler nur an lasterhafte Menschen denken oder nur an solche, die durch das Vorbild ihres unsittlichen Lebens verführerisch in der Gemeinde wirkten. Es sind nicht einzelne sittliche Verirrungen oder Mängel des christlich-sittlichen Lebens, welche der Brief bekämpft, sondern das gottlose und sittenlose Treiben dieser Menschen erscheint durchweg als ein grundsätzliches. Deutlich erhellt aus v. 4, dass sie die (paulinische) Gnadenlehre zu einem Freibrief für zügelloses Leben missdeuteten (vgl. Röm. 6, 15), indem sie den im Gnadenstande Befindlichen von jeder äusseren Norm entbunden wähnten und so mit dem ATlichen Gesetz auch von jeder neuen durch Christum gegebenen Lebensnorm frei zu sein glaubten (v. 8: *κυριότητα ἀθετοῦσιν*). Auf Missbrauch paulinischer Anschauungen deutet auch, dass sie sich, worauf offenbar die ironische Umbiegung der von ihnen gemachten Unterscheidung in v. 19 deutet, für die wahren Pneumatiker hielten, welche der Geist lehre, den Teufel verachten (v. 8) und das zum Genusse Geschaffene auch zum Genusse gebrauchen (v. 10). Daher ihre aufgeblasenen Reden (v. 16), mit denen sie sich über die auf dem gemeinen Glaubensstandpunkte stehen bleibenden Psychiker erhoben, weil ihre Heilszuversicht durch keinen fleischlichen Genuss be-

---

[1]) So nach Luther, Michaelis, Hänlein noch Thiersch, Th. Schott (Komm. 1863), Hofmann, Spitta (Der 2. Brief des Petr. und d. Brief d. Jud. Halle 1885). Allein v. 4 kann *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι* unmöglich auf eine kürzlich verfasste apostolische Schrift, sondern nur auf die Schrift A. T.'s gehen, und v. 17 f. ist, abgesehen davon, dass 2. Petr. 3, 3 auf eine völlig andere Erscheinung geht, und dass gerade der eigenthümlichste Zug in der Weissagung 2, 1 hier gar kein Analogon hat, nicht von der schriftlichen Weissagung eines Apostels, sondern von wiederholten mündlichen Weissagungen der Apostel die Rede. Ohnehin widerstrebt die kraftvolle Originalität unseres Briefes durchaus der Annahme, dass seine Schilderung dieser Leute, wie seine Bilder und Beispiele dem zweiten Petrusbrief entlehnt sind, was doch bei der umfassenden Uebereinstimmung beider, trotzdem es noch Keil (Komm. 1883) leugnet, nothwendig der Fall sein müsste, wenn sich Judas irgendwo und -wie auf diesen Brief bezöge. Auch die von Holtzmann angenommene Beziehung auf die Weissagung der Pastoralbriefe (1. Tim. 4, 1. 2. Tim. 3, 1 f. 4, 3) erweist sich als ganz unhaltbar.

[2]) Wie völlig undefinirbar diese sogenannten Irrlehrer sind, erhellt am besten daraus, dass Schneckenburger (Beitr. 1832) in ihnen einen Gegensatz zu dem im Kolosserbrief bekämpften religiösen System sah, indem er v. 8 auf die Leugnung von Engeln missdeutete, L. Schulze dagegen eine fortgeschrittene Form der dort bekämpften Irrlehrer (vgl. Sieffert in Herzog's R.-Enc. VII. 1880); dass man darüber streitet, ob dieselben judenchristliche (Credner nach Hegesipp bei Eus. h. e. 4, 22 und noch Grau) oder, wie neuerdings meist angenommen wird, heidenchristliche seien.

einträchtigt werde, weshalb der Verfasser den einmal überlieferten Glauben, der keiner Verbesserung bedürfe, mit solchem Nachdruck als den hochheiligen bezeichnet (v. 3. 20). Es ist also nicht gerade die missverstandene Lehre von der christlichen Freiheit, an die sie anknüpfen, wie Bleek will; aber thatsächlich sehen wir in ihnen prinzipielle Libertinisten, die freilich, unfähig oder ungeneigt, sich tiefer auf Fragen der Lehre einzulassen (vgl. not. 2), sich damit begnügen, ihr sittenloses Treiben durch Berufung auf ihren unerschütterlichen Gnadenstand und ihr erleuchtetes Geisteschristenthum gerechtfertigt zu haben[3]).

3. Ein Brief, welcher durchweg auf eine ganz konkrete Erscheinung sich bezieht, die sichtlich kürzlich erst in dem Gesichtskreise der Leser aufgetaucht war (v. 4), welcher von Leuten redet, die ihre Agapen entweihen (v. 12), und spezielle Vorschriften für deren Behandlung giebt (v. 22 f.), kann unmöglich mit Ewald, Sieffert, Holtzmann, Jülicher im strengen Sinne ein katholischer Brief genannt werden[1]). Da dergleichen Briefe persönlich überbracht zu werden pflegten, bedurfte es in der Zuschrift einer Ortsbezeichnung nicht; und da der Brief eben nicht an die Gemeinden, in denen er gelesen werden sollte, als solche gerichtet ist, da zu diesen ja auch die Libertinisten gehörten, sondern ausdrücklich nur an die Treugebliebenen in ihnen (v. 1), so war die Bezeichnung einer bestimmten Gemeinde oder eines Gemeindekreises ausgeschlossen. Die traditionelle Annahme, dass der Brief an die Weissagung des zweiten Petrusbriefes anknüpfe, liess an die kleinasiatischen Gemeinden denken; aber, so grundlos diese Annahme ist, so führt doch die geschichtliche Analogie

[3]) Es erhellt eben nicht, dass sie für ihre Grundsätze Propaganda machten, wie die meisten Neueren meinen, freilich können sie dieselben auch nicht für sich behalten haben, wie Ritschl wollte, da der Verf. sie ja kennt; sie beschönigen mit denselben nur ihren unsittlichen Wandel, ohne das Bedürfniss zu fühlen, sie lehrhaft zu formuliren oder im Gegensatz zu der herrschenden Lehre zu verbreiten. Ohne Frage bieten die Nikolaiten der Apokalypse (§ 35, 1), auf welche auch die Meisten hinweisen (vgl. Ewald, Huther u. A.), eine wesentlich verwandte Erscheinung dar, nur fehlt der Zug, dass man durch eine tiefere Gnosis jenen Libertinismus begründete (2, 24), hier gänzlich, da Alles, worin man hier Hindeutungen auf gnostische Spekulationen hat finden wollen (z. B. das *ἐνυπνιαζόμενοι* v. 8), erst künstlich in diesem Sinne gedeutet werden muss. Von irgend welchen, übrigens völlig unnachweisbaren Vorläufern der gnostischen Systeme des 2. Jahrhunderts, wie sie hier Thiersch, Wiesinger, Keil u. A. fanden, kann daher keine Rede sein, so wenig wie von sadduk äisch gesinnten Christen, an welche Bertholdt dachte.

[1]) Die Ansicht von Sieffert, dass der Verf. ursprünglich auch einen der allgemeinen Adresse entsprechenden Brief ganz allgemeinen Inhalts (*περὶ τῆς σωτηρίας*) schreiben wollte und erst, als besondere lokale Erscheinungen in der Kirche hervortraten, zur Spezialisirung dieses Inhalts genöthigt wurde, beruht auf der zwar sehr häufig angenommenen (vgl. noch Spitta), aber doch gänzlich unmöglichen Unterscheidung eines beabsichtigten und eines geschriebenen Briefes in v. 3, und beseitigt die Thatsache nicht, dass die Bezugnahme auf lokale Erscheinungen doch auch einen lokalen Leserkreis voraussetzt.

der Nikolaiten ebenfalls in den vorderasiatischen Gemeindekreis, und es liegt immer am nächsten, dass jene Verirrungen in einem Kreise entstanden, wo Paulus in seiner späteren Zeit, in welche die schärfere Ausbildung seiner jede gesetzliche Normirung prinzipiell ausschliessenden Gnadenlehre fällt, andauernd gewirkt hatte[2]). Auch für die Zeitbestimmung des Briefes bietet die Erscheinung jenes prinzipiellen Libertinismus im Grunde den einzig festen Anhalt[3]). Da derselbe aber am Ende der sechziger Jahre, wie die Apokalypse zeigt, sich bereits eine theoretische Grundlage gegeben hatte und eine Schule mit Aposteln und Propheten bildete, der gegenüber die Gemeinde als solche Stellung nehmen musste (§ 35, 1), wird man sein erstes Auftreten bald nach der Mitte der sechziger Jahre setzen können, wo die längere Entfernung des Apostels aus seinem Wirkungskreise eine Missdeutung seiner Lehre möglich machte, für welche die Vorbedingungen dann allerdings in dem Sinken des christlich-sittlichen Lebens lagen, das Paulus 2. Tim. 3, 1—5 schon kommen sieht.

Mit Berufung auf die doch recht fragwürdige Voraussetzung, dass Judas nicht vor dem Tode seines berühmten Bruders das Wort ergriffen hätte, sieht man gewöhnlich das Jahr 62, Credner und Sieffert das Jahr 69 als den term. a quo für die Abfassung des Briefes an. Wenn aber letzterer ihn zwischen 70 und 80 setzt, weil die Gestalt der hier bekämpften Irrlehre eine entwickeltere sei, als die der Nikolaiten, so ist doch augenscheinlich das gerade Umgekehrte der Fall. Noch haltloser sind die Gründe, mit welchen Ewald, Th. Schott und Hofmann in diese Zeit hinabgehen wollten; und wenn um die Zeit Domitian's nur noch Enkel des Judas am Leben waren (Eus. h. e. 3, 20), so ist es doch wenig wahrscheinlich, dass er selbst bis gegen das Ende der siebziger Jahre gelebt hat. Dass sich aber aus der Benutzung des Henochbuches, auf die noch Credner und de Wette Gewicht legten, oder gar aus der Entstehungszeit der Assumptio Mosis keine Zeitbestimmung für unseren Brief ableiten lässt,

[2]) Freilich konnten analoge Erscheinungen auch anderswo auftauchen, wie denn de Wette an syrische Gemeinden dachte; sehr wenig empfiehlt sich nur, an Gemeinden Palästinas (vgl. Credner, Wiesinger Komm. 1862 mit Berufung auf Euseb. h. e. 4, 22) zu denken, da doch jene Verirrungen eines missdeuteten Paulinismus nur in heidenchristlichen Kreisen vorkommen konnten, und die Bekanntschaft mit mündlichen apostolischen Weissagungen (v. 17) auch ausserhalb Palästinas sehr wohl denkbar ist. Aus jenem Grunde ist aber überhaupt der Gedanke an judenchristliche Gemeinden ausgeschlossen, was noch Spitta übersieht.

[3]) Dass die Apostel, an deren Wort v. 17 erinnert wird, bereits alle gestorben waren, erhellt durchaus nicht, höchstens, dass die Gemeinden gegenwärtig ihrer Leitung entbehrten. Gewiss geht v. 5 nicht auf die Zerstörung Jerusalems (wie Hofmann will); aber es lässt sich auch bei der offenbar ganz speziell motivirten Auswahl der beiden anderen Beispiele kaum mit Bertholdt, Guericke u. A. behaupten, dass Judas unter den Strafgerichten, auf die er hinweist, dieselbe hätte erwähnen müssen, wenn sie bereits hinter ihm lag, geschweige denn, dass man mit Bleek auf Grund seiner Missdeutung von v. 8 in unserem Briefe die politische Aufregung der palästinensischen Juden vor der letzten Katastrophe sehen könnte.

ist heutzutage wohl allseitig zugestanden. Renan (in s. Paulus) lässt den Brief schon 54 von dem wegen des Auftritts in Antiochien erbitterten Bruder des Jakobus gegen Paulus geschrieben sein.

4. Der Brief ist im Abendlande früh bekannt und wird von Tertullian, der ihn dem Apostel Judas zuschreibt, und wohl aus gleichem Grunde im muratorischen Kanon dem N. T. zugezählt (§ 9, 5. 10, 3). Auch in der alexandrinischen Kirche wird er schon von Klemens gebraucht und kommentirt, von Origenes sehr hochgeschätzt, obwohl man hier noch weiss, dass der Bruder des Jakobus, der ihn geschrieben, nicht zu den Aposteln im engeren Sinne gehört (§ 9, 5. 10, 7). Eusebius rechnet ihn aus demselben Grunde wie den Jakobusbrief zu den Antilegomenen (§ 11, 4), und wenn Hieronymus (de vir. ill. 4) sicher übertreibend sagt, dass der Brief des frater Jacobi wegen des Henochcitats a plerisque rejicitur, so ersehen wir daraus wohl, dass zu seiner Zeit, wo man zwischen dem Apokryphischen und Kanonischen strenger schied, bereits an der Benutzung eines jüdischen Apokryphon in ihm Anstoss genommen wurde; aber die kirchliche Anerkennung desselben ist dadurch nicht mehr beeinträchtigt worden. Der Verfasser bezeichnet sich v. 1 als Bruder des Jakobus, wobei, wenn diese Selbstbestimmung verständlich sein soll, nur an den Bruder des Herrn, der an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand, gedacht werden kann. Wie dieser selbst, so war auch er kein Apostel (§ 36), aber er nimmt auch keinerlei apostolische Autorität in Anspruch, unterscheidet sich vielmehr v. 17 aufs Deutlichste von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi. Dass der Verfasser ein Judenchrist war, zeigt der ganze Brief, der in der ATlichen Bildersprache (v. 12f. 23), wie in der Geschichte des A. T.'s (v. 5—7. 11) lebt und webt, aber auch in der jüdischen Ueberlieferung zu Hause ist[1]). Allein dies kann am Wenigsten dagegen sprechen, dass ein hervorragendes Mitglied der judenchristlichen Urgemeinde den Brief verfasst hat. Dass ein Schriftsteller, der eine aus der Missdeutung paulinischer Lehre hervorgegangene Richtung bekämpft, auch Anklänge an paulinische Begriffe zeigt, lässt noch nicht auf eine Bekanntschaft mit paulinischen Schriften schliessen, wie sie de Wette, Wiesinger, Holtzmann

[1]) Ob er die Erzählung von dem Streit des Erzengels Michael mit dem Satan um den Leichnam des Moses, auf die er v. 9 anspielt, aus ihr oder aus einem jüdischen Apokryphon (nach Origenes de princ. 3, 2 aus der Assumptio Mosis, vgl. über dieselbe Hilgenfeld, Messias Judaeorum. Lips. 1869) her hat, ist daher ganz gleichgültig; sicher hat er v. 14f. das Henochbuch (vgl. Dillmann, Das Buch Henoch. Leipz. 1853) citirt und daher wohl auch die Ueberlieferung von der Strafe der sündigenden Engel v. 6 aus ihm entlehnt; denn die Ansicht Hofmann's (vgl. F. Philippi, Das Buch Henoch. Stuttgart 1868), dass umgekehrt das Buch Henoch aus dem Judasbrief geschöpft, und dieser überhaupt nur selbstständig die Andeutungen des A. T.'s fortgesponnen habe, bedarf keiner Widerlegung.

u. A. annehmen, so unverfänglich eine solche in der zweiten Hälfte der 60er Jahre wäre. Obwohl der Brief an sich keine bereits von früher her datirende Beziehung des Verfassers zu den Lesern zeigt, so scheint doch die Thatsache, dass Judas, der nach seiner Bezeichnung als *δοῦλος Ἰησ. Χριστ.* v. 1 jedenfalls in der Arbeit am Reiche Gottes thätig gewesen ist, sich an die gefährdeten kleinasiatischen Gemeinden wendet, für eine solche zu sprechen. Nun haben aber nach 1. Kor. 9, 5 die Brüder Jesu schon früh Missionsreisen unternommen, natürlich in die jüdische Diaspora hinaus, deren gläubig gewordene Glieder zu dieser Zeit aber wohl längst mit den heidenchristlich-paulinischen Gemeinden verschmolzen waren[2]).

5. Luther sprach unserem Briefe die apostolische Abkunft ab, die er garnicht beansprucht, theils aus dem ganz richtigen Grunde, dass er als ein Apostelschüler rede, theils aus dem ganz irrigen, dass er den 2. Petrusbrief ausschreibe und unbiblische Sprüche und Geschichten anführe. Danach hat die Kritik eine Zeitlang sehr unfruchtbar hin und hergetastet[1]), bis Jessien (De authent. ep. Jud. Lips. 1821) klarstellte, dass der Brief garnicht von einem Apostel, sondern von dem leiblichen Bruder des Herrn und des bekannten jerusalemischen Jakobus herrühren wolle und herrühre. Seitdem ist die ältere Ansicht, dass er von dem Judas Jakobi unter den Zwölfen herrühre (vgl. Bertholdt, Hänlein), nur noch von Hofmann und Keil vertreten worden, während alle übrigen Vertheidiger der Echtheit, selbst L. Schulze, an den leiblichen Bruder des Herrn denken. Sogar de Wette fand keinen ausreichenden Grund, demselben den Brief abzusprechen. Für Schwegler verstand es sich freilich von selbst, dass der Verfasser nur die Maske eines Bruders des Jakobus geborgt habe, weil dieser in den Augen der Judenchristen der Hauptvertreter der apostolischen Paradosis war, die er empfehlen wollte (v. 3. 17 f. 20); aber unbegreiflich ist, dass er dazu den ganz unbekannten Judas und nicht den Jakobus selbst wählte. Da-

---

[2]) Wissen wir doch nicht einmal, ob Judas, als er diesen Brief schrieb, sich noch in Palästina aufhielt, was Credner, Bleek, de Wette nur daraus erschliessen, dass seine Enkel als Ackerbauer in Palästina ansässig waren (vgl. Euseb. h. e. 3, 20), wenn auch die wunderliche Idee Mayerhoff's (in s. Einl. in die petr. Schriften), dass die Bilder des Briefes nach Aegypten wiesen, längst verschollen ist. Um so weniger hätte man auch bei unserem Briefe nach einem aramäischen Original suchen sollen, wie Schmidt und Bertholdt, oder an seiner geschmückten griechischen Sprache Anstoss nehmen, zumal die doch etwas überladene und gesuchte Bildersprache des Briefes wesentlich ATliche Vorbilder benutzt und der Stil nichts weniger als Geläufigkeit in griechischem Periodenbau zeigt.

[1]) Grotius hielt den Verfasser für den unter Hadrian lebenden 15. Bischof Jerusalems (Eus. h. e. 4, 5), Dahl (De authent. ep. Petr. post. et Judae. Rost. 1807) für einen Presbyter Judas, Schott dachte gar an den Judas Barsabas aus Act. 15, 22, und Eichhorn liess den Verfasser ganz unbestimmt. Auch Schleiermacher, Neander und Reuss konnten sich in den Brief nicht finden.

gegen hat die neueste Kritik (Hilgenfeld, Volkmar, Schenkel, Mangold, Lipsius, Holtzmann, Weizsäcker, Pfleiderer) in dem Briefe die antinomistische Gnosis des 2. Jahrh., insbesondere die des Karpokrates, bekämpft gesehen (vgl. auch Völter, Jülicher und dagegen § 35, 1. not. 2), auf welche schon Klemens v. Alex. den Judas weissagen liess (Strom. 3, 2)[2]. Dementsprechend rückt man ihn über 140 hinaus, ja bis tief in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinein und lässt ihn gern dieser Polemik wegen in Alexandrien entstehen.

§ 39. Der Apostel Petrus.

1. Simon oder Symeon (Act. 15, 14, vgl. 2. Petr. 1, 1, nach dem hebr. Schimeon), der Sohn eines gewissen Jonas (Matth. 16, 17), erscheint in der älteren Ueberlieferung als ein Fischer am See Gennezaret, der mit seinem (offenbar jüngeren) Bruder Andreas in Kapharnaum wohnte (Mark. 1, 16. 29)[1]. Beim Beginn seiner messianischen Wirksamkeit in Galiläa hatte Jesus zuerst die beiden Brüder (1, 17 f.), nach anderer Ueberlieferung haupsächlich den Simon (Luk. 5, 10), mit der ausdrücklichen Aufforderung, seinen Fischerberuf mit einem höheren zu vertauschen, in seine ständige Begleitung berufen. Nicht nur im Apostelverzeichniss Mark. 3, 16), sondern auch im Kreise der drei Vertrauten Jesu (5, 37. 9, 2. 13, 3. 14, 33) wird er stets zuerst genannt; er wird von Jesu statt der Uebrigen angeredet (14, 37) und scheint auch sonst als das Haupt des Jüngerkreises betrachtet zu werden (16, 7, vgl. Matth. 17, 24). Jesus hatte ihm den auszeichnenden Namen Petrus verliehen (Mark. 3, 16), und wie er das gemeint, zeigt die sicher der ältesten Ueberlieferung angehörige Nachricht, dass Jesus auf Grund der in diesem Namen ausgedrückten Felsennatur von ihm die dauerhafte Begründung der Messiasgemeinde er-

---

[2]) Allein es ist klar, dass die grundsätzliche Motivirung des hier bekämpften Libertinismus, die unser Brief zu erkennen giebt (Nr. 2), das gerade Gegentheil des gnostischen Dualismus ist, in dem jene wurzelte. Wenn man in v. 4. 8, wo doch nur von praktischer Verleugnung der *κυριότης* Christi die Rede ist, die Verwerfung des Weltschöpfers und Gesetzgebers samt den ihm dienstbaren Engeln, und in der so wohl motivirten Betonung des überlieferten Glaubens v. 3. 20 „den auswachsenden Kirchenglauben“ finden wollte, so trägt man eben in den Wortlaut erst ein, was man aus ihm beweisen will. Dass aber die Unterscheidung von Psychikern und Pneumatikern nichts „spezifisch Gnostisches“ ist, sollte man doch aus 1. Kor. 2, 14. 3, 1 wissen. Vgl. dagegen besonders Spitta a. a. O.

[1]) Die Art, wie bei dem Besuch Jesu in ihrem Hause seiner Schwiegermutter gedacht wird (Mark. 1, 30 f.), macht es nicht unwahrscheinlich, dass er damals bereits Wittwer war; doch muss er später wieder verheirathet gewesen sein (1. Kor. 9, 5), wenn auch die *συνεκλεκτή* 1. Petr. 5, 13 so wenig seine Frau ist (gegen Neander), wie der dort genannte Markus sein leiblicher Sohn.

wartet hat (Matth. 16, 18)[2]. An Simon scheint Jesus zu denken, wenn er den Zebedäiden auf ihre Bitte um die höchsten Ehrenstellen in seinem Reiche antwortet, es sei nicht seine Sache, dieselben zu verleihen, *ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται* (Mark. 10, 40), nemlich von Gott selbst nach Gabe und Beruf, wie Matth. 20, 23 richtig erläutert. Noch nach seiner Auferstehung hat ihn Jesus dadurch ausgezeichnet, dass er ihm speziell und, wie es scheint, zuerst erschienen ist (Luk. 24, 34, vgl. 1. Kor. 15, 5).

Im vierten Evangelium lautet der Name des Vaters der beiden Brüder *Ἰωάννης* (Joh. 1, 42, vgl. 21, 15—17). Dass Bethsaida als die Stadt des Andreas und Petrus bezeichnet wird (1, 44), d. h. als ihre Geburtsstadt und ursprüngliche Heimath, schliesst natürlich nicht aus, dass sie sich später zur Betreibung ihres Gewerbes in Kapharnaum angesiedelt hatten. Andreas erscheint dort als einer der Jünger des Täufers (1, 40), Simon dagegen war wohl nur Behufs seiner Taufe an den Jordan gekommen, als ihn Andreas dort traf und mit Jesu, in dem er den Messias gefunden, bekannt machte (1, 41 f.). Die Erzählung von seiner Berufung am galiläischen See steht damit so wenig im Widerspruch, dass sie vielmehr ohne eine solche vorgängige Bekanntschaft ganz unverständlich bleibt. Dass ihm Jesus den Namen Petrus gleich bei jener ersten Begegnung verliehen (1, 42), wird durch Matth. 16, 18 nicht ausgeschlossen, wo Jesus sich nur auf die Eigenschaft beruft, die derselbe bezeichnet[3]. Am Schlusse des Evangeliums scheint ihm nach der Auferstehung Jesu die durch seinen Fall verscherzte Oberleitung der Gemeinde, wie die voraufgehende Prüfungsfrage zeigt, erst wieder übertragen zu werden (Joh. 21, 15—17).

2. Petrus war eine rasche Natur. Schnell entschlossen sehen wir ihn im Reden wie im Handeln überall den anderen Jüngern vorangehen. Er spricht im Namen der Zwölfe das Bekenntniss der Messianität Jesu aus (Mark. 8, 29, vgl. Joh. 6, 69) und erinnert an den Lohn, den sie durch ihre Treue verdient zu haben glauben (Mark. 10, 28). Noch die späteren Evangelien lassen ihn gern im Namen der Jünger sprechen (Matth. 15, 15. 18, 21. Luk. 8, 45. 12, 41). Wie er allein Jesu in den Palast des Hohenpriesters nachfolgt (Mark. 14, 54), so lässt ihn das 4. Evang. am Oster-

---

[2]) Dagegen entstand die Annahme einer Uebertragung der Schlüsselgewalt im Sinne von Jes. 22, 22, d. h. der obersten Leitung und Aufsicht über das Hauswesen des Gottesreiches (Matth. 16, 19) an ihn offenbar aus der späteren Beziehung des Spruches Matth. 18, 18 auf ihn speziell, die der Stellung, welche er längere Zeit faktisch in der Gemeinde einnahm, entsprach.

[3]) Markus allerdings scheint die Vorstellung zu haben, dass ihm derselbe bei der Konstituirung des Apostelkreises beigelegt sei (3, 14 ff.); allein, wie dieses an sich sehr unwahrscheinlich ist, da jener Moment für Simon, der längst von Jesu in seine ständige Begleitung berufen, garnicht von sonderlicher Bedeutung war, so hat sich diese Vorstellung wohl nur daraus gebildet, dass Simon, der von Jesu selbst nur bei diesem Namen genannt zu sein scheint (Mark. 14, 37. Luk. 22, 31. Matth. 17, 25. Joh. 21, 15—17), erst im Apostelkreise den ihm von demselben beigelegten Namen führte. Paulus nennt ihn ausschliesslich Kephas (so gew.) oder Petrus (Gal. 2, 7 f.), wie er sich selbst (1. Petr. 1, 1): erst in den Evangelien kommt neben letzterem auch der Name Simon Petrus vor (Matth. 16, 16. Luk. 5, 8, vgl. Act. 10. 5. 2. Petr. 1, 1).

morgen zuerst entschlossen die Grabeshöhle durchforschen und, sobald er den Auferstandenen erblickt, sich ins Meer werfen, um der erste bei Jesu zu sein (Joh. 20, 6. 21, 7 f.). Leicht erregt von jedem Impuls, der auf seine empfängliche Natur einwirkt, lässt er sich zu unbesonnenem Reden und Handeln hinreissen. Er nimmt sich heraus, dem Herrn Vorwürfe zu machen, als derselbe zum ersten Male von seinem Leidenswege redet (Mark. 8, 32), und will auf dem Berge der Verklärung Hütten bauen (9, 5). Genau so zeichnet ihn das 4. Evang., wenn er zuerst in vorlauter Weise die Fusswaschung ablehnt, um dann, als der Herr die Theilnahme an ihm davon abhängig macht, mehr zu begehren, als Jesus ihm anbietet (Joh. 13, 6—9), und bezeichnet ihn als den, der in Gethsemane den unbesonnenen Schwertstreich that (18, 10). Er vermisst sich, dem Herrn bis in den Tod treu zu bleiben, auch wenn sich alle an ihm ärgerten (Mark. 14, 29. 31, vgl. Joh. 13, 37), und verleugnet ihn im Hof des Hohenpriesters (Mark. 14, 66—72)[1]). Noch später sehen wir ihn seine in längerer Praxis bewährte Ueberzeugung verleugnen, weil das Auftreten der Abgesandten aus Jerusalem in ihm die Besorgniss weckt, dort als ein Abtrünniger vom väterlichen Gesetz verdächtigt zu werden (Gal. 2, 11—13, vgl. § 14, 6). Nur der Herzenskündiger ohne Gleichen konnte in dieser scheinbar so widerspruchsvollen Natur, die wechselnden Antrieben so leicht nachgab, den felsenhaften Kern entdecken, der, als er im Laufe seiner Entwicklung zur vollen Geltung gekommen war, seiner energischen Thatkraft die feste Richtung gab und seiner raschen Initiative die opferfreudige Ausdauer zugesellte.

3. Gleich im Kreise der Jünger, der sich nach dem Abschiede Jesu in Jerusalem sammelt, tritt Petrus als die leitende Persönlichkeit hervor, indem er die Wahl eines Apostels an Stelle des Judas anregt (Act. 1, 15 ff.). Durch sein Auftreten und seine Rede am Pfingstfeste werden Tausende bekehrt und durch die von ihm verlangte Taufe zur ersten Messiasgemeinde

---

[1]) Erst aus der Darstellung des 4. Evangeliums (Joh. 18, 16—18. 25—27) wird dieser Hergang vollkommen klar und begreiflich. Zuerst, als die Magd durch ihre unzeitige Frage ihn in Gefahr bringt, den glücklich errungenen Zutritt zum hohenpriesterlichen Palast zu verlieren, giebt er eine ausweichende Antwort, die doch schon zur halben Lüge wird. Als dann eine zweite Frage ihn den rohen Knechten zum Spott zu machen und als Lügner zu entlarven droht, verwickelt er sich immer tiefer in die Unwahrheit; und als ihn endlich die Entdeckung seiner unbesonnenen Gewaltthat persönlicher Gefahr aussetzt, lässt er sich dazu hinreissen, durch einen Eidschwur seine Lüge zu bekräftigen. Erst der Hahnenschrei muss ihn daran erinnern, dass er in seiner sich selbst vergessenden Raschheit eben die Verleugnung begangen hat, die er in seiner Liebe zu Jesu für so ganz unmöglich hielt. Auch die Erzählung des 1. Evang., wie er kecken Muthes über das Meer zu Jesu kommen will und dann, sobald er den Sturm sieht, verzagt und zu sinken beginnt (Matth. 14, 28—31), zeichnet ein unvergleichliches Charakterbild von ihm.

zusammengeschlossen (Kap. 2). Wie er durch seine Rede nach der Lahmenheilung die erste Feindschaft des Hohenrathes gegen sich heraufbeschwört (Kap. 3. 4), so tritt er auch bei dem zweiten Konflikt mit demselben im Namen der Apostel redend auf (5, 29). Er reinigt die Gemeinde von dem durch Ananias und Sapphira herbeigeführten Aergerniss, indem er ihren Betrug entlarvt (5, 1—11). Er besucht die neugestifteten Gemeinden in Samaria und an der phönizischen Küste, bei welcher Gelegenheit er veranlasst wird, den ersten Heiden zu taufen (Kap. 8—10). Bei dem ersten Besuch des Paulus in Jerusalem erscheint er so entschieden als das Haupt der Urgemeinde, dass jener ihn allein kennen lernen will (Gal. 1, 18); nach der Hinrichtung des Zebedäiden Jakobus ist er es, auf den sich vor Allem die Feindschaft des Herodes richtet (Act. 12, 3 f.). Wohin er sich nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse gewandt, wissen wir nicht (12, 17); gewiss ist nur, dass von da an Jakobus der Bruder des Herrn an die Spitze der Urgemeinde tritt (§ 36, 1). Nur noch bei dem sogen. Apostelkonzil finden wir ihn in Jerusalem, wo er zwar zuerst das Wort ergreift, aber sichtlich nicht mehr die leitende Stellung einnimmt (Act. 15, 7, vgl. Gal. 2, 9). Bald danach begegnen wir ihm in Antiochien (Gal. 2, 11), und bei dem letzten Besuch des Paulus in Jerusalem ist er offenbar nicht mehr daselbst anwesend (Act. 21, 17 ff.). Es ist auch schlechterdings undenkbar, dass ein Mann von so energischer Initiative seine Wirksamkeit auf Judäa oder Jerusalem beschränkt haben sollte, vollends nachdem ein Anderer dort die eigentliche Führung übernommen hatte. Die Art, wie Paulus ihn im Gegensatz zu sich selber zur *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* befähigt sein lässt (Gal. 2, 8), erklärt sich nur, wenn Petrus vor Allem Missionsreisen in die jüdische Diaspora unternahm, und dass er auf solchen mit seinem Weibe umherzog, betrachtet Paulus als eine den Korinthern bekannte Thatsache (1. Kor. 9, 5). Wohin er sich gewendet hat, darüber fehlt uns freilich jede zuverlässige geschichtliche Kunde, abgesehen von dem, was sich aus seinem ersten Briefe erschliessen lässt[1]).

4. Durchaus glaubwürdig bezeugt ist, dass Petrus gegen Ende seines

[1]) Wenn Euseb. h. e. 3, 1 sagt, er scheine in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadozien und Asien den Diasporajuden gepredigt zu haben — wobei es ganz gleichgültig ist, ob die spätere Berufung auf Origenes sich noch mit auf diese Aussage bezieht —, so ist das ohne Frage lediglich aus 1. Petr. 1, 1 erschlossen (vgl. h. e. 3, 4), wie zuversichtlich es auch von Hieronymus (de vir. ill. 1) u. Epiphanius (haer. 27) nachgesprochen wird. Die Sage von seinem antiochenischen Bisthum ist ebenso aus Gal. 2, 11 erschlossen. Dagegen spricht manches dafür, dass er auf seinen Missionsreisen auch einmal nach Korinth gekommen ist (§ 19, 4. not. 2). Die Vorstellung, als ob dies gegen das Gal. 2, 9 getroffene Abkommen gewesen wäre, beruht auf einer ganz irrigen Auffassung desselben (§ 14, 5. not. 2). Jedenfalls liegt gar kein Grund vor, seine Missionsreisen mit Weizsäcker auf Syrien zu beschränken.

Lebens auch nach Rom gekommen ist[1]). Allerdings tritt diese Nachricht zuerst in offenbarer Verbindung mit der Vorstellung auf, welche die römische Gemeinde zu einer gemeinsamen Gründung der beiden Hauptapostel, Petrus und Paulus machte. Zwar was Dionysius v. Korinth (bei Euseb. h. e. 2, 25) von einer gemeinsamen Pflanzung Korinths und Roms durch beide sagt, reduzirt er doch im Grunde selbst auf ein διδάσκειν derselben an beiden Orten; allein Cajus v. Rom redet bereits (ebendas.) von den beiden Aposteln, welche die Gemeinde gründeten, und Irenäus von der Zeit, wo sie dort das Evangelium gepredigt und die Gemeinde gegründet haben (adv. haer. IV, 3, 1, vgl. 3, 2. 3). Vor Allem aber preist Tertullian unter den ecclesiae apostolicae die römische selig, cui totam doctrinam apostòli cum sanguine suo profuderunt (de praescr. haer. 36). Trotzdem ist die Annahme, dass die Vorstellung von dem Aufenthalt des Petrus in Rom nur entstanden sei, um zur Ueberwindung des urchristlichen Gegensatzes beide Apostel friedlich zu vereinen und den Petrus an dem Hauptwerk des Heidenapostels zu betheiligen (vgl. Baur, Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831, 4. 1836, 3), unhaltbar. Denn bei Clem. v. Rom und bei Ignatius tritt die Zusammenstellung beider Apostel noch mit einer Unbefangenheit auf, welche jene Tendenz völlig ausschliesst, da der Erstere von einem gemeinsamen Wirken beider garnichts sagt, der Letztere aber nicht ausdrücklich von einem persönlichen Wirken beider in Rom redet. Vor Allem aber kommt die Vorstellung von einem Aufenthalt des Petrus in Rom bei Klemens v. Alex. lediglich im Zusammenhange mit einer ganz unverfänglichen Aussage über die Abfassung des Markusevangeliums vor, die mit diesen Tendenzen garnichts zu thun hat und von Papias (bei Euseb. 3, 39) aus dem Munde des Presbyters (Johannes), wie durch die Beschaffenheit des Evangeliums selbst bestätigt wird[2]).

Nach einer späteren Wendung der Baur'schen Ansicht haben besonders Lipsius (Die Quellen der röm. Petrussage. Kiel 1872, vgl. noch Jahrb. f. protest. Theol. 1876, 4) und Holtzmann (in Schenkel's B.-Lex. IV. 1872) die katholische Form der Sage von dem gemeinsamen Aufenthalt der beiden Apostel in Rom als die spätere Umbiegung der ursprünglichen antipaulinischen auffassen wollen,

[1]) So wahrscheinlich es ist, dass schon Clemens v. Rom seinen Märtyrertod in Rom erfolgt denkt (ad Cor. 5, 4), direkt ausgesagt ist es bei ihm noch nicht; und auch aus Ignatius (ad. Rom. 4, 3: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν) auf ein Wirken beider in Rom zu schliessen, ist doch misslich.

[2]) Da Euseb. h. e. 6, 14 die Stelle aus den Hypotyposen des Klemens selbst anführt, in der derselbe sich auf die Tradition der alten Presbyter beruft, so ist es ganz willkürlich, wenn man seine eigene Aussage 2, 15 so aufgefasst hat, als ob er sich für das über Simon Gesagte oder für seine falsche Auslegung von 1. Petr. 5, 13 auf Klemens berufe. Ebenso wenig beruft er sich für die Abfassung des Markusevangeliums in Rom auf Papias, was er auch nach der von ihm 3, 39 mitgetheilten Stelle desselben gar nicht konnte, obwohl wahrscheinlich schon die papianische Ueberlieferung den Apostel in Rom schreibend denkt.

in welcher Petrus unter der Gestalt des Magiers Simon den Apostel Paulus nach Rom verfolgt, um ihn dort zu bekämpfen und zu besiegen. (Vgl. dagegen besonders Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1872, 3. 1877, 4, Joh. Delitzsch, Stud. u. Krit. 1874, 2). Allein die judenchristliche Sage in den pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen sucht den Schauplatz dieses Kampfes, der ganzen Entstehung dieser Vorstellung entsprechend (§ 14, 6), zunächst in Antiochien. Die Ueberlieferung von dem römischen Aufenthalt des Petrus, die noch im Brief des Clemens an Jakobus (Kap. 1) ohne jede Beziehung auf den Kampf mit dem Magier auftritt, ist erst später zur weiteren Ausspinnung des klementinischen Romans benutzt worden (vgl. Const. apost. VI, 8)[3]) und tritt auch in den älteren gnostischen sog. Passiones Petri et Pauli auf, ohne dass etwas von seinem Konflikt mit dem Magier erwähnt wird. Die uns erhaltenen katholischen *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* aber, welche den Magier durch Petrus und Paulus gemeinsam in Rom bekämpfen lassen, können überhaupt nicht in Betracht kommen, da sie frühestens in der 2. Hälfte des 5. Jahrh. redigirt sind. Dass Simon später nach Rom versetzt wird, hängt mit der Nachricht des Justin zusammen, nach welchem Simon unter Claudius nach Rom gekommen sein und dort göttliche Verehrung gefunden haben soll (Apol. I, 26)[4]). Erst Eusebius hat aber die justinische Nachricht mit der klementinischen Bekämpfung des Magiers Simon durch Petrus, von der Justin, Irenäus und Tertullian noch nichts wissen, und die er, wie schon Hippolyt (Philos. VI, 20), ohne ihre Tendenz zu erkennen, für wirkliche Geschichte nimmt, dahin kombinirt, dass er denselben von Petrus nach Rom verfolgt werden und daher diesen schon im 2. Jahre des Claudius nach Rom kommen lässt (vgl. h. e. 2, 14 und sein Chron.), worauf dann Hieronymus das 25jährige Bisthum des Petrus in Rom gegründet hat (de vir. ill. 1). Darauf baut sich die gesammte römische Ueberlieferung auf, die noch Windischmann (Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836) vertheidigt hat, während sie selbst von kathol. Theologen, wie Ellendorf (Ist Petrus in Rom gewesen? Darmstadt 1841), aufgegeben ist (vgl. § 22, 2)[5]).

[3]) Die Tübinger Schule freilich, deren Ansicht in diesem Punkte besonders Lipsius vertheidigt hat (vgl. Schenkel, Bibellex. V), sieht schon in Act. 8 eine katholisirende Umbiegung der antipaulinischen Sage, welche den Simon erst zum Träger des Paulinismus, dann des Gnostizismus stempelte. Vgl. dagegen Ritschl, Delitzsch, A. Harnack (Zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnostizismus. Leipz. 1873), Mangold und Hilgenfeld (Ketzergeschichte d. Urchristenthums. Leipz. 1884).

[4]) Diese Nachricht wird von ihm irrthümlich mit Berufung auf eine der sabinisch-römischen Gottheit Semo Sancus geweihte Bildsäule begründet, deren Inschrift er fälschlich Simoni sancto gelesen hat. Keinesfalls erhellt, dass dieselbe mit der judenchristlichen Sage zusammenhängt, die den Paulus unter der Maske des Simon Magus von Petrus verfolgt werden lässt, weshalb sie auch Irenäus (adv. haer. I, 23, 1) und Tertullian (de anima 34) aus Justin entlehnen, ohne sie zu dem römischen Aufenthalte des Petrus in Beziehung zu setzen.

[5]) Die protestantische Polemik dagegen beginnt bereits mit U. Velenus (Liber quo Petrum Romam non venisse asseritur 1520. Frcf. 1631), und ihre Gründe sind zusammengefasst bei Fr. Spanheim, De ficta profectione Petri ap. in urbem Romam. Lugd. Bat. 1679. Aber auch neuere Theologen haben mit der römischen Fiktion von der Gründung der Gemeinde durch Petrus und seinem 25jährigen Episkopat in Rom auch die glaubhafte Ueberlieferung von einem Aufenthalt (und dem Märtyrertode) des Petrus daselbst entweder zweifelhaft gelassen, wie Neander und Winer, oder bestritten, wie Eichhorn, der sie aus der falschen Erklärung von 1. Petr. 5, 13 ableitet, Hase, de Wette, Mayerhoff (Einl. in die petr. Schriften. Hamburg 1835) und Gundert (Jahrb. f. deutsche Theol. 1869, 2).

5. Zwar nicht den Kreuzestod des Petrus, aber seinen Märtyrertod findet schon der Verfasser von Joh. 21, 18 f. in einem Weissagungsworte Jesu angedeutet und setzt ihn also als eine bekannte Thatsache voraus; dass er denselben aber in Rom erlitten, sagt Clemens Rom. wenigstens noch nicht direkt aus (Nr. 4. not. 1), und auch der muratorische Kanon, der irgendwie von einer passio Petri redet, giebt über Ort und Zeit derselben nichts Genaueres an. Dagegen macht sich Cajus v. Rom anheischig, noch zu seiner Zeit die *τρόπαια* der beiden Apostel zu zeigen; aber selbst das *ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* des Dionysius v. Korinth (bei Euseb. h. e. 2, 25) ist doch nicht im streng chronologischen Sinne zu nehmen. Erst bei Irenäus bildet bereits der *ἔξοδος* beider Apostel eine ausdrückliche Zeitbestimmung (adv. haer. III, 1, 1); nur genügt es vollkommen, dabei, wie bei der Angabe des Dionysius, an die letzte neronische Zeit überhaupt zu denken. Dass es gerade das Blutbad des Jahres 64 gewesen sei, worin beide Apostel umkamen, folgt so wenig indirekt aus 1. Clem. ad Cor. 6, 1, wie aus der Angabe Tertullian's, dass sie unter Nero gestorben seien (scorpiace 15). Dass Paulus im Unterschiede von Petrus mit dem Schwerte hingerichtet sein soll (de praescr. haer. 36: ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur), spricht vielmehr entschieden dagegen, da den Apostel in jenen Greueltagen sein römisches Bürgerrecht schwerlich vor dem Sklaventode geschützt hätte (vgl. § 26, 6)[1]). Erst Hieronymus (de vir. ill. 1) lässt sie an demselben Tage sterben. Es ist sogar durchaus nicht unwahrscheinlich, dass Petrus erst nach dem Tode des Paulus nach Rom gekommen ist, wenn man dies auch schwerlich mit Mangold daraus erweisen kann, dass er nicht als Eindringling in sein Arbeitsfeld erscheinen wollte, da wir durchaus nicht wissen, welche Umstände ihn nach Rom geführt hatten. An dem Märtyrertode des Petrus in Rom haben noch Olshausen (Stud. u. Krit. 1838, 4), Gieseler, Niedner, Credner, Bleek, Ewald, Weizsäcker (vgl. Jahrb. f. d. Theol. 1876, 2 und apost. Zeitalter), Mangold, Hilgenfeld (Zeitschr. f. w. Theol. 1876, 1, 1877, 4), Sieffert (bei Herzog, R.-Enc. XI. 1883) festgehalten. Vgl. C. Clemen, der in der Himmelfahrt des Jesaja ein ältestes Zeugniss für das römische Martyrium des Petrus gefunden haben will (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896, 3), und dagegen Zeller (ibid. 1896, 4).

---

[1]) Die Angabe Tertullian's über die Todesart des Petrus sieht bereits sehr nach einer (falschen) Deutung von Joh. 21, 18f. aus, und vollends die Angabe des Origenes, dass er *κατὰ κεφαλῆς* d. h. mit dem Kopf nach unten gekreuzigt sei (bei Euseb. h. e. 3, 1), wird durch Hieronymus (de vir. ill. 1) erst recht verdächtig, der, übrigens im direkten Widerspruch mit Tert. de praescr. haer. 36, darin ein Zeichen der Demuth des Apostels sieht, welcher sich seinem Herrn nicht gleichstellen wollte.

§ 40. Der erste Petrusbrief.

1. Der Brief charakterisirt seine Leser als solche, die kraft ihrer Erwählung zur Theilnahme an der himmlischen Heilsvollendung hier auf Erden Fremdlinge sind, bezeichnet sie aber zugleich als zur Diaspora Kleinasiens (näher von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien) gehörig (1, 1). Hiernach können die Leser nur als messiasgläubige Juden gedacht sein[1]). Dem entspricht aber vollkommen, dass nicht etwa nur gelegentlich ATliche Stellen citirt werden (wie 1, 16. 2, 6), was ja auch Heidenchristen gegenüber bei Paulus vielfach geschieht, sondern dass viel häufiger auf ATliche Stellen angespielt wird in einer Weise, welche dieselben als den Lesern bekannt und geläufig voraussetzt, da nur von dieser Voraussetzung aus jene Anspielungen ihren Zweck erreichen (vgl. besonders 1, 24 f. 2, 3 f. 7. 9 f. 22—25. 3, 10—12. 14. 4, 8. 17 f. 5, 5. 7). Vielfach setzt auch der Ausdruck ein Verständniss ATlicher Gebräuche, Vorstellungen und Geschichten voraus, welches in diesem Umfange den Heidenchristen nicht zugetraut werden kann (vgl. 1, 2. 10 ff. 19. 2, 5. 24. 3, 5 f. 20)[2]). Wenn der Apostel den judenchristlichen Gemeinden durch sein Wort erst bezeugen will, dass die ihnen verkündete Gnade Gottes eine wahre sei (5, 12), erklärt sich das am natürlichsten, wenn die, welche ihnen das Evangelium verkündigt hatten (1, 12. 25), eben noch keine Apostel gewesen waren, wenn es sich also um messiasgläubige Konven-

[1]) Wenn schon Jak. 1, 1 das *ἐν τῇ διασπορᾷ* nur ethnographische Bezeichnung sein konnte (§ 37, 1. not. 1), so ist hier jede andere Fassung dadurch vollends unmöglich gemacht, dass der Genitiv der Ländernamen (vgl. Joh. 7, 35) nur die Gegenden bezeichnen kann, in denen die Judenschaft, zu der die Leser gehörten, zerstreut lebte. Gerade die Bezeichnung ihres Christenstandes durch *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* schliesst es völlig aus, in dem Genitiv der Angehörigkeit *διασπορᾶς* wieder nur eine analoge Bezeichnung desselben zu finden, wobei dieselbe seltsam genug von der äusseren Zerstreuung im Gegensatz zur inneren Zusammengehörigkeit (v. Soden, Jahrb. f. protest. Theol. 1883, 3) oder gar im Gegensatz zu dem Einheitspunkt und wahren Vaterland im Himmel, dessen Vorbild nur Jerusalem und das heilige Land ist (Holtzmann), genommen wird. Ganz unmöglich ist aber, mit Mangold, der die eigentliche Bedeutung von *διασπορά* anzuerkennen sich genöthigt sieht, auch *παρεπίδημοι* eigentlich zu nehmen und die Heidenchristen vom judenchristlicheu Standpunkte aus als Beisassen der Judenchristen in der Diaspora zu denken, wie der parallele Ausdruck 1, 17. 2, 11 zeigt.

[2]) Es ist doch nur ein uns ebenso geläufiges, wie geschichtlich undenkbares und über die paulinische Uebertragung der theokratischen Prädikate Israels auf die Christengemeinde als solche weit hinausgehendes Quidproquo, mittelst dessen man es sich verbirgt, dass 2, 9 das gläubig gewordene Israel als das in Folge göttlichen Vorhererkennens (1, 2) erwählte Geschlecht (*γένος — ἔθνος*) im Gegensatz zu dem wegen seines Unglaubens verworfenen (2, 7 f.) bezeichnet wird; und eine zwar ebenso gangbare, aber dem Wortlaut nach unmögliche Missdeutung von 2, 25, wenn man verkennt, dass dort die Leser mit prophetischen Ausdrücken als Schafe bezeichnet sind, die von der Heerde der wahren Theokratie sich verirrt hatten und nun zu Jehova ihrem Hirten zurückgeführt sind (vgl. Ezech. 34, 11 ff. 16).

tikel in der Diaspora Kleinasiens handelt, welche bei dem vielfältigen Verkehr derselben mit dem Mutterlande durch die ebenso natürliche wie zufällige Propaganda der palästinensischen Urgemeinde entstanden sind[3]). Dass sich diesen Gemeinden bereits einzelne gläubig gewordene Heiden angeschlossen hatten, ist ebenso möglich, wie es sich nicht weiter beweisen lässt; jedenfalls konnte das die Anschauung nicht ausschliessen, dass das gläubige Israel die eigentliche Substanz der christlichen Gemeinden bildet.

Während nach dem fast ausnahmslosen Vorgange der patristischen Ausleger alle älteren mit der richtigen Deutung der Adresse an der Voraussetzung judenchristlicher Leser festhielten (vgl. noch Augusti, Kath. Briefe 1801, Eichhorn, Bertholdt, Hug), höchstens eine Beimischung von Heidenchristen zugebend (wie nach Calvin's Vorgang Schott und Jachmann in s. Komm. 1838, Winer, und noch L. Schulze), ist nach dem Vorgange von Augustin, Luther. Wettstein seit Guericke's Beitr. (1828) und Steiger's Kommentar (1832) die Ansicht herrschend geworden, dass die Leser Heidenchristen seien; nur vereinzelt dachten Michaelis, Credner, Neudecker nach dem Vorgange von Beda Venerabilis an Proselyten. Man meinte nämlich in 1, 14. 18. 3, 6, besonders aber in 4, 3 eine Hinweisung auf früheres heidnisches Sündenleben der Leser gefunden zu haben, während es doch durchaus nicht zu verwundern ist, wenn in der Diaspora draussen die Judenschaft noch mehr als die *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί* Galiläa's, die wir aus den Evangelien kennen lernen (vgl. auch Röm. 2, 1 ff. Eph. 2, 3. Tit. 3, 3), von dem sie umgebenden heidnischen Wesen infizirt wurden. In der That aber beweisen jene Stellen vielfach das gerade Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen[4]). Völlig kontextwidrig aber

[3]) Wenn man dagegen gemeinhin einwendet, dass wir von solchen judenchristlichen Gemeinden in Kleinasien nichts wissen, so ist doch zu erwägen, dass wir, abgesehen von dem, was die Apostelgeschichte von der paulinischen Mission erzählt und was die paulinischen Briefe voraussetzen, über die Verbreitung des Christenthums überhaupt so gut wie nichts wissen. Nun haben wir aber gesehen, dass schon die Reise des Paulus durch Kleinasien (§ 15, 2), wie der Galater- und Epheserbrief (§ 18, 1. 25, 6) solche judenchristliche Gemeinden voraussetzen, und selbst die Apokalypse noch dergleichen kennt (§ 35, 2). Neander, Credner, Guericke, Bleek und noch L. Schulze setzen zur Erklärung von 5, 12 (judenchristliche) Irrlehrer voraus, durch welche die Gemeinden beunruhigt waren, obwohl sich in unserem Briefe nirgends eine Spur von solchen findet.

[4]) Wenn schon die *ἄγνοια*, auf welche 1, 14 ihre früheren Lüste zurückgeführt werden, garnicht heidnische Unkenntniss des göttlichen Willens zu sein braucht, sondern mangelndes Verständniss dieses Willens sein kann, dem sie durch äusserliche Gesetzeserfüllung zu genügen suchten; und wenn 1, 18 doch keinesfalls von der Nichtigkeit des Götzendienstes die Rede ist, sondern von einem das Ziel der Gottwohlgefälligkeit nicht erreichenden Wandel, der gerade durch die überlieferte Vätersitte seine Macht über sie ausübt, so ist es 4, 3 ganz klar, dass wenn den Lesern in ihrem vorchristlichen Wandel der Vorwurf gemacht wird, den Willen der Heiden gethan zu haben, sie selbst keine Heiden gewesen sein können. Der Plural *εἰδωλολατρ.* bezeichnet aber unmöglich eigentlichen Götzendienst, sondern Betheiligung am götzendienerischen Wesen, z. B. Essen von Götzenopferfleisch, Theilnahme an Opfermahlzeiten (vgl. auch Röm. 2, 22), die schon durch den Zusatz *ἀθεμίτοις* als von solchen, denen sie ausdrücklich verboten war, geübt bezeichnet wird. Im Uebrigen ist es schwer ver-

deutet man zu Gunsten dieser Auffassung 1, 21 von der Bekehrung zum Monotheismus, 1, 25 von dem Gelangen des ATlichen Schriftworts zu ehemaligen Heiden, und 2, 10, dem Originalsinn der Stelle Hos. 2, 23 entgegen, auf die Annahme von Heiden statt auf die Wiederannahme des in Christo begnadigten Israel, weil Paulus die Hoseastelle so gedeutet hat. Die richtige, durch die Adresse unabweislich gebotene Auffassung ist nach Weiss (Petr. Lehrbegr. Berlin 1855. Stud. u. Krit. 1865, 4. 1873, 3) von Schenkel anerkannt und neuerdings von Kühl (in Meyer's Kommentar. Abth. 12. 5. Aufl. 1887) vertheidigt. Beyschlag hat seine Zustimmung (Stud. u. Krit. 1857, 4) später zurückgenommen.

2. Allerdings setzt schon das Vorhandensein solcher wesentlich judenchristlichen Gemeinden in Kleinasien voraus, dass der Brief noch in eine frühere Zeit gehört, ehe durch die heidenapostolische Wirksamkeit des Paulus von Ephesus aus (seit 55 oder 56, vgl. § 18, 7. not. 2) das Heidenchristenthum in Kleinasien nothwendig das Uebergewicht gewann[1]). Dass die Gemeinden bereits Presbyter hatten (5, 1), kann so wenig wie beim Jakobusbrief (§ 37, 3) den Brief in eine spätere Zeit verweisen, zumal 5, 5 zeigt, dass es neben ihnen noch kein zweites Gemeindeamt gab, sondern, ganz wie in der frühesten Zeit der Urgemeinde, die an Jahren Jüngeren (*οἱ νεώτεροι*, vgl. Act. 5, 6. 10) in Unterordnung unter die Presbyter die etwa nothwendigen niederen Gemeindedienste leisteten. Ausdrücklich deutet die Bezeichnung der Leser als *ἀρτιγέννητα βρέφη* (2, 2) darauf hin, dass sie erst seit kurzer Zeit bekehrt waren, da in Verbindung mit dem dort gebrauchten Bilde von der Milch ihre Bezeichnung als *νήπιοι* (1. Kor. 3, 1 f. Hebr. 5, 13) genügt hätte; und damit stimmt vollkommen, dass die Trübsale, die sie in ihrem Christenstande zu erdulden haben, sie noch als etwas Neues und Unerwartetes befremden (4, 12), sofern der Anbruch der messianischen Zeit ihnen vielmehr eine Zeit des reichsten Glückes in Aussicht zu stellen schien (§ 32, 2. 37, 2). Diese Trübsale bestanden zunächst

---

ständlich, wie solche, die Röm. 13, 13 an Judenchristen geschrieben sein lassen (§ 22, 3), diese Stelle mit der judenchristlichen Adresse unvereinbar finden können. Unmöglich aber kann man in 3, 6 einen Beweis finden, dass die Leser Heiden gewesen seien, weil sie erst Kinder der Sara geworden, was doch jedenfalls nur in metaphorischem Sinne genommen werden kann (schon weil es durch ihr *ἀγαθοποιεῖν* vermittelt erscheint) und in diesem für geborene Jüdinnen erst recht die höchste Ehre war.

[1]) Auf dieselbe Zeit führt aber auch die Thatsache, dass von der Gesetzesfrage, die, wie die galatischen Wirren zeigen, sofort eine brennende werden musste, sobald die paulinischen Schöpfungen mit jenen älteren judenchristlichen Gemeindebildungen in Berührung traten (§ 18, 1), noch gar nicht die Rede ist. So wenig dies etwa unseren Brief in die Zeit vor dem Apostelkonzil verweist (vgl. § 37, 3. not. 1), so wenig kann es daraus erklärt werden, dass derselbe in eine Zeit gehört, wo jene Frage als gelöst gelten konnte, da in dieser Zeit, wie wir aus dem Kolosser- und den Pastoralbriefen sehen, ganz andersartige Lehrverirrungen die kleinasiatischen Gemeinden beunruhigten, von denen wohl nur Th. Schott (Komm. 1861) in unserem Briefe etwas zu entdecken vermocht hat.

darin, dass sie auf Grund des Namens Christi von ihren ehemaligen Volksgenossen gelästert wurden (4, 14); und in diesem Zusammenhange kann es erst recht nicht auffallen, wenn der Apostel ermahnt, dass sie nicht durch ihre Sünden oder ihren unbesonnenen Bekehrungseifer (*ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος*) sich das Leiden zuziehen, sondern durch die Art, wie sie *ὡς Χριστιανοί* leiden, Gott verherrlichen sollen (4, 15 f.). Allerdings wird anders wie im Jakobusbrief bereits vielfach auch auf ihr Verhältniss zu der sie umgebenden heidnischen Welt Rücksicht genommen; aber auch hier erscheint es den Heiden 4, 4 noch als etwas sie Befremdendes, dass die gläubig gewordenen Juden nicht mehr ihr sittenloses Leben und Treiben mitmachen (vgl. Nr. 1. not. 4), was sie zu Lästerungen, Schmähungen (3, 9) und Verleumdungen veranlasst (2, 15). Der Apostel spricht noch die Hoffnung aus, dass sie diese auf Unkenntniss beruhenden Verleumdungen unterlassen und vielmehr selbst für das Evangelium werden gewonnen werden, sobald sie erst die guten Werke, zu denen die Christen ihr neuer Glaube veranlasst, näher kennen lernen (2, 12. 3, 16), was doch sicher bei einem längeren Bestehen des Christenthums in der Heidenwelt nicht mehr gehofft werden konnte. Dagegen entsteht ein völlig unrichtiges Bild dieser Leidensanfechtungen, wenn man, wie noch Th. Schott, Sieffert (bei Herzog R.-Enc. XI. 1883), Kühl, besonders aber die neuere Kritik (vgl. Hilgenfeld, Pfleiderer, v. Soden, Holtzmann, Julicher) thut, in ihnen den eigentlichen Anlass des Briefes findet, so dass der rein paränetische Brief (vgl. noch Keil, Komm. 1883) vielmehr als ein durch sie veranlasstes Trostschreiben erscheint[2]).

---

[2]) Wenn dadurch die Bestätigung der Heilswahrheit (5, 12) Bedürfniss geworden sein soll, so lässt sich doch nicht begreifen, wie Leiden die Leser an den in unserem Briefe überall in erster Linie behaupteten Heilsthatsachen des Todes und der Auferstehung Christi irre machen sollten. Wenn 1, 6 von mancherlei Trübsalen nur in hypothetischem Sinne geredet (vgl. 3, 14. 17) und 5, 9 ausdrücklich hervorgehoben wird, dass ihre Leiden keine anderen sind, als die, welche über alle Christen ergehen, so ist schon damit ausgeschlossen, dass unser Brief eine besondere Verfolgungszeit voraussetzt. Von einem *παθεῖν σαρκί* ist 4, 1 nur wegen der Gegenüberstellung des Leidens Christi die Rede; und dass es sich bei der *ἀπολογία* 3, 15 nicht um Prozesse vor heidnischen Tribunalen handelt, erhellt daraus, dass dort von einem Rechenschaftgeben über ihre Christenhoffnung die Rede ist. Die seit Eichhorn, Hug, de Wette, Neander, Ewald gangbar gewordene Vorstellung, dass die neronische Verfolgung des Jahres 64 gemeint sei, welche durchaus lokale Gründe hatte, und von deren Verbreitung über Rom hinaus wir garnichts wissen, ist darum ganz unhaltbar. Schon Schleiermacher hat bemerkt, dass die dafür gewöhnlich angeführte Stelle Tac. Ann. 15, 44, wonach damals die Christen als das „odium humani generis“ und „per flagitia invisi“ dem Hasse des Volkes preisgegeben wurden, vielmehr gerade beweist, dass die Verleumdungen, von denen unser Brief noch hofft, dass sie durch die That widerlegt werden könnten, ihren Zweck erreicht hatten; und wenn Sueton bei jener Gelegenheit die Christen ein „genus hominum superstitionis novae et maleficae“ nennt (Nero 16), so hat das in rein sittlichem Sinne gebrauchte *κακοποιοί*

Schon die Annahme, dass der Brief an die erst durch die paulinische Wirksamkeit entstandenen heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gerichtet sei (Nr. 1), nöthigte, denselben in die spätere paulinische Zeit oder gar über dieselbe hinaus herabzurücken. Das Hauptmotiv dafür aber bildete die besonders seit Dan. Schulze (Der schriftstellerische Werth und Charakter des Petrus etc. Leipzig 1802 und des Johannes. Leipzig 1811) herrschend gewordene Annahme, dass der Brief sich in umfassendster Weise an die paulinischen Briefe anlehne, ja fast ganz aus Reminiscenzen an dieselben bestehe. Zwar wollten Rauch (in Winer u. Engelhardt's kritischem Journal VIII. 1828), Mayerhoff (Einl. in d. petrin. Schriften. Hamb. 1835), Jachmann und B. Brückner jedes derartige Verwandtschaftsverhältniss in Abrede stellen, allein Weiss wies in s. petrin. Lehrbegriff nach, dass dasselbe wenigstens hinsichtlich des Römer- und Epheserbriefes unbestreitbar sei, und seitdem ist dasselbe meist im Wesentlichen auf diese beiden Briefe beschränkt worden (vgl. noch Sieffert)[3]. Aber auch wenn Seuffert den Römerbrief fast Wort für Wort in unserem Briefe ausgeschrieben sieht (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 3), oder wenn Holtzm. in seiner unkritischen Weise wieder überall Reminiscenzen an den Römerbrief findet, so hat bereits Weiss nachgewiesen, dass die wirklichen Parallelen zwischen beiden Briefen sich ganz ausschliesslich auf Röm. 12. 13 beschränken; und eben die augenscheinliche Unmöglichkeit, dass ein so lehrhafter Schriftsteller wie der Verfasser unseres Briefes von dem ihm bekannten Römerbrief nur diese am wenigsten charakteristischen Kapitel in Erinnerung gehabt haben sollte, nöthigt dazu, das Verhältniss umgekehrt zu denken (§ 23, 6), wie früher auch Beyschlag (Stud. u. Krit. 1857, 4) zugab. Dagegen ist die Abhängigkeit des Epheserbriefes von unserem Briefe, freilich unter Voraussetzung seiner Unechtheit, gerade in der neuesten Kritik allgemein anerkannt (§ 25, 6), und Seuffert (Zeitschr. f. wiss. Theol, 1881, 1. 2) ist geneigt, beide sogar demselben Verfasser zuzuschreiben. Die von Hilgenfeld, Pfleiderer, Holtzmann, v. Soden, W. Brückner u. A. betonte Verwandtschaft unseres Briefes mit dem Hebräerbrief erklärt sich bei der richtigen Auffassung des Lehrcharakters des letzteren (§ 30, 5) ohne jede Abhängigkeit von demselben. Die Annahme einer

---

unseres Briefes damit garnichts zu thun. Vielmehr würde in der späteren neronischen Zeit 2, 14 schwerlich ohne Klauseln geschrieben sein. Daher ist auch jene Kombination von Bertholdt, Schott, Credner, Reuss, Guericke und Kommentatoren wie Steiger u. Brückner (1865) als höchst unsicher oder ganz unzutreffend verworfen (vgl. dagegen noch Mangold, von Soden a. a. O. und Usteri, Komm. über den 1. Petrusbrief. 1887).

[3]) Erst Holtzmann hat es wieder auf alle paulinischen Briefe ausgedehnt, W. Brückner wenigstens auf Gal. und die Pastoralbriefe, wobei die letzteren nach ihm und Holtzmann den 1. Petr. benutzt haben sollen, während Jülicher das Umgekehrte annimmt. Die Behauptung, dass schon die ganze Briefanlage paulinisch sei, ist unrichtig. Wohl löst sich auch hier der Segenswunsch von der Briefadresse los, was aber keineswegs ausschliesslich paulinisch ist (§ 16, 4. not. 1): dagegen hat jener selbst in dem πληϑυνϑείη (1, 2) etwas durchaus Eigenthümliches, und statt des paulinischen Schlusssegens findet sich der jüdische Abschiedsgruss (5, 14). Statt der paulinischen Danksagung für den Zustand der Leser beginnt der Brief mit einer Lobpreisung der göttlichen Heilsthaten; und die Art, wie das didaktische Element sich nicht von dem paräuetischen treunt, sondern aufs Engste überall in das letztere verflochten ist, ist charakteristisch verschieden von allen Paulinen.

Abhängigkeit vom Jakobusbrief aber wird durch die richtige Auffassung des Verhältnisses (§ 37, 3 not. 3) ausgeschlossen.

3. Die höchst eigenthümliche Charakteristik der Leser in der Adresse weist bereits auf die Bestimmung der erwählten Fremdlinge für ihr himmliches Ziel und auf ihre Berufung zum Gehorsam hin, wovon der ganze Brief handelt (1, 1 f.). Der Brief beginnt dem entsprechend mit einem Lobpreis Gottes für die den Leser durch die Auferstehung Christi eröffnete und in jeder Weise gesicherte Hoffnung auf das himmlische Besitzthum (1, 3—5), die durch alles Leid der Gegenwart nicht getrübt, sondern nur erhöht werden kann (1, 6—9), und die auf dem festen Grunde des uns bereits zu Theil gewordenen Heiles ruht, das die Propheten erst als ein zukünftiges schauten (1, 10—12). Unmittelbar an den Grundgedanken dieses Einganges knüpft 1, 13 die erste grundlegende Ermahnungsreihe an, welche zu einem heiligen Wandel in Gottesfurcht (1, 14—21) und zu ungeheuchelter ausdauernder Bruderliebe auffordert, zu der sie durch die Wiedergeburt befähigt sind, wenn sie sich fleissig mit dem Worte Gottes nähren und im Anschluss an den Herrn, den dasselbe verkündigt, zu dem wahren Gottesvolke heranwachsen, in dem sich die ATliche Verheissung realisirt (1, 22—2, 10)[1]. Mit einem erneuten Hinweis auf die Fremdlingschaft der Gläubigen in der Welt geht der Brief zur zweiten Ermahnungsreihe über, in der es sich um ihr Verhalten zu der sie umgebenden Welt mit ihren Ordnungen handelt (2, 11 f.), und zwar insbesondere um das Verhalten Aller zur heidnischen Obrigkeit (2, 13—17), wie der Sklaven zu heidnischen Herren (2, 18—25) und der Weiber zu ungläubigen Ehemännern (3, 1—6), woran sich noch eine Ermahnung an die gläubig gewordenen Männer zum rechten Verhalten gegen ihre Weiber schliesst (3, 7). Mit einem Blick auf die Christengesinnung überhaupt leitet der Verfasser dazu über, zu zeigen, wie die Christen inmitten ihrer feindseligen Umgebung sich nicht sollen zum Bösen reizen lassen, sondern durch Verharren im Guten ihre Feindschaft überwinden (3, 8—16), was ihn zu einer ausführlichen Darlegung über den Segen eines so ertragenen Leidens veranlasst (3, 17—4, 6)[2]. Mit

[1]) Schon 1, 18 f. wird die Ermahnung durch eine Erinnerung an die von der Sündenknechtschaft erlösende Wirkung des Todes Christi gestützt und 1, 21 aufs Neue auf die Begründung der Christenhoffnung durch die Auferweckung und Erhöhung Christi hingewiesen. Sodann zeigt 1, 23 ff., wie die Wiedergeburt durch das den Charakter des ATlichen Offenbarungsworts tragende Wort der evangelischen Verkündigung gewirkt wird, dessen Inhalt der erhöhte Herr selbst bildet (2, 2 f.), und wie durch den Anschluss an ihn allein die Gläubigen zum Ziel ihrer Berufung gelangen können (2, 4 ff.).

[2]) Wenn schon 2, 21—25 gelegentlich des über das Leiden christlicher Sklaven Gesagten eine ausführliche Schilderung der Vorbildlichkeit und der Segenswirkung des Leidens Christi gegeben wurde, so wird 3, 17—22 gezeigt, wie das Leiden Christi (des *δίκαιος*) nicht nur die Wirkung gehabt habe, uns

einer Erinnerung an die Nähe des Endes geht der Brief endlich zur dritten Ermahnungsreihe über, welche sich auf das gemeindliche Leben der Christen bezieht, bei dem es vor Allem auf die stete Bereitschaft zu Gebeten ankommt, wie sie diese Nähe fordert, und sodann auf die Beweisung der Liebe im Vergeben, in der Gastfreundschaft und im gegenseitigen Dienen mit allen Gaben der Rede und des Wirkens (4, 7—11). Wenn dann der Verfasser scheinbar noch einmal auf die Leiden der Christen zurückkommt, so ist doch der Gesichtspunkt, unter dem es geschieht, hier ein völlig anderer, als 3, 9—16. Denn hier handelt es sich speziell darum, wie die Gemeinde die ihr aus dem Bekenntniss zu Christo erwachsenden Leiden tragen soll, um dadurch Gott zu verherrlichen und in dem durch diese Prüfungen über sie ergehenden Gericht bewährt zu werden (4, 12—19), so dass auch hier der paränetische Gesichtspunkt durchaus den paraklетischen überwiegt. Daran schliesst sich die Ermahnung zur rechten Führung des Gemeindeamtes und zur demüthigen Unterordnung unter dasselbe (5, 1—5). Die Schlussermahnung aber verlangt demüthige und vertrauensvolle Beugung unter Gottes Hand und Wachsamkeit, um die satanische Anfechtung in den Leiden der Gegenwart im Glauben zu überwinden, und schliesst mit einem Segenswunsch (5, 6—11), dem der briefliche Schluss folgt (5, 12—14).

4. Der schon bei Clemens, Polykarp und Papias bekannte Brief (§ 6, 7) gehört am Ende des 2. Jahrh. bereits als petrinischer zum N. T. (§ 9, 5) und zählt, da er auch im muratorischen Kanon ursprünglich unmöglich gefehlt haben kann (§ 10, 3), seit Origenes und Eusebius mit Recht zu den Homologumenen (§ 10, 7. 11, 3). Der Verfasser bezeichnet sich selbst als Apostel Jesu Christi (1, 1) und als Zeugen seiner Leiden (5, 1), obwohl er so wenig auf die Geltendmachung apostolischer Autorität ausgeht, dass er an letzterer Stelle nur der Mitälteste der Gemeindeältesten sein will. Diesem Selbstzeugniss des Briefes entspricht die hervorragendste Eigenthümlichkeit desselben, wonach man seit Steiger den Verfasser vielfach mit Recht als den Apostel der Hoffnung bezeichnet hat. Die rasche Natur des Apostels (§ 39, 2) musste von vorn herein die ganze Energie ihres Sehnens und Strebens auf die verheissene Endvollendung hinrichten, und so in der lebendigen Hoffnung, welche in freudiger Gewissheit dieselbe

zur vollen Gottesgemeinschaft zu führen, sondern in seinen weiteren Folgen ihn auch befähigt habe, den ärgsten Sündern der Vergangenheit das Heil zu predigen, und als der durch die Auferstehung zur Erhöhung Eingegangene alle Gläubigen von dem Gegenbilde des Fluthgerichts, in dem jene einst untergingen, zu erretten. So sollen auch sie der Segensfrucht ihres Leidens gedenken, das sie von den Sünden einer gottlosen Welt scheidet, die, wie jene Predigt Christi unter den Todten zeigt, dem definitiven Gericht über Lebendige und Todte unmittelbar entgegengeht (4, 1—6).

gleichsam schon antizipirt, das höchste Gut und das tiefste Motiv alles christlichen Lebens finden[1]). Ebenso erkennen wir den Apostel der Beschneidung nicht nur in der durchgängigen Anlehnung an das A. T. mit seinen Worten, seinen Geschichten und Institutionen (Nr. 1), sondern auch in der Art, wie die gläubige Gemeinde nur das Ideal Israels verwirklichen soll, Gottes Eigenthumsvolk, Gottes Haus und Priesterthum, Gottes Heerde zu sein (2, 9 f. 2, 5. 4, 17. 5, 2 f.); wie sie als Gottes Knechte in Gottesfurcht und Gehorsam (2, 16 f., vgl. 1, 17. 1, 2. 14) sich von denen scheiden sollen, die um ihres Ungehorsams willen dem Verderben verfallen (2, 7 f. 4, 1 ff. 17), Gott als dem treuen Schöpfer vertrauen, und vor ihm als dem unparteiischen Richter in Heiligkeit wandeln (4, 19. 1, 17). Obwohl aber die Forderung der Heiligung wörtlich aus dem A. T. reproduzirt wird (1, 15 f.), zeigt sich doch nirgends ein Dringen auf ceremonielle Ordnungen, die nur noch als in der Gemeinde in höherem Sinne erfüllt in Betracht kommen (2, 5). Dass der Verfasser wirklich einer der Urapostel war, erkennen wir endlich aus der Art, wie ihm das Bild des unschuldigen und geduldigen Leidens Christi lebendig vorschwebt (2, 21 ff., vgl. 1, 19. 3, 18), wie die Erfahrung des Umschwunges, welchen die Auferstehung Christi und seine Erhöhung in seinen Zeugen bewirkte, sichtlich den Aussagen in 1, 3. 21 (vgl. auch 3, 21 f. 4, 14. 5, 1) zu Grunde liegt, wie er auf den Mangel derer reflektirt, die Jesum nicht gesehen und dennoch liebgewonnen haben (1, 8), wie er in Reminiscenzen an die Worte Christi lebt[2]), und

---

[1]) Ihm ist die lebendige Hoffnung die höchste Gabe (1, 3. 21. 3, 15) und Aufgabe (1, 13. 3, 5) des Christenthums, das himmlische Besitzthum der Gesichtspunkt, von dem aus der Christ sich hier nur noch als Fremdling fühlt (1, 1. 4. 17. 2, 11), die Gnadengabe des (ewigen) Lebens der Maassstab für die Würdigung des Mitchristen (3, 7), und die zukünftige Herrlichkeit der Antrieb für jedes christliche Leiden und Handeln (4, 13. 5, 4. 10). Schon ist die Endzeit angebrochen mit der Kundmachung des vor Grundlegung der Welt vorhererkannten Messias (1, 20), das letzte Endgericht steht mit der Wiederkunft Christi unmittelbar bevor (1, 5. 7. 4, 5. 7. 5, 4), ja es hat in den Leidensanfechtungen der Christen bereits begonnen (4, 17), die trotz ihrer in der Hoffnung bereits eine selige Freude empfinden, in welcher die zukünftige Herrlichkeit gleichsam antizipirt wird (1, 8. 4, 13 f.). Wenn einige neuere Ausleger diese Richtung des ganzen Briefes auf die Hoffnung nur aus der Leidenslage der Leser erklären wollten, so steht dem entgegen, dass der Brief durchaus kein Trostbrief, sondern ein Ermahnungsschreiben ist (vgl. Nr. 2).

[2]) Ohne Frage klingen Aussprüche Jesu, die wir aus den ältesten und beglaubigtesten Ueberlieferungen kennen, in 2, 4. 7 (Mark. 12, 9 f.), 2, 17 (Mark. 12, 17), 3, 14 (Matth. 5, 10), 4, 14 (Matth. 5, 11), 5, 6 (Matth. 23, 12) an. Aber wie schon hier an eine Benutzung der synoptischen Evangelien, wie sie noch Holtzmann annimmt, v. Soden aber bis auf wenige Berührungen vermisst, garnicht zu denken ist wegen der vielfachen Eigenthümlichkeit des Ausdrucks, so ist die Zahl der Stellen noch ungleich grösser, wo ohne jede direkte Berührung mit synoptischen Aussprüchen doch der Gedanke unzweifelhaft auf Worten Jesu beruht. So knüpft 1, 17 unverkennbar an das Vaterunser an (Matth. 6, 9), 3, 14 f. an Matth. 10, 28, 4, 8 an Matth. 18, 22, 4, 10 an Matth. 25, 14 ff., 4, 13 an Matth.

wie seine ganze Lehre nur das noch keiner reflektirten Vermittlungen bedürftige Zeugniss von den selbsterlebten Heilsthatsachen und ihren Wirkungen ist, was auch Ritschl und selbst Schenkel anerkennt.

Nur indem man die paulinischen Ideen in unseren Brief hineinexegesirte, konnte man zu der Behauptung kommen, dass derselbe durchweg paulinische Lehre führe, um dann doch wieder zuzugestehen, dass der Paulinismus hier seine mystische Tiefe, seine polemische Spitze und seine dogmatische Bestimmtheit verloren habe (vgl. noch zuletzt v. Soden), d. h. dass er kein Paulinismus sei. Christus ist wohl als der Erlöser vor Grundlegung der Welt von Gott in Aussicht genommen (1, 20), aber nur mit dem schon in den Propheten zeugenden Messiasgeist ausgerüstet (1, 11) und in ihm noch nach seinem Tode wirksam (3, 18 f.). So klar jedoch seine Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit ausgesprochen ist (3, 22), auf seine Präexistenz wird noch nicht reflektirt. Die Heilsbedeutung seines Todes wird einfach auf Grund eines ATlichen Prophetenwortes ausgesprochen und von ihr der Zugang der entsündigten Menschen zu Gott abhängig gemacht (2, 24. 3, 18), aber vorwiegend die ethische Wirkung desselben betont (1, 18 f. 2, 24 f.), welche von dem Vorbild seines unschuldigen und geduldigen Leidens und von der Erwägung seines Heilswerthes ausgeht. Wohl ruht der Geist Gottes auf den Erwählten, die durch denselben in der Taufe zu seinem Eigenthum geweiht sind (1, 2. 4, 14), aber nur als der Geist der Gnadengaben (1, 12, vgl. 4, 10 f.); das neue Leben der Liebe und der Hoffnung wird erzeugt und genährt durch das dem ATlichen Schriftwort gleichwerthige Wort der evangelischen Verkündigung (1, 23 ff., vgl. 1, 3. 2, 2), welche unsere Berufung zur Kindschaft und zur ewigen Herrlichkeit in Christo (1, 14, vgl. 5, 10), unsere Erlösung durch ihn und die durch seine Auferstehung verbürgte Heilszukunft (1, 18. 21), den erhöhten Herrn aber als den Eckstein der vollendeten Theokratie (2, 3. 6) und seine Wiederkunft verkündigt, die den in Geduld und Treue bewährten Gläubigen ihren Lohn bringt (1, 7. 5, 4). Es fehlt dieser schlichten, aber durch ihre Unmittelbarkeit so kraftvollen Heilspredigt an allen eigenthümlich paulinischen lehrhaften Vermittlungen. Begriffe wie *χάρις* und *ἀποκάλυψις*, *καλεῖν* und *ἐκλεκτός*, *κληρονομία* und *δόξα*, *πίστις* und *δικαιοσύνη*, *σάρξ* und *πνεῦμα* (*ψυχή*) oder Formeln wie das *ἐν Χριστῷ* sind nicht paulinisch, sondern allgemein christlich, und kommen eben nicht in ihrer paulinischen Ausprägung vor; andere, wie *συνείδησις*, *ἐλευθερία*, *ἄφθαρτος*, *εὐπρόσδεκτος*, oder gar *ἀναστρέφεσθαι*, *νήφειν*, *καταρτίζειν*, *στηρίζειν* u. dgl. sind nicht einmal spezifisch christlich, sondern dem zeitgenössischen Sprachschatz entnommen. Dagegen fehlt es nicht an merkwürdigen Berührungen in materieller und formeller Beziehung mit den petrinischen Reden der Apostelgeschichte (Weiss, Krit. Beibl. zur deutschen Zeitschrift f. christl. Wissensch. etc. 1854, 10 f. M. Kähler, Stud. u. Krit. 1874, 3 E. Scharfe, Die petrinische Strömung der NTl. Literatur. Berlin 1893) und an Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks, auch gerade im Unterschiede von Paulus

---

10, 24 f., 5, 3 an Mark. 10, 42, 1, 10 f. an Luk. 10, 24. Dagegen lässt sich von Stellen wie 2, 12 (Matth. 5, 16), 1, 13 (Luk. 12, 35), 2, 19 f. (Luk. 6, 32—34) wohl bezweifeln, ob da nicht umgekehrt die petrinische Ueberlieferungsform die Gestaltung unserer späteren Evangelien bestimmt hat.

(οἶκος statt ναός, ξύλον statt σταυρός, φίλημα ἀγάπης statt φίλ. ἅγιον, τὸ τέλος statt τὸ λοιπόν u. A.)[3]).

5. Auch die in unserem Briefe vorausgesetzte Situation stellt der Annahme seiner Echtheit durchaus keine Schwierigkeit entgegen. Da Petrus schon früh (Act. 12, 17) Jerusalem verlassen musste und nach Act. 15 überhaupt nicht mehr dort erscheint, vielmehr auf Missionsreisen in die Diaspora sich begab (§ 39, 3), so kann er sehr leicht Beziehungen zu den judenchristlichen Gemeinden Kleinasiens angeknüpft haben, obwohl unser Brief im Grunde nicht einmal voraussetzt, dass er vor diesem Briefe dort bereits solche gehabt hat. Gegenwärtig befand er sich auf Missionsreisen in den Euphratländern; denn er grüsst 5, 13 von der auserwählten (Gemeinde) in Babylon[1]). Bei ihm befindet sich Markus, der Sohn eines Hauses, mit dem Petrus nach Act. 12, 12 in den engsten Beziehungen stand; derselbe kann darum sehr wohl sein geistlicher Sohn d. h. von ihm bekehrt gewesen sein. Wie er Act. 13, 5. 15, 39 den Barnabas auf seinen Missionsreisen begleitete, so ist er jetzt mit Petrus nach dem Osten gegangen. Der Brief scheint nach 5, 12 durch Silvanus überbracht worden zu sein, was übrigens nicht nothwendig dessen Anwesenheit in Babylon voraussetzt, da er ihm auch nach Jerusalem zur Weiterbeförderung gesandt sein kann. Da Silvanus nun den Apostel auf seiner makedonisch-griechischen Missionsreise begleitete und jedenfalls noch in Korinth bei demselben war (1. Thess. 1, 1. 2. Thess. 1, 1), so kann der Brief nicht früher geschrieben sein als nach der Rückkehr des Paulus von dort (§ 15, 7), aber auch nicht später, als vor der Zeit, wo Petrus von den galatischen Wirren (§ 18, 1. 2) oder von den Erfolgen der ephesinischen Wirksamkeit des Paulus Kunde erhalten konnte, er fällt also wohl in die Mitte der fünfziger Jahre. Vgl. Kühl.

---

[3]) Von der Voraussetzung aus, dass ein Urapostel die Lehrsprache der Evangelien und der Apokalypse reden müsse und die Heilsbedeutung des Todes Jesu nur von Paulus gelernt haben könne, hat v. Soden Lehre und Lehrsprache unseres Briefes wieder mit der Abfassung durch Petrus unvereinbar gefunden; wie Jülicher, weil er Jesum nicht als Menschensohn bezeichne und von ihm erzähle, wie die Evangelien, während Mangold den urapostolischen Lehrcharakter des Briefes anerkennt. Vgl. die neuesten Kommentare von Kühl und Usteri, sowie E. Scharfe, die schriftstellerische Originalität des 1. Petr., Stud. u. Krit. 1889, 4.

[1]) Die aus Eusebius (h. e. 2, 15) bekannte patristische Missdeutung dieser Stelle, als ob darin Rom gemeint sei, ist nicht nur von Hofmann und seinen Schülern (vgl. übrigens auch Ewald und Sieffert), sondern mit besonderem Nachdruck von der Tübinger wie fast der gesammten neueren Kritik acceptirt worden. Allein die typische Bildersprache der Apokalypse (§ 34, 3) kann nicht ohne Weiteres für den einfachen Briefstil maassgebend sein und mit der bildlichen Bezeichnung der Leser als παρεπίδημοι 1, 1 hat der Ausdruck gar nichts zu thun. Vgl. dagegen noch Keil, Kühl und selbst Mangold.

6. Die berechtigten Bedenken, welche die Kritik gegen unsern Brief erhoben hat, sind lediglich durch die gangbare falsche Auffassung seiner Adresse und seines schriftstellerischen Verhältnisses zu den paulinischen Briefen (Nr. 1. 2) verschuldet. Dass Petrus sich an paulinische Gemeinden gewandt haben soll, um ihnen mit, dann zweifellos absichtsvoller, Anlehnung an die paulinischen Briefe dessen Verkündigung zu bestätigen, obwohl der Brief keine Spur von Irrlehren zeigt, welche sie an derselben zweifelhaft machten, und von einem Bedürfniss solcher Bestätigung wegen ihres Leidensstandes keine Rede sein kann, ist ohne Frage eine geschichtliche Unmöglichkeit. Daher bezweifelte mit Recht schon Cludius (Uransichten des Christenthums. Altona 1808) die Echtheit des Briefes; und nur die starke äussere Bezeugung und die Schwierigkeit, bei einem solchen schlichten Mahnbrief einen Zweck der Unterschiebung denkbar zu machen, konnte de Wette (vgl. auch Reuss) abhalten, seine starken Bedenken gegen ihn zur entschiedenen Verwerfung zu steigern. Schon seit Semler griff man daher zu der Hilfshypothese, dass Markus, wie Eichhorn wollte, oder der paulinische Genosse Silvanus, wie nach 5, 12 wahrscheinlicher schien (vgl. Ewald, W. Grimm, Stud. u. Krit. 1872, 4, Schenkel, Renan und schon Weisse in s. Evangelienfrage 1856, jetzt auch Usteri), mehr oder weniger selbständig im Auftrage des Petrus den Brief geschrieben habe[1]). Allein auch für die Zeitbestimmung des Briefes verwickelten jene falschen Voraussetzungen in unlösbare Schwierigkeiten. Liess man denselben nach B. Brückner noch unmittelbar nach der paulinischen Wirksamkeit in Kleinasien geschrieben sein, so begreift man nicht, wie Petrus sich bewogen finden konnte, die dortigen Gemeinden an Stelle ihres Apostels und ohne jede Erwähnung desselben zu vermahnen, abgesehen davon, dass der Brief von den damals noch im frischesten Andenken stehenden galatischen Wirren keine Spur zeigt und die durch sie angeregten Fragen garnicht erwähnt. Geht man mit Wieseler, Guericke, Bleek, Keil u. A. bis in die römische Gefangenschaft des Paulus hinab, wie man schon thun musste,

[1]) Ganz ungenügend war es natürlich, wenn Bertholdt unter der schon von Hieronymus (ep. 150 ad Hedib.) geltend gemachten, gewiss irrigen Voraussetzung, dass Petrus aramäisch geschrieben habe, ihn von Silvanus (oder Markus) übersetzt sein liess. Hätte es wirklich irgend eine Schwierigkeit anzunehmen, dass der ehemalige Fischer die Fähigkeit erworben habe, einen griechischen Brief zu schreiben, was Holtzmann wieder sehr nachdrücklich betont, so würde der Ausdruck von 5, 12 durchaus nicht hindern, dass Petrus sich des Silvanus als Konzipienten bedient habe. Allein das schlichte, wenig geschickte Griechisch des Briefes konnte wohl einer schreiben, der in dem von Griechischredenden durchsetzten Galiläa diese Sprache sicher so gut kannte wie seine Muttersprache; und gerade weil er jeder rabbinischen Bildung ermangelte, um den Grundtext des A. T. zu lesen, musste er, wenn er in seinem späteren Beruf sich mit dem A. T. beschäftigen wollte, zu den LXX greifen (vgl. § 37, 6).

um den Petrus den Römer- und Epheserbrief kennen und benutzen zu lassen, so begreift man erst recht nicht, dass sich von den in Phrygien aufgetauchten Irrlehren keine Spur zeigt, und dass Petrus der Gefangenschaft ihres Apostels mit keiner Silbe gedenkt. Die Schwierigkeiten häufen sich aber nur, wenn man mit den Meisten (vgl. noch Sieffert und L. Schulze) den Brief gar nach der neronischen Christenverfolgung geschrieben sein lässt (Nr. 2. not. 2)[2]).

7. So war denn, wenn irgendwo, die Tübinger Schule berechtigt, in diesem Briefe, in welchem Petrus dem Paulus ein Rechtgläubigkeitszeugniss ausstellen (5, 12) und selbst einen abgeblassten Paulinismus lehren sollte, in welchem Silvanus und Markus, die beide ebenso der Urgemeinde, wie dem paulinischen Kreise angehören, eine Rolle spielen (5, 12 f.), die Tendenzschrift eines Pauliners zu sehen, welcher die getrennten Parteien der Kirche vereinigen will. Allein von dieser Auffassung Baur's (vgl. Theol. Jahrb. 1856, 2), Schwegler's und Hausrath's sind Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 4), Pfleiderer, Holtzmann u. Mangold abgekommen, weil sie in einem Schreiben mit so rein praktischen Zwecken derartige dogmatische Tendenzen mit Recht vermissen und der Stelle 5, 12 nur eine untergeordnete Bedeutung beimessen. Dagegen sind sie um so bestimmter mit jenen bei der Abfassung in der trajanischen Zeit stehen geblieben, deren Verfolgungen der eigentliche Anlass des Briefes sein sollen (vgl. auch Weizsäcker und Jülicher)[1]). Allein ein Brief, in welchem die Leser

---

[2]) Ist Paulus in dieser Verfolgung umgekommen, so begreift man erst recht nicht, dass Petrus dessen nicht gedenkt, zumal nur dadurch motivirt werden konnte, weshalb er sich an paulinische Gemeinden wendet; auch macht es dann noch besondere Schwierigkeit, den Markus, den Paulus 2. Tim. 4, 11 aus Kleinasien nach Rom bescheidet, bei Petrus in Babylon zu finden. Will man aber deshalb den Petrus mit Wiesinger und Th. Schott nach Rom versetzen, so wird hier an der Stätte seines Martyriums das Schweigen über dasselbe doppelt unbegreiflich. Denkt man dagegen den Apostel Paulus aus der Gefangenschaft befreit (vgl. z. B. Hofmann: zwischen 63 u. 64), so war er damals selbst nach Kleinasien zurückgekehrt, und, abgesehen davon, dass unser Brief von den Lehrverirrungen der Pastoralbriefe keine Spur zeigt, war damals doch am wenigsten Anlass für Petrus, in das paulinische Missionsgebiet einzugreifen.

[1]) Die Stelle 4, 15 f. soll ganz an die Anfrage des Plinius bei Trajan erinnern, nomen ipsum si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur (epp. 10, 97 f.) Aber das *πάσχειν*, wovon diese Stelle redet, ist nach dem Zusammenhange keine obrigkeitliche Bestrafung, sondern Schmähung um des Namens Christi willen, 3, 15 handelt nach dem klaren Wortlaut nicht von richterlichen Verhören, und von organisirten Verfolgungen ist überall in dem Briefe nicht die Rede. Vgl. Nr. 2. not. 2 und besonders v. Soden, sowie die Kommentare von Kühl und Usteri. Schwegler versuchte noch nachzuweisen, dass sich 5, 1 ff. bereits hierarchische Tendenzen zeigen. Aber dass in dem *τῶν κλήρων* 5, 3 die spätere technische Bezeichnung des Klerus nicht gefunden werden kann, wird heutzutage allgemein anerkannt; und dass das Trachten nach Gewinn und Herrschaft in jeder übergeordneten Stellung naheliegt, ist nicht zu bezweifeln. Nur Zeller wollte in die Zeit Hadrian's, und Volkmar gar wegen angeblicher Benutzung

noch als erst zum Christenthum Bekehrte angeredet werden (2, 2. 25. 4, 3 f.), die Charismen der apostolischen Zeit noch wirksam sind (4, 10), und die Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Endes noch so lebendig hervortritt (Nr. 4. not. 1), während dagegen jede sympathische oder antithetische Berührung mit der Gnosis fehlt, ist in der trajanischen Zeit eine geschichtliche Unmöglichkeit. Deshalb geht neuerdings wieder v. Soden unter Bestreitung jeder kirchenpolitischen Tendenz in die domitianische Zeit herauf und hält es für sehr wahrscheinlich, dass Silvanus im Namen des Apostels die Gemeinden unter der allgemeinen Verfolgung (die freilich unter Domitian ganz unnachweislich ist) vermahnt habe (vgl. auch Seuffert, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881). Dass es zu einem so schlichten Mahn- und Trostbrief einer apostolischen Maske bedurft habe, hat er freilich nicht erwiesen.

§ 41. Der zweite Petrusbrief.

1. Dass die allgemein gehaltene Charakteristik der Leser in der Adresse (1, 1) so wenig wie beim Jakobus- oder Judasbrief die Bestimmung für einen bestimmten Gemeindekreis ausschliesst, zeigt hier ausdrücklich 3, 1, wo die Leser als solche angeredet werden, an die der erste Petrusbrief gerichtet ist. Nun charakterisirt der Apostel dieselben aber ausdrücklich im Gegensatz zu sich, dem geborenen Juden, als den ihn schon sein voller Name Symeon (Simon) Petrus bezeichnet, und seinen Volksgenossen als solche, die einen gleich werthvollen Glauben empfangen haben d. h. als Heidenchristen[1]). Da nun die kleinasiatischen Gemeinden zur Zeit, als der erste Petrusbrief an sie erging, wesentlich judenchristlich waren (§ 40, 1), so liegt schon darum zwischen beiden Briefen etwa ein Decennium, innerhalb dessen die paulinische Wirksamkeit den nationalen Charakter der dortigen Christenheit wesentlich umgewandelt hatte. In der That erscheinen auch die Gemeinden 3, 15 als solche, an welche Paulus Briefe geschrieben hat, und in welchen nach 3, 2 Apostel gewirkt haben, während zur Zeit des ersten Briefes (1, 12. 5, 12) noch keine Apostel in

---

des nach ihm 132 entstandenen Henochbuches in 1. Petr. 3, 19 bis 140 herabgehen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, 4).

[1]) Spitta (Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas. Halle 1885) stand bisher allein mit der Behauptung, dass die Leser, wie die des Judasbriefes (§ 38, 3. not. 2), Judenchristen seien, was er durch eine künstliche Deutung der Adresse und des Briefeinganges zu beweisen sucht. Jetzt lässt auch Zahn (III, 2) unseren Brief an jüdische Christen Palästinas oder der Umgegend gerichtet sein, an die Petrus und Paulus nach 3, 1. 15 verloren gegangene Briefe geschrieben haben. Dagegen haben de Wette, Mayerhoff, Bleek und viele Andere den Brief als an die ganze Christenheit adressirt angesehen. Nach Jülicher denkt der Verf. wenigstens beide Briefe für jeden Gläubigen bestimmt.

jenem Kreise das Evangelium verkündigt hatten[2]). Dass er aber diesen jetzt wesentlich heidenchristlichen Charakter der Gemeinden ausdrücklich hervorhebt, hat seinen Grund sichtlich darin, dass die bedenklichste Erscheinung seiner Gegenwart, welche ihn zum Schreiben veranlasst, aus heidenchristlichen Kreisen hervorgegangen und in ihnen wirksam ist. Es sind nämlich ohne Frage die prinzipiellen Libertinisten des Judasbriefes (§ 38, 2), welche Kap. 2 bekämpft werden. Nur sind dieselben in den Kreisen, welche der Verfasser im Auge hat, oder in der Zeit, zu welcher er schreibt, bereits dahin fortgeschritten, dass sie eifrig für ihre Grundsätze Propaganda machen, und sie haben auch bereits das Stichwort gefunden, mit dem sie die Christen ködern, indem sie erst die wahre Christenfreiheit zu bringen vorgeben, so leer ihre hohen Worte darüber sind (2, 18 ff.). Sie haben auch bereits angefangen, durch eine Missdeutung der ATlichen Schrift und der paulinischen Briefe diese falsche Freiheit zu begründen (3, 16)[3]). Die grosse Gefahr, die in dieser Erscheinung lag, wurde aber durch die ganze Zeitlage noch erheblich gesteigert. Wir haben bereits aus dem Hebräerbrief und der Apokalypse gesehen (§ 31, 3. 32, 2. 35, 1), wie in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre das Ausbleiben der einst so nahe gehofften Parusie ein Ermatten der Christenhoffnung herbeiführte, die doch von jeher eines der wirksamsten Motive für das christliche Tugendstreben gewesen war. Nun hören wir geradezu, wie man bereits über die Verzögerung der Parusie zu klagen begann (3, 9).

---

[2]) Dass der Verfasser mit dem τ. ἀποστ. ὑμῶν aus der Rolle falle, setzt eine Gedankenlosigkeit voraus, die man selbst einem Pseudonymus nicht zutrauen sollte; auch Paulus 1. Kor. 9, 2 unterscheidet ja zwischen Aposteln überhaupt und solchen, die es für bestimmte Gemeinden sind. Dass sie den mündlichen Unterricht des Petrus empfangen haben (vgl. Holtzmann), also Petrus etwa inzwischen sie besucht hat (vgl. Keil, Komm. 1883), folgt aus 1, 16 keineswegs nothwendig (vgl. Jülicher), obwohl damit immer noch nicht gegeben wäre, dass er sich selbst zu ihren Aposteln rechnen müsste; denn die Macht und die Wiederkunft des erhöhten Christus hat er auch in seinem ersten Briefe kundgethan, und dem Ausdruck der Stelle genügt es, an die zu ihnen gelangte gemeinsame apostolische Verkündigung zu denken.

[3]) Mit Unrecht beschuldigt man den Verfasser des Widerspruchs mit sich selbst, indem er die Erscheinung, die er hier als gegenwärtig bekämpft, 2, 1 ff. als zukünftig weissage. Es lag für ihn nahe genug zu befürchten, dass diese verderblichen Grundsätze allmählich zu einer förmlichen Irrlehre ausgebildet werden würden, welche durch ihren verführerischen Glanz und durch den Eifer, mit der sie in gewinnsüchtiger Weise verbreitet wird, in grösserem Umfange Anhänger gewinnen werde. Man darf ebenso wenig bei den gegenwärtigen Verführern schon einen Hintergrund gnostischer Irrlehren suchen, worin sich die extremsten Vertheidiger des Briefes (vgl. die Komm. von Dietlein 1851 und Schott 1883) mit seinen extremsten Bestreitern begegnen, als dieselben an die Irrlehrer der Pastoralbriefe anknüpfen (vgl. Guericke, Windischman), mit denen sie garnichts zu thun haben. Dass aber ein gleicher Widerspruch in der Kap. 3 besprochenen Erscheinung liegen soll, wird die folgende Darstellung als völlig haltlos erweisen.

Wie aber sollte es werden, wenn erst die ganze christliche Generation, innerhalb derer man dieselbe zu erwarten doch ein so gutes Recht hatte (vgl. Matth. 24, 34. Mark. 9, 1), dahingestorben war? Dann konnte es ja nicht ausbleiben, dass man die ganze Verheissung derselben für hinfällig erklärte, und, indem man weiteres vergebliches Warten verspottete, sich ungestört durch den Gedanken an die Wiederkunft des Herrn seinen Lüsten hingab (3, 3 f.)[4].

Nur die gangbare unrichtige Auffassung des ersten Petrusbriefes macht die Echtheit des zweiten von vorn herein unannehmbar. Wenn bei jener nothwendig beide Briefe der Zeit nach enge zusammenrücken, so bleibt die Frage völlig unlösbar, wie es kommt, dass sich von den im zweiten bekämpften und befürchteten Erscheinungen im ersten noch keine Spur zeigt. Auch wenn sich aber umgekehrt allenfalls erklären liesse, dass der nächste Zweck des auf die Gefährdung des inneren Gemeindelebens gerichteten zweiten Briefes ein Eingehen auf die äusseren Bedrängnisse, von denen der erste so viel redet, ausschloss, so sehr dieselben gerade bei der Frage nach der Verzögerung der Parusie in Betracht kamen, so erklärt sich das Schweigen davon in unserem Briefe doch um so leichter, wenn wirklich die im ersten so klar motivirte erste Gereiztheit der Welt gegen die neu auftretende Religion sich inzwischen gemildert hatte, wie denn wenigstens die unserem Briefe zeitlich so nahestehenden Pastoralbriefe von unmittelbaren Bedrängnissen der kleinasiatischen Christenheit nichts wissen.

2. Es kann keine Frage sein, dass der Verfasser bei der Schilderung der Libertinisten in Kap. 2 die Schilderung derselben im Judasbriefe vor Augen hat. Der ganze Abschnitt mit seinen gehäuften Bildern und Beispielen, mit seiner erregten, theilweise nur noch in Ausrufungen sich bewegenden und jeden syntaktischen Faden verlierenden Polemik steht ebenso fremd da in dem sonst so ruhig betrachtenden Briefe, wie er mit dem Judasbrief nach Inhalt und Form übereinstimmt. Bald werden die dort angeführten Beispiele sehr breit ausgeführt und ganz andere Gesichtspunkte an ihnen hervorgehoben, als die, welche dort für ihre Wahl maassgebend waren (2, 6—9, vgl. Jud. v. 7; 2, 15 f., vgl. Jud. v. 11), bald wird die Beziehung auf das konkrete Beispiel fortgelassen und nur ein allgemeiner Gedanke daraus abstrahirt, der doch jenes voraussetzt, aber die Beziehung nicht mehr zeigt, die seine Wahl hervorrief und ohne jenes sogar kaum verständlich ist (2, 4, vgl. Jud. v. 6; 2, 11, vgl. Jud. v. 9). Es wird ein eigen-

[4]) Die gangbare Vorstellung, als ob Kap. 3 dieselbe Erscheinung wie Kap. 2 (vgl. noch Spitta), wenigstens in ihren letzten Konsequenzen, bekämpft werde, ist unhaltbar, wie auch Keil sieht. Dort handelt es sich um eine rein zukünftige Erscheinung, für deren Weissagung nur die Gegenwart den Anhaltspunkt bot, hier um eine gegenwärtige, von der nur in der Zukunft noch schlimmere Konsequenzen befürchtet werden. So gewiss beide besonders die heidenchristlichen Kreise bedrohen, und der Verfasser offenbar das Auftreten jener gerade im Blick auf diese für höchst gefahrdrohend ansieht, so sind dieselben doch in ihren Motiven völlig verschieden und haben zunächst noch gar keinen Zusammenhang.

thümlicher Ausdruck beibehalten, dessen Motiv nur aus dem Kontext bei Judas erhellt, oder der Ausdruck aus Reminiscenzen an den nur lokalen Zusammenhang bei ihm zusammengewoben[1]). Es wird 2, 13 das Schlagwort aus Jud. v. 12 herübergenommen (*συνευωχούμενοι*) und doch die konkrete Beziehung auf die Liebesmahle fallen gelassen, so dass nur noch der Wortklang die Wahl des ganz andersartigen Ausdrucks leitet (*ἀπάταις* st. *ἀγάπαις, σπῖλοι* st. *σπιλάδες*). Vor Allem aber zeigt sich die Anlehnung an die Schilderung des Judasbriefes darin, dass der Ausdruck überall da, wo er mit demselben übereinstimmt, einzigartig in unserem Briefe dasteht, während sofort, wo er geändert oder durch Zusätze erweitert wird, derselbe in den selbständigen Theilen des zweiten oder im ersten Briefe seine Parallelen findet[2]). Sachlich aber erhellt die Unmöglichkeit, das Verhältniss zwischen beiden Briefen umzukehren, daraus, dass die Umdeutung des Bildes in Jud. 12 und die Näherbestimmung der *ὑπέρογκα* v. 16 durch die Art bedingt sind, wie die Libertinisten, die unser Brief bekämpft, bereits direkt als Verkündiger einer falschen Freiheit auftraten (2, 17 ff.). Dass dieser Anschluss an den Judasbrief ein absichtlicher und bewusster ist, kann nicht bezweifelt werden[3]).

Dass an die traditionell angenommene Bezngnahme des Judasbriefes auf den zweiten Petrusbrief nicht gedacht werden kann, erhellt bereits aus diesem selbst (§ 38, 2. not. 1), ist auch von Vertheidigern der Echtheit des letzteren, wie Guericke, Wiesinger, L. Schulze, zugestanden und selbst durch den neuerdings von Spitta mit exegetischen und textkritischen Nothhilfen versuchten Gegenbeweis nicht widerlegt worden. Die ganze Frage ist dadurch von vorn herein verwirrt worden, dass man sie gewöhnlich dahin fasst, ob sich in einem der Beiden eine unselbständige Kopie des Anderen zeige, die durch ihr Ungeschick

[1]) Vgl. 2, 10 das *κυριότητος* mit Jud. v. 8, das *ὀπίσω σαρκός* aus Jud. v. 7, das *τολμηταί* nach dem *ἐτόλμησεν* Jud. v. 9; ferner 2, 15, wo in der Ausführung des Bileamsbeispiels noch der *ὁδὸς τ. Καΐν* aus Jud. v. 11 anklingt, oder 2, 17, wo das Bild aus Jud. v. 12, aber der Schlusssatz aus v. 13 herrührt. So wird einem Bilde bei Judas ein anderes tertium comp. untergelegt, und doch der Ausdruck, der für die Vergleichung bei jenem charakteristisch ist, für dieses verwandt (vgl. das *φυσικά* 2, 12 mit dem *φυσικῶς* Jud. v. 10); oder es werden die Elemente eines Bildes bei Judas zu zwei selbständigen verwandt, die ein ganz neues tertium comp. erhalten (2, 17, vgl. Jud. v. 12).

[2]) Vgl. Weiss, Stud. u. Krit. 1866, 2. Den dort gegebenen Beweis hat Spitta durch eine den Kern desselben nicht treffende Wörterstatistik zu entkräften gesucht. Nur charakteristische Ausdrücke, die dem Petrus und Judas gemeinsam, aber bei jenem sich häufiger wiederholen, könnten ja die Abhängigkeit dieses von jenem beweisen; wie wenig sie das vermögen, zeigt ein Blick auf die Art der bei Spitta S. 459 ff. gesammelten.

[3]) Derselbe geht übrigens über die Schilderung der Libertinisten nicht hinaus; wo sonst noch Anklänge vorkommen, wie in dem *ὑπομιμνήσκειν, σπουδάζειν* 1, 12. 15 (vgl. v. 3. 5) oder 3, 3 (vgl. Jud. v. 18) sind sie jedenfalls ganz unwillkürliche; aber dass hier noch eine Reminiscenz an den Judasbrief vorliegt, zeigt die völlig eigenartige konkrete Beziehung, die das *ἐμπαῖκται* im Zusammenhange des Petrusbriefes gewinnt, und das nur eine ganz sekundäre Bedeutung in ihm habende *κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι*.

den Nachahmer verrathe oder die man geradezu als „Plagiat“ bezeichnen könne. Es war leicht genug für Hofmann und Keil nachzuweisen, wie jeder in selbständiger und eigenthümlicher Weise seine Gedanken durchführt. Auch unser Brief ist nicht durch den Judasbrief auf seine Ausführungen über die Libertinisten gebracht, sondern durch eine ihm vorliegende Erscheinung, auf die er, obwohl sie auch ihre Eigenthümlichkeit hatte, die noch immer zutreffende originelle Schilderung und Bestreitung desselben gern anwandte, soweit sie seinen Zwecken passte[4]). Wenn man die Weglassung von Jud. v. 14 ff. und die Umwandlung von Jud. v. 6. 9 daraus erklärte, dass der Pseudonymus bereits den apokryphischen Traditionen aus dem Wege gehen wollte, (vgl. noch Holtzm. u. Jülicher), obwohl doch das bei ihm 2, 4 über die Strafe der Engel Gesagte lediglich aus dem Henochbuch stammt, und 2, 11 auch nur aus der Mosestradition des Judasbriefes verständlich ist, so liegt dabei eine falsche Vorstellung von einer Benutzung und Bearbeitung des Judasbriefes zu Grunde, aus dem doch auch viele andere Bilder (v. 12 f.) und Beispiele (v. 6. 11) nicht aufgenommen sind. Nur aus einer solchen konnte sich der wunderliche Streit entwickeln, ob diese Benutzung des Judasbriefes eines Apostels würdig sei oder nicht, so dass man bald um ihretwillen die Echtheit unseres Briefes bestritt, wie selbst solche thaten, die den ersten von Jakobus und Paulus zugleich „abhängig“ dachten, bald um seiner Echtheit willen jene leugnen zu müssen glaubte. Das schriftstellerische Verhältniss unseres Briefes zum Judasbrief hat mit der Echtheitsfrage jedenfalls durchaus nichts zu thun und ergiebt für sie keinerlei Präjudiz.

3. Nachdem der Apostel seine heidenchristlichen Leser beglückwünscht hat (1, 1 f.), hält er ihnen vor, wie sie durch die Erkenntniss der in der Berufung ertheilten Verheissungen Alles empfangen hätten, dessen es bedarf, um mit göttlicher Kraft in ihnen ein neues Leben der Frömmigkeit zu wirken, und wie es nun nur von ihrem Eifer abhänge, ob diese Erkenntniss sich als fruchtbar in einem umfassenden christlichen Tugendleben bewähre, und ob sie, vor dem Straucheln bewahrt, das Ziel ihrer Berufung im ewigen Christusreiche auch definitiv erreichen werden (1, 3—11). Daran sie immer wieder zu erinnern, soll seine beständige Aufgabe sein die kurze Zeit über, die ihm noch hier auf Erden zu weilen vergönnt ist; aber er will (durch diesen Brief) dafür sorgen, dass sie auch nach seinem Hingange

[4]) Dagegen hat man völlig grundlos dem pseudonymen Verfasser unseres Briefes zugemuthet, dass, obwohl er auf Grund der von Judas erwähnten apostolischen Weissagung (v. 18 f.) Erscheinungen seiner Zeit als im Voraus durch einen Apostel verurtheilt darstellen wollte, er durch den Anschluss an den Judasbrief sich dazu verführen liess, diese Erscheinungen als gegenwärtige zu schildern. Denn, abgesehen davon, dass der Anschluss an den Judasbrief nirgends ein so enger ist, dass das möglich war, und dass die bekämpften Gegner auch da als gegenwärtig erscheinen, wo ein solcher Anschluss garnicht stattfindet (2, 19 ff., 3, 16), hat die auf die weitere Entwicklung dieses Libertinismus bezügliche Weissagung 2, 1—3 mit der im Judasbrief angezogenen apostolischen Weissagung garnichts zu thun, und die an ihn wirklich anklingende Stelle 3, 3 bezieht sich garnicht auf die Libertinisten, die nach Judas von den Aposteln geweissagt sind, sondern auf die Zweifler an der Parusie.

etwas haben, das sie beständig daran mahnt (1, 12—15). Er darf das thun, weil er für die Gottesmacht und Wiederkunft Christi, die das apostolische Wort verkündigt, seine eigene Augenzeugenschaft einsetzen kann, sofern er die Herrlichkeit Christi auf dem Verklärungsberge geschaut und die göttliche Bezeugung seiner Messianität gehört hat (1, 16 ff.), und weil ihm und seinen Mitzeugen dadurch das prophetische Wort des A. T.'s um so gewisser geworden, das seiner Natur nach als ein ganz auf göttlicher Eingebung beruhendes seine volle Deutung nicht durch sich selbst empfängt, sondern durch den Tagesanbruch der Erfüllung, deren Vorspiel sie eben in der Verklärung Christi geschaut haben (1, 19 ff.)[1]). Wie dringlich aber diese Aufgabe für ihn sei, erhellt aus den schweren Gefahren, welche der Apostel, gestützt auf die vorbildliche Geschichte Israels, mit den Lügenlehrern der Zukunft herannahen sieht (2, 1—3). Aber das Gericht derselben ist ebenso wie die Errettung der Frommen aus ihm bereits in der ATlichen Geschichte vorgebildet (2, 4—9), und damit auch das Gericht derer, die jetzt durch ihr unzüchtiges und schwelgerisches Sündenleben sich zu Grunde richten, wie einst die durch den bis zum Wahnsinn thörichten Bileam verführten Israeliten (2, 10—16). Damit meint der Verfasser die Verkündiger einer neuen Freiheit, die doch selbst der schlimmsten Knechtschaft verfallen sind und den Fluch des Rückfalls in das alte Sündenleben auf sich herabziehen (2, 17—22). Aber auch darum ist jene Erinnerung so nothwendig, weil bald genug solche kommen werden, welche das Hauptmotiv des christlichen Heiligungsstrebens dadurch untergraben, dass sie die Hoffnung auf die Erfüllung der bisher nicht erfüllten Weissagung überhaupt für illusorisch halten und keine Wandlung des gegenwärtigen Weltbestandes mehr erwarten (3, 1—4). Ihnen gegenüber zeigt

[1]) Es ist sehr bemerkenswerth, dass, gerade wie hier, im Zusammenhange des Markusevangeliums (9, 1 ff.) die Verklärung auf dem Berge als eine den drei Vertrauten Jesu gegebene Verbürgung seiner ersten Parusieweissagung erscheint. Wer diese Erzählung für einen Mythus oder eine symbolische Dichtung hält, kann freilich unseren Brief nicht für echt erklären, wenn man nicht mit Spitta in den Evangelien einen bereits entstellten Bericht des hier allein bezeugten ursprünglichen Hergangs finden will. Wer aber 1, 17 für ein Citat aus dem Matthäus- oder gar Hebräerevangelium erklärt und daraus auf die Unechtheit des Briefes schliesst (obwohl der Wortlaut, wie er im Cod. Vatic. vorliegt, damit garnicht einmal übereinstimmt), der setzt das zu Beweisende einfach voraus, da, wenn der Brief echt ist, Petrus die Worte eben formulirt, wie die Jünger sie damals in der Vision zu hören glaubten. Ebenso kann der natürlich den Brief nicht für echt halten, der Joh. 21, 18 f. für späte Dichtung hält, während Petrus, wenn er bereits in höherem Alter stand, aus dem Weissagungswort Christi, das ihm einen gewaltsamen Tod in Aussicht stellte, allerdings schliessen konnte, dass nun sein Ende eilend herbeikommen müsse, da er ja das Maass menschlichen Lebens, dem er schon so nahe war, nicht erschöpfen sollte (1, 14). Dass der Verfasser aber 1, 20 f. eine eigenthümliche spätere Inspirationslehre vortrage (vgl. Holtzmann), ist doch nicht ersichtlich.

der Apostel, wie weder die Dauer, noch die Garantie des gegenwärtigen Weltbestandes, geschweige denn die scheinbare Verzögerung der Parusie solche Zweifel rechtfertigt (3, 5—9), wie es vielmehr nur von ihnen abhängt, das zweifellose, wenn auch der Zeit nach unbestimmte Kommen des Herrntages zu beschleunigen, welcher mit dem Untergange der gegenwärtigen Welt die verheissene neue Welt herbeiführt (3, 10—13)[2]. In dem in eine Doxologie ausgehenden Briefschluss weist der Apostel darauf hin, dass dieselben Mahnungen zu fleckenlosem Wandel auch Paulus in seinen Briefen an sie, wie auch in anderen Briefen, gegeben habe, welche freilich jene Libertinisten, weil in ihnen manches Schwerverständliche enthalten sei, ebenso verdrehen, wie die heilige Schrift des A. T.'s, und ermahnt die Leser, solchen Verführungen gegenüber festzustehen und in Gnade und Erkenntniss zu wachsen, wie er es ihnen im Eingangsgruss gewünscht hat (3, 14—18)[3].

4. Ein Brief, der die Hauptgefahr für das christliche Tugendstreben in den sich bereits ankündigenden Zweifeln an der Verheissungserfüllung sieht und die Gemeinde gegen die von einer falschen Freiheitslehre in Gegenwart und Zukunft drohende Verführung nicht besser zu schützen

---

[2] Ohne genügenden Grund hat man an den angeblichen Theorien des Verfassers über die Weltentstehung und den Weltuntergang Anstoss genommen und sie gar aus zeitgenössischen Philosophemen ableiten wollen. Es ist doch lediglich aus der biblischen Urgeschichte abgeleitet, dass die auf das Wort Gottes aus den Wassern des Chaos hervorgegangene und durch die Scheidung des Wassers vom Trocknen zu Bestand gekommene Erde (Gen. 1, 2. 9) trotzdem nach langem Bestand durch die Wasser der Sündfluth unterging, und dass die durch das Gotteswort Gen. 9, 11 vor gleichem Untergange geschützte gegenwärtige Weltgestalt nur noch durch das Feuer des göttlichen Zorngerichts, von dem das ganze A. und N. T. redet, zerstört werden kann (3, 6f. 10. 12f.). Ebenso wenig involvirt es ein Verzichten auf die Parusiehoffnung, wenn Angesichts der Thatsache, dass die Parusie nicht so früh eingetreten war, wie man erwartet hatte (vgl. Nr. 1), geltend gemacht wird, dass Gott nicht nach menschlichem Zeitmaass misst und dass es nur seine Langmuth ist, wenn er uns Zeit zur Busse lässt (3, 8 f.), so dass man durch seinen heiligen Wandel dieselbe überflüssig machen und ein schleunigeres Kommen des Herrntages selbst herbeiführen kann (3, 11 f.).

[3] Die Verweisung auf Paulus ist hiernach lediglich durch die Missdeutung und den Missbrauch seiner Briefe hervorgerufen. Der Apostel denkt dabei wohl zunächst an die sittlichen Ermahnungen in den nach Kleinasien gerichteten Briefen an die Galater und Epheser, fügt aber hinzu, dass derartige Ermahnungen sich überall finden, wo Paulus in seinen Briefen auf sittliche Fragen zu sprechen kommt, weil gerade auch in anderen Briefen, z. B. im Römerbrief, manches im Sinne des fleischlichen Libertinismus gedeutet wurde. Weder ist dabei an alle jetzt im Kanon befindlichen Briefe gedacht und somit deren Sammlung vorausgesetzt, noch fordert das τὰς λοιπὰς γραφάς die Erklärung, dass dieselben mit den ATlichen Schriften in dem Sinne gleichgestellt würden, in welchem sie später mit ihnen zum Kanon verbunden wurden, zumal ihre Bedeutung auf die Weisheit des Apostels und nicht auf ihre Inspiration zurückgeführt wird. Vollends aber ist unverständlich, wie man behaupten konnte, es würden hier bereits die paulinischen Briefe als Eigenthum der ganzen Kirche gedacht, da ja ausdrücklich zwischen den an die Leser geschriebenen und anderen unterschieden wird.

weiss, als durch die rechtzeitige Widerlegung solcher Zweifel, vertritt ohne Zweifel eine Anschauung, bei welcher die Hoffnung nicht weniger den Centralpunkt des Christenlebens bildet, wie im ersten Brief (vgl. § 40, 4. not. 1). Dass hier an Stelle der Hoffnung die Erkenntniss diesen Mittelpunkt bilde, kann man nur behaupten, wenn man übersieht, dass die Erkenntniss Gottes und Christi, um die es sich 1, 2 handelt, ausgesprochenermaassen nicht irgend eine theosophische Spekulation, sondern die Erkenntniss unserer in Christo vollzogenen Berufung zur Erlangung der Verheissungen ist, welche in uns die gottgleiche Heiligkeit nothwendig bewirkt (1, 3 f.) und daher eben eine fürs sittliche Leben unmittelbar fruchtbringende ist (1, 8. 2, 20. 3, 17 f.)[1]. Ebenso ist unbestreitbar, dass der Brief genau denselben judenchristlichen Charakter zeigt, wie der erste. Wenn er weniger auf ATliche Stellen anspielt, deren Kenntniss er voraussetzt (doch vgl. 2, 22. 3, 8. 13), so erklärt sich das sehr einfach für den, der den ersten Brief an judenchristliche Gemeinden gerichtet denkt, diesen an heidenchristliche. Aber die Art, wie auf den Gegensatz von Verheissung und Erfüllung reflektirt wird (1, 19 ff.), erinnert ganz an 1. Petr. 1, 10 ff.; die Art, wie das ATliche Schriftwort dem mündlichen und schriftlichen Apostelwort gleichgesetzt wird (3, 2. 16), an 1. Petr. 1, 22—25; die Art, wie die Geschichte Israels als vorbildlich betrachtet wird für die Geschichte der Gemeinde (2, 1), an 1. Petr. 2, 9 f. 3, 5 f.[2]). Alttestamentlich sind auch die Reflexionen über die Weltentstehung, wie Begriff und Schilderung des grossen Herrntages (3, 6 f. 10 ff.). Anlehnungen an Herrnworte finden sich doch auch hier keineswegs so selten, da auch in jenen die Tage Noah's und Lot's zusammengestellt werden (Luk. 17, 26. 28), wie 2, 5—7, die Pseudopropheten der Zukunft (2, 1 f.) und der Dieb in der Nacht (3, 10) geweissagt werden

---

[1]) Dass hier nicht von dem subjektiven *ἐλπίζειν* die Rede ist, sondern von dem Inhalt der *ἐπαγγέλματα* und dem *προσδοκᾶν* auf denselben, liegt daran, dass jener schon jetzt und noch mehr künftig in Zweifel gestellt erscheint, und dieses durch den scheinbaren Verzug der Erfüllung nothwendig gemacht wird, dessen Erklärung keinerlei Aufgeben der Parusiehoffnung involvirt (Nr. 3. not. 2). Die *ἀποκάλυψις Χριστοῦ* (1. Petr. 1, 7, vgl. 5, 4) ist eben die *παρουσία* unseres Briefes und das ewige Reich 1, 11 die 1. Petr. 1, 4 gehoffte *κληρονομία*. Eben weil das *ἔσχατον τῶν χρόνων* 1. Petr. 1, 20 schon mit der ersten Erscheinung Christi eingetreten ist, müssen 3, 3 statt dieser Formel des Judasbriefes (v. 18) die letzten Tage dieser Vollendungszeit genannt werden, die allein noch rückständig sind. Dieselbe Langmuth Gottes, die einst mit dem Fluthgericht verzog (1. Petr. 3, 20), verzieht jetzt mit dem Endgericht (3, 9. 15); dass aber noch die gegenwärtige Generation dasselbe erleben wird, zeigt 3, 11 f. Die Vorstellung von dem *σκήνωμα* 1, 13 entspricht ganz dem Bilde der Pilgrimschaft 1. Petr. 1, 1. 2, 11.

[2]) Wie in dem an den Judasbrief sich anlehnenden Abschnitt die Geschichten von Sodom und Gomorrha oder von Bileam mit selbständiger Anlehnung an das A. T. ausgeführt werden (2, 6 ff. 15 f.). so tritt hier die Sündfluthgeschichte hinzu, die nicht nur in der Erwähnung Noah's und der *ἀσεβεῖς* seiner Zeit (2, 5), sondern insbesondere in der Art, wie sie als Typus des Endgerichts erscheint (3, 6 f.), aufs Stärkste an 1. Petr. 3, 20 f. erinnert.

(Matth. 24, 11. 43), und 2, 20 aus Matth. 12, 45 entlehnt ist. Ausdrücklich aber wird auf das von den Aposteln überlieferte Herrngebot verwiesen (3, 2), und 1, 16—18 erinnert ganz an die Art, wie im ersten Briefe die Erinnerung an das geschichtliche Leben des Herrn überall durchblickt[3]. Die noch wesentlich in der Erwählung enthaltene Berufung (1, 10) beruht ganz wie im ersten Briefe (2, 9. 5, 10. 1, 15) auf der göttlichen *ἀρετή*, garantirt die Verheissungserfüllung und ist das Motiv zur Erlangung der Gottähnlichkeit (1, 3 f.) unter Vermittlung der *θεία δύναμις* (vgl. 1. Petr. 1, 5). Den Höhepunkt des heiligen Wandels (3, 11, vgl. 1. Petr. 1, 15) bildet die Bruderliebe hier (1, 7) wie dort (1, 22), ihren Gegensatz die *ἐπιθυμίαι*; selbst die Polemik gegen die falsche Freiheit 2, 19 erinnert an 1. Petr. 2, 16 und das Motiv in 2, 2 an 1. Petr. 2, 12. 3, 16. Biblisch theologisch angesehen steht demnach ohne Frage der zweite Petrusbrief keiner NTlichen Schrift näher als dem ersten.

Dagegen muss man zugeben, dass der lehrhafte Ausdruck im Verhältniss zu dem des ersten manches Eigenartige hat, dass Lieblingsausdrücke desselben hier fehlen und andere hervortreten, dass dieselben Vorstellungen mehrfach verschieden ausgedrückt sind. Aber Petrus war schwerlich der Mann, eine feste Lehrsprache auszuprägen, wie Paulus und Johannes, und jedenfalls sind die beiden seinen Namen tragenden Dokumente zu gering an Umfang, um eine solche zu konstatiren (vgl. Reuss). Manches erinnert an die Lehrsprache der Pastoralbriefe (wie die Betonung der *εὐσέβεια* und *ἐπίγνωσις*, *ἐντολή* und *ὑπομονή*, *σωτήρ* von Christo, *μῦθοι*, *πλουσίως*, *ἐπαγγέλλεσθαι* u. dgl.), die wahrscheinlich unserem Briefe voraufgehen. Die schon von Hieronymus bemerkte differentia stili (de vir. ill. 1) gründet sich wohl besonders auf den Eindruck des Kap. 2, dessen Ausdruck vom Judasbrief beeinflusst ist. Dass der Ausdruck periodischer ist als im ersten Briefe, erklärt sich leicht, wenn ein Decennium zwischen beiden Briefen liegt, in dem sich Petrus vielleicht vorwiegend in griechischer Umgebung aufgehalten und paulinische Briefe gelesen hat. Dass er trotzdem ungeübt im schriftlichen Ausdruck geblieben, zeigt ein Anakoluth, wie 1, 17 f., und die durchgehende Monotonie desselben, die übrigens auch im ersten keineswegs ganz fehlt. Nur die Voraussetzung, dass unsere Briefe wesentlich gleichzeitig geschrieben sind (vgl. z. B. Hofmann), hat zu künstlischer Erklärung oder Wegdeutung jener Stildifferenz genöthigt. Den Observationen über Abweichungen im lexikalischen Wortvorrath und Partikelgebrauch stehen eine grosse Reihe höchst auffallender Uebereinstimmungen gegenüber[4].

---

[3]) Dass sich die Christologie in der Bezeichnung Christi als *θεὸς ἡμῶν* (1, 1) und in der Doxologie auf ihn (3, 18) fortgeschritten zeigt, entspricht nur der Zeitlage des Briefes. Dass in einem so ausschliesslich auf die ethische Verwerthung der Eschatologie gerichteten Briefe auf die grundlegenden Heilsthatsachen des Todes und der Auferstehung nicht so ausdrücklich verwiesen wird, wie in einem Brief, der nach 1. Petr. 5, 12 dieselben aus Apostelmund bestätigen will, versteht sich von selbst, doch entspricht die Reinigung von den Sünden und das *ἀγοράζειν* (1, 9. 2, 1) genau dem *ῥαντισμός* und der *λύτρωσις* des ersten Briefes (1, 2. 18).

[4]) Vgl. die beiden Briefen gemeinsame Kargheit im Gebrauch des Artikels

5. Hiernach lässt sich also der zweite Brief von den durch ihn selbst dargebotenen Voraussetzungen aus als eine Schrift des Apostels Petrus vollkommen begreifen. Es ist nicht richtig, dass über den Leserkreis und das Verhältniss des Verfassers zu ihm eine Unklarheit in dem Briefe herrscht, dass die Schilderung der „Irrlehrer" widerspruchsvoll zwischen gegenwärtigen und zukünftigen, zwischen sittenlosen Verführern und Zweiflern an der Parusie hin- und herschwankt (vgl. Nr. 1). Der Anschluss an den Judasbrief hat durchaus nichts Verfängliches, sobald man nicht einen völlig falschen Maassstab schriftstellerischer Benutzung an ihn anlegt (vgl. Nr. 2). Es fehlt dem Briefe weder an geschlossener Einheit, noch an Durchsichtigkeit des Zweckes und der ganzen Komposition (vgl. Nr. 3); die oft gehörten Klagen über Gedankenarmuth, Unbeholfenheit und Breite, Mangel an Frische und Lebendigkeit sind ganz subjektiv und würden immer nichts beweisen, da nicht zu erweisen ist, dass nur pseudonyme Schriften an solchen Mängeln leiden. Die Lehranschauung des Briefes, soweit sie überhaupt in einem Briefe mit so engbegrenztem, praktischem Zwecke hervortritt, steht der des ersten sehr nahe, und die Abweichungen in Lehrsprache, Stil und Wortgebrauch, soweit sie nicht durch zahlreiche Uebereinstimmungen aufgewogen werden, erklären sich aus der Zeitdifferenz zwischen beiden Briefen bei einem schriftstellerisch wenig thätigen Apostel leicht (vgl. Nr. 4). Die angebliche Benutzung späterer Schriften des N. T.'s findet überhaupt nur von der Voraussetzung der Unechtheit aus statt und kann also nicht dieselbe beweisen (vgl. Nr. 3. not. 1)[1]), wie man natürlich

---

und die Vorliebe für das indefinite *τὶς*, für *ἐν*, *εἰς* und *διά*, die häufigen Plurale von Abstractis, die dem Imperativ vorausgeschickten Partizipien, die Vorliebe für das Part. perf., besonders des Passiv, die Umschreibungen mit *ἔχοντες*, die Voranstellung des negativen Ausdrucks vor den positiven mit *ἀλλά*. Von übereinstimmenden Worten vgl. *ἀναστροφή*, *ἀπόθεσις*, *διάνοια*, *ἰσχύς*, *κρῖμα*, *κοινωνός*, *ἀρετή* von Gott, *γνῶσις* im Sinne von 1. Petr. 3, 7 (1, 5), *τιμὴ καὶ δόξα*, den Plural *ἀσέλγειαι*, das in beiden häufige *ἴδιος*, *τίμιος*, das *αὐτοί* 2, 19 (vgl. 1. Petr. 1, 15. 2, 5) und *ὅστις* 2, 1 (vgl. 1. Petr. 2, 11), *προγινώσκειν*, *συμβαίνειν*, *κομίζεσθαι*, *δηλοῦν* im Sinne von 1. Petr. 1, 11 (1, 14), *ἀγαπᾶν* wie 1. Petr. 3, 10 (2, 15), *τηρεῖν* wie 1. Petr. 1, 4 (3, 7), *πορεύεσθαι*, *ἀναστρέφεσθαι* und *αὐξάνειν* mit *ἐν* (vgl. zum Gebrauch des *ἐν* noch 1, 4. 2, 13 mit 1. Petr. 1, 14. 3, 16. 19; 2, 7 mit 1. Petr. 3, 2; 2, 12 mit 1. Petr. 2, 12. 3, 16), *ἐπιστρέφειν ἐπί*, *παρὰ κυρίῳ*, *ἀεί*, das *ὡς* vor gen. abs. 1, 3 (vgl. 1. Petr. 4, 12), das *εἰ* 2, 4. 20 (vgl. 1. Petr. 1, 17. 2, 3. 4, 17f.), das *ποῦ* 3, 4 (vgl. 1. Petr. 4, 18). Dazu erinnert das *ἐπόπται* 1, 16 an *ἐποπτεύειν* (1. Petr. 2, 12. 3, 2), *κῆρυξ* 2, 5 an *κηρύσσειν* (3, 19), *ἀστήρικτος* und *στηριγμός* 2, 14. 3, 17 an *στηρίζειν* (5, 10), *ἐμπλέκειν* 2, 20 an *ἐμπλοκή* (3, 3), *ἐπιχορηγεῖν* 1, 5 an *χορηγεῖν* (4, 11), *ἰσότιμος* 1, 1 an *πολύτιμος* (1, 7), *ματαιότης* 2, 18 an *μάταιος* (1, 18), *ὀλίγως* 2, 18 an *ὀλίγον* (1, 6. 5, 10), *κτίσις* 3, 4 an *κτιστής* (4, 19), *ἄθεσμος* 2, 7. 3, 17 an *ἀθέμιτος* (4, 3), *σπῖλοι κ. μῶμοι* und *ἄσπιλος κ. ἀμώμητος* 2, 13. 3, 14 an *ἄσπιλος κ. ἄμωμος* (1, 19), *ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας* 2, 14 an *πέπαυται ἁμαρτίας* (4, 1). Näheres bei Weiss, Stud. u. Krit. 1866, 2.

[1]) Die von Credner und Schwegler hervorgehobene Verwandtschaft mit den Clementinen ist unerweislich, selbst Holtzmann erklärt mit Recht den Gebrauch eines Locus communis wie 2, 19 (vgl. Recogn. 5, 12) für ganz bedeutungslos. Von

auch von einer Angelegentlichkeit, sich als den Apostel Petrus geltend zu machen, nur reden kann, wenn die Unechtheit aus anderen Gründen feststeht. Spuren einer späteren Zeit sucht man vergeblich in der Erklärung der scheinbaren Verzögerung der Parusie (vgl. Nr. 3. not. 2), in der Bezeichnung des Verklärungsberges 1, 18 oder in der Erwähnung der μῦθοι und αἱρέσεις (1, 16. 2, 1), die nur bedenklich werden, wenn man sie im Sinne einer späteren Zeit deutet. Die Bezugnahme auf Paulus und seine Briefe neben dem Herrngebot und der ATlichen Schrift lässt jedenfalls eine völlig unverfängliche Deutung zu (vgl. Nr. 3. not. 3). Schwierigkeiten macht das Verhältniss zum ersten Brief nur, wenn man denselben ebenfalls tief in die sechziger Jahre herabrückt (vgl. Nr. 1. 4). Dagegen stimmt es vollkommen damit, dass im Unterschiede von jenem der Apostel sich hier seinem Ende nahefühlt (1, 14), wenn der Anschluss an den nach der Mitte der sechziger Jahre geschriebenen Judasbrief (§ 38, 3) und die nicht unwahrscheinliche Kenntniss der Pastoralbriefe (Nr. 4) nöthigt, mit dem zweiten bis tief in die zweite Hälfte der sechziger Jahre herabzugehen. Da nun weder das Martyrium des Petrus im Jahre 64, noch sein gleichzeitiger Tod mit Paulus irgend glaubwürdig bezeugt ist (§ 39, 5), so bleibt in den letzten Jahren Nero's Raum genug für die Abfassung unseres Briefes, womit das einzige noch von B. Brückner betonte Bedenken fortfällt[2]).

6. Anders freilich gestaltet sich die Frage nach der Echtheit des Briefes, wenn man nach der äusseren Bezeugung desselben fragt. Da sich die Anklänge bei Hermas, Justin und Irenäus (§ 6, 4. not. 2. 7. 4. not. 4. 9, 5. not. 1) nicht zur Evidenz bringen lassen, so steht die Thatsache fest, dass bis tief ins 3. Jahrhundert hinein sich keine sichere Spur desselben findet; und Alles, was die Apologetik bisher zur Erklärung derselben beigebracht

---

Anklängen an philonische Schriften oder die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie kann nach Nr. 3. not. 2 keine Rede sein. Das Citat aus einem jüdischen Apokryphon bei 1. Clem. ad Cor. 23, 3 (vgl. 2. Clem. 11, 2ff.) hat mit 3, 4 nichts zu thun und zeigt nur, dass in den neunziger Jahren ähnliche Zweifel wirklich auftauchten, wie sie unser Verfasser kommen sieht.

[2]) Dass der Brief nach dem Tode des Paulus geschrieben, folgt zwar aus 3, 15 nicht nothwendig, zumal man dort eine Andeutung seines Martyriums vermisst; aber die Art, wie sich der Apostel 1, 12–15 allein für den kleinasiatischen Gemeindekreis verantwortlich fühlt, spricht mindestens sehr dafür, dass Paulus längst und jetzt für immer demselben entrückt war. Andrerseits spricht zwar nicht, dass die Zerstörung Jerusalems unter den Kap. 2 aufgezählten Strafexempeln fehlt, aber dass die gegenwärtigen wie die befürchteten Bedenken wegen der Verzögerung der Parusie nicht mit diesem Ereigniss in Beziehung gesetzt sind, mit dem man sie doch so sicher eintretend hoffte (Matth. 24, 29), dafür, dass der Brief vor dem Jahre 70 geschrieben ist. Die gangbare Ansicht, dass er in Rom geschrieben sei (vgl. noch Keil), findet in ihm selbst nicht den geringsten Anhalt; und 1, 14 spricht eher dagegen als dafür, dass Petrus sich bereits in einer Lage befand, in welcher er unmittelbar seiner Hinrichtung entgegensah, wie noch Th. Schott will.

hat, ist durchaus ungenügend. Er taucht zuerst bei Firmilian von Cäsarea in Kappadozien auf, freilich gerade in der Gegend, in der wir seine ersten Leser zu suchen haben, und wird von Origenes als bezweifelt bezeichnet, aber wohl nur hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zum N. T., da er selbst ihn ohne Vorbehalt gebraucht (§ 10, 7). Zu des Eusebius Zeit wurde er bereits fleissig gebraucht (h. e 3, 3); aber derselbe konnte ihn natürlich nur zu den Antilegomenen rechnen (§ 11, 4)[1]. Die Kirche hat sich dadurch in ihrer Anerkennung des Briefes nicht beirren lassen; aber damit ist die Thatsache nicht fortgeschafft, dass erst das dritte Jahrhundert von einem zweiten Petrusbriefe weiss. Schon Erasmus und Calvin erneuerten die alten Zweifel gegen ihn, und letzterer ist nicht abgeneigt, ihn einem Schüler des Petrus zuzuschreiben, der mit seiner Ermächtigung in seinem Namen geschrieben habe. Grotius schrieb ihn dem Bischof Symeon v. Jerusalem zu und hielt alles Dagegensprechende für interpolirt. Die lutherische Kirche hat, so lange sie noch Unterschiede in dem überlieferten Kanon zuliess, unseren Brief zu den Apokryphen oder den deuterokanonischen Schriften gerechnet; gerade mit Bezug auf ihn erklärte Chemnitz, die Kirche könne nicht ex falsis scriptis facere vera, ex dubiis et incertis certa, canonica et legitima. Semler erklärte in seiner Paraphrasis (1784), dass der so spät in der Kirche auftauchende Brief erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts geschrieben sein könne. Dagegen blieb die Eichhorn-de Wette'sche Kritik, von der sich selbst Guericke (in s. Beitr.) eine Zeitlang imponiren liess, bei der Abfassung des Briefes durch einen Apostelschüler stehen; und diese Anschauung ist namentlich, da Neander seit 1832 bestimmt für sie eintrat, auch in den Kreisen sehr konservativer Kritiker bis in die neueste Zeit herrschend geblieben (vgl. z. B. Lechler)[2]. Mayerhoff erst schrieb ihn einem alexandrinischen Judenchristen in der Mitte des 2. Jahrhunderts zu, und Reuss hielt ihn für eines der jüngeren Stücke der pseudepigra-

[1]) Nur darauf geht auch die Bemerkung des Didymus über seine Unechtheit zurück; und die Kritik des Kosmas Indicopleustes, zu dessen kosmogonischen Anschauungen 2. Petr. 3, 12 nicht stimmte, hat gar keine Bedeutung (§ 11, 6). Erst Hieronymus sagt in seiner übertreibenden Weise, dass er a plerisque ejus negatur wegen der Stildifferenz (de vir. ill. 1), die er sich durch die Annahme verschiedener Dolmetscher zu erklären sucht (ep. 120 ad. Hedib. 11); aber diese Kritik war wohl mehr eine Hypothese zur Erklärung der späten und getheilten Aufnahme in den Kanon, als die Ursache derselben.

[2]) Allein die von diesen Kritikern geltend gemachten inneren Gründe sind unhaltbar (Nr. 5), und sobald man den Brief noch im ersten Jahrhundert abgefasst sein lässt, wie noch Ewald that, oder höchstens in die erste Hälfte des zweiten herabgeht, wie Credner und Bleek, der ausserdem den Missgriff beging, an einen alexandrinischen Heidenchristen als Verfasser zu denken, wird das Hauptbedenken, das sich aus seinem späten Auftauchen in der Kirche ergiebt, nicht wesentlich verringert. Auch v. Soden will etwa bei dem 2. Viertel des 2. Jahrh. stehen bleiben.

phischen Litteratur, dessen Aufnahme in den Kanon er für das einzige Beispiel eines entschiedenen Missgriffs der Kirche erklärte. Schwegler und Volkmar gingen sogar wieder mit Semler bis an das Ende des 2. Jahrhunderts herab (vgl. noch Pfleiderer in s. Urchristenthum und Jülicher: zwischen 150—75); aber die neueste Kritik, die mit Grotius in ihm, wie im Judasbrief, die Karpokratianer bekämpft findet, scheint bei der Mitte des Jahrhunderts stehen bleiben zu wollen (vgl. Hilgenfeld, Hausrath, Mangold, Holtzmann in der Einl. u. Jahrb. f. protest. Theol. 1876).

Allerdings hat es dem Briefe auch nie an Vertheidigern gefehlt. Gegen Grotius schrieb Nitzsche (Ep. Petr. post. Lips. 1785; vgl. auch Flatt, Genuina sec. ep. P. origo. Tub. 1806 u. Dahl, De auth. ep. P. post. et Jud. Rost. 1807), Michaelis und Hug hielten an seiner Echtheit fest, Bertholdt half, wie Hieronymus, mit einem verschiedenen Dolmetscher und schied Kap. 2 als Interpolation aus (vgl. noch Lange, Gess), Schott liess ihn nach dem Tode des Apostels von einem Schüler nach seinen Entwürfen abfassen, Ullmann (Der 2. Brief Petr. Hdlbrg. 1821) suchte nur das 1. Kap. als petrinisches Fragment zu retten (vgl. noch Bunsen). Gegen ihn schrieb Olshausen (De authent. et integr. post. P. epist. Regiom. 1822. 23) der freilich nur mit einer subjektiven Ueberzeugung von der Authentie abschloss, gegen Mayerhoff Windischmann (vgl. Heydenreich, Ein Wort zur Vertheidigung etc. Herborn 1837). Später vertheidigten den Brief Guericke, Thiersch, Stier (Komm. 1850) und Dietlein (Komm. 1851), der so glücklich war, eine massenhafte Bezeugung des Briefes schon bei den apostolischen Vätern zu entdecken. Von den Neueren wagen keine definitive Entscheidung Wiesinger, B. Brückner und Grau, die mehr für die Echtheit, Huther (Komm. 1877) und Sieffert, die mehr für die Unechtheit sind; dagegen sind von keinem Zweifel angefochten Th. Schott, Hofmann, Keil, L. Schulze, Spitta, Grosch (Die Echtheit des 2. Briefes Petri. Berlin 1889). Vgl. noch Weiss, Stud. u. Krit. 1866, 2.

7. Falls nicht etwa das Schweigen des 2. Jahrhunderts über den zweiten Petrusbrief sich aus Umständen erklären sollte, die uns nur unbekannt und vielleicht unenträthselbar sind, kann derselbe nicht wohl früher als im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts entstanden sein, wo man zuerst anfing, die schriftlichen Denkmäler der Apostelzeit als normative Autoritäten zu gebrauchen. Damals hat dann ein Pseudonymus dem Apostel Mahnworte an die Gemeinden seiner Zeit in den Mund gelegt, die derselbe noch kurz vor seinem Tode an sie gerichtet haben soll. Dann mag allerdings die Thatsache, dass Jud. v. 17 f. von apostolischen Weissagungen die Rede war, welche auf die Libertinisten seiner Zeit zu deuten schienen, da die wesentlich aus Judas entlehnte Schilderung doch auf dieselben gepasst haben muss, ihn zu der Form, unter der er schrieb, mit veranlasst haben, sofern er dadurch dessen gewiss wurde, im Geiste seines Apostels dieselben zu bekämpfen, auch wenn er jene Weissagung noch weiter auf

sittenlose Spötter über die christliche Zukunftshoffnung bezog[1]. Haben wir einmal Grund, das Schreiben im Lichte eines pseudonymen Schriftstückes zu betrachten, dann fällt allerdings die geflissentliche Art auf, mit der dasselbe als ein von dem Apostel noch kurz vor seinem Ende für seine Gemeinden abgefasstes und ihnen hinterlassenes Testament (1, 14 f.) bezeichnet und durch Berufung auf ihn als einen der Jünger vom Verklärungsberge in seiner ganzen Bedeutung herausgestellt wird (1, 16 ff.). Dann tritt die Art, wie der Verfasser 3, 1 f. an den ersten Brief Petri anknüpft und nichts Anderes will, als die dort von dem Apostel gegebene Erinnerung an das prophetische Wort und das Herrngebot wiederholen, in ein neues Licht; wie ernstlich und nicht ohne Erfolg er sich bemüht hat, im Geist und Sinn des ersten Petrusbriefes zu schreiben, wieviel er sich selbst von seinem Ausdruck angeeignet, haben wir gesehen. Dann wird auch die Erwähnung der Paulusbriefe 3, 15 f., abgesehen davon, dass er ihre Missdeutung im Sinne des Libertinismus rügen will, noch die Bedeutung haben, hervorzuheben, dass es nicht bloss petrinische, sondern petro-paulinische d. h. im Sinne seiner Zeit allgemein apostolische Lehre sei, was er vorgetragen[2]. Dann allerdings kann man auch das *τὰς λοιπὰς γραφάς* in dem zwar nicht nothwendigen, aber doch zunächstliegenden Sinne nehmen, wonach die apostolischen Schriften den ATlichen als die

[1] Nur muss man endlich damit aufhören, den Pseudonymus daran erkennen zu wollen, dass derselbe sich in sinnlosen Widersprüchen bewegt (z. B. um sich nicht zu verrathen, den Brief an die ganze Christenheit datirt und dann 3, 1 doch voraussetzt, dass er an die Leser des ersten Petrusbriefes schreibe, wie man ihm zugetraut hat), aus seiner Rolle fällt, Gegenwart und Zukunft verwechselt, was alles dem Verfasser einer so sinnvollen Komposition nicht zuzumuthen ist und auch dann nirgends geschieht, wenn die Schrift eine pseudonyme ist. Sind die Weissagungen des Kap. 2 u. 3 dem Apostel in den Mund gelegt, dann schildert derselbe natürlich 2, 9 ff. prophetisch die Libertinisten des zweiten Jahrhunderts, wie sie ihm nach der Annahme unseres Verfassers vor Augen gestanden haben, und dann sind die 3, 3 ff. geweissagten Spötter eben die *τινές*, welche ihre Zweifel durch die angebliche Verzögerung der Parusie motiviren (v. 9). Vor Allem aber ist daran nicht zu denken, dass er bei seiner Benutzung des Judasbriefes das Apokryphische vermeiden wollte, da eine strengere Scheidung des Kanonischen vom Apokryphischen am Ende des zweiten Jahrhunderts noch garnicht nachweisbar ist.

[2] Auch dann kann man natürlich nicht von einem konziliatorischen Zwecke reden, wie ihn besonders Schwegler betont und die meisten Kritiker irgendwie hinzunehmen. Denn um den „endlichen und dauernden Friedensschluss zwischen Petrinern und Paulinern herbeizuführen", dazu gehörte doch wohl etwas mehr Lehrausführung, als sie unser Brief bietet, und nicht die blosse Versicherung, dass Paulus mit Petrus in der christlichen Ethik (und höchstens noch in der Eschatologie), worüber zwischen den Parteien des apostolischen Zeitalters doch nie gestritten ist, einig war. Auch erschwert man nur das Verständniss der pseudonymen Komposition, wenn man ihr wegen dieser Stelle einen Zweck unterlegt, der offenbar den grössten Theil ihres Inhalts nicht erklärt. Von einer „Sammlung" paulinischer Schriften als der ganzen Kirche gehöriger ist aber auch bei dieser Auffassung nicht die Rede (vgl. Nr. 3. not. 3).

Autoritäten, aus denen jeder die Berechtigung seiner Anschauung nachzuweisen versuchen muss, unmittelbar an die Seite gestellt werden, was allerdings nur am Ende des 2. Jahrhunderts geschehen sein kann.

Trotzdem sollte eine besonnene Kritik sich die grossen Schwierigkeiten nicht verhehlen, die dieser scheinbar so durchsichtigen Auffassung im Wege stehen. Die Kap. 2 bekämpften Libertinisten zeigen nun einmal, so sehr man nach dergleichen gesucht hat, so wenig wie die des Judasbriefes die Züge der dualistischen Gnosis des 2. Jahrhunderts, ja die Art, wie sie nach 3, 16 ihren Standpunkt aus dem A. T. ebenso wie aus den Paulusschriften herauszudeuten suchen, widerstrebt durchaus der Deutung auf sie. Auch bleibt es immer auffallend, dass der Verfasser die Weissagung Jud. v. 17 f., an die doch seine ganze Komposition anknüpft, nicht an die Spitze des Abschnittes stellt, in dem seine Hauptgegner bekämpft werden, und dass er sich bei dieser Bestreitung so eng an die Schrift eines Nichtapostels anschliesst, obwohl er gerade sein Wort als Apostelwort geltend machen will. Will man sodann die Einheit der Komposition nicht preisgeben, so wird man (freilich wenig wahrscheinlich) annehmen müssen, dass die Spötter des Kap. 3 eben dieselben Libertinisten waren, welche der Bedrohung mit dem bei der Parusie Christi zu erwartenden Weltgericht spotteten, weil diese so lange nicht eingetroffene Parusie nun überhaupt nicht mehr zu erwarten sei. Allein hierin gerade liegt die Hauptschwierigkeit der Annahme. Denn wie man am Ende des 2. Jahrhunderts, wo man sich doch längst damit abgefunden haben musste, dass die Parusie nicht zu der Zeit, wo man sie zuerst erwartet hatte, eingetreten war, noch von einer Verzögerung derselben reden (3, 9) und seine Zweifel in einer Weise motiviren sollte, die doch so sichtlich auf das Hinsterben der ersten christlichen Generation hinweist (3, 4), bleibt völlig unverständlich. Auch scheint allerdings Kap. 1 darauf zu führen, wie von Mayerhoff, Credner, Jülicher u. A. angenommen wird, dass in der Bekämpfung dieser Zweifel der Hauptzweck der ganzen Komposition liegt, wodurch wieder die Einheit derselben aufgehoben wird, weil, wie schon de Wette sah, dann Kap. 2 in keiner Beziehung zu demselben steht. Endlich ist nicht zu verkennen, dass, wenn man einmal von der Voraussetzung der Pseudonymität der Schrift und ihrer Abfassung im 2. Jahrhundert ausgeht, 3, 16 ebenso bestimmt auf den Stand der Kanonbildung am Ende des Jahrhunderts deutet, wie 3, 2 auf die erste Hälfte desselben, wo noch die prophetischen Schriften und das von den Aposteln (noch nicht in den Evangelien) überlieferte Herrngebot den normativen Kanon bildeten (§ 5). Eben darum aber darf die Möglichkeit, dass die Schrift ist, was sie zunächst zu sein beansprucht, und dass es nur uns unbekannte Umstände sind, welche sie bis ins 3. Jahrhundert nicht haben zur Geltung kommen lassen, nicht ausgeschlossen, und die Echtheitsfrage nicht für definitiv erledigt erklärt werden.

§ 42. Der erste Johannesbrief.

1. Es ist seit Heidegger oft bezweifelt worden, ob unsere Schrift ein eigentlicher Brief sein wolle. Allerdings beginnt dieselbe nicht mit der Briefadresse und dem Segenswunsch, wie wir ihn, abgesehen vom Hebräer-

brief, noch überall gefunden haben, und dennoch hat sie, wie schon Lücke (Komm. 1836) sah, einen unverkennbar brieflichen Eingang. Der Verfasser nennt sich nicht, aber er charakterisirt sich als einen Augenzeugen des Lebens Jesu und als einen Verkündiger des Evangeliums; er nennt seine Leser nicht, aber er charakterisirt sie als die, unter denen er dasselbe verkündigt; er wünscht ihnen nicht Heil, aber er sagt, dass er schreibe, um seine Freude an dem, was diese Verkündigung bisher in ihnen bewirkt hat, zur Vollendung zu bringen (1, 1—4). Ebenso schliesst er nicht mit einem Segenswunsch, aber mit einer eindringlichen, aus dem Rahmen des Uebrigen bestimmt heraustretenden Schlussmahnung (5, 21). Eine Abhandlung ist die Schrift in keinem Fall, es sind weder theoretische noch praktische Fragen, die der Verfasser erörtert, in denen er seine Ansichten Zweifeln oder Bestreitungen gegenüber vertheidigt; es sind Meditationen über die grossen Grundwahrheiten, in denen er mit den Lesern eins ist, die er bald von dieser, bald von jener Seite beleuchtet, die er in kontemplativer Weise ausspinnt und in ihren Konsequenzen für das Leben darlegt. Aber diese Meditationen sind nicht Selbstzweck, immer wieder gehen sie in direkte Paränese über; und es ist kein ideales Publikum, an das er dieselben richtet. Wie 1, 3 f., so tritt es immer wieder hervor, dass es ein bestimmter Kreis ist, für den und an den er schreibt (2, 1. 7 f. 12 ff. 21. 26. 5, 13). Es ist der ihm bekannte Kreis, in dem er wirkt und mit dem er sich darum gelegentlich zusammenfasst (2, 19), der seit lange schon das Evangelium empfangen hat (2, 7), in dem er sich selbst die verschiedenen Altersklassen vergegenwärtigt (2, 12 ff.), den er von Irrthümern bedroht sieht (2, 26. 3, 7), von dem er Lobendes zu sagen weiss (2, 20 f. 4, 4)[1].

---

[1]) Es ist jedenfalls ein leerer Wortstreit, wenn man eine solche Schrift nicht einen Brief im Sinne der NTlichen Brieflitteratur nennen will, wobei mit Recht fast alle Ausleger stehen bleiben, sondern nur etwa mit Reuss einen homiletischen Aufsatz (Vgl. noch Holtzmann, Jahrb. f. protest. Theol. 1881, 4. 1882, 1—3.). Auch das Verhältniss des Briefes zum Evang. (Nr. 5) ändert daran nichts. Fraglich kann nur sein, ob der Brief ein katholischer im strengen Sinne, eine Encyclica, die an die ganze Christenheit sich richtet (vgl. schon Neander und noch Hilgenfeld, Weizsäcker, Jülicher) ist; aber auch dies muss nach Obigem bestritten werden. Noch weniger folgt aus dem *καὶ ὑμῖν* und *καὶ ὑμεῖς* 1, 3, dass der Brief, wie Holtzmann wollte, an die ausserkleinasiatische Christenheit gerichtet ist. Irgendwelche Anhaltspunkte, den Wirkungskreis des Verf. (Hug: Ephesus) zu bestimmen, enthält der Brief nicht. Die von Grotius bis Guericke herrschende Ansicht, dass er an parthische Judenchristen geschrieben sei, stammt aus der seit Augustin (Quaest. evang. 2, 39) im Abendlande gangbar gewordenen Ueberschrift ad Parthos, deren Motive wir schlechterdings nicht kennen, sodass man an ein altes Missverständniss denken möchte von *πρὸς παρθένους* (wie Klem. Alex. den 2. Brief ad virgines geschrieben sein lässt), wo nicht gar der Bezeichnung des Verf. als *πάρθενος* (Lücke), oder von *πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους* (Wettstein, Michaelis und noch Holtzmann, Mangold).

2. Der Verfasser hebt als charakteristisch für seine Gegenwart hervor, dass Lügner aufgetreten sind, welche leugnen, dass Jesus der Christ sei, und er hält diese Erscheinung für so bedeutsam, dass er in ihr die Weissagung vom Antichrist erfüllt sieht (2, 18. 22). Dass dies aber nicht im Sinne der jüdischen Leugnung der Messianität Jesu gemeint ist, erhellt schon daraus, dass er darin die Leugnung des Vaters und des Sohnes d. h. der vollen Gottesoffenbarung in Jesu sieht (2, 22). Näher hören wir, dass die Irrlehrer das Erschienensein des Christ im Fleisch (4, 2) oder die Fleischwerdung des ewigen Gottessohnes und darum die Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus leugneten, wie sie dem Verfasser der Name Ἰησοῦς Χριστός ausdrückt, dass sie noch allenfalls zugeben konnten, derselbe sei ἐν τῷ ὕδατι gekommen, keinesfalls aber das ἐν τῷ αἵματι (5, 6). Das ist aber nichts Anderes, als die Lehre Kerinth's, nach welcher der himmlische Aeon Christus sich wohl bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber vor dem Tode sich wieder von ihm trennte, nach welcher es also zu einer wirklichen Menschwerdung und damit zu der vollen Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Leben Jesu garnicht kommt (vgl. Iren. adv. haer. I, 26, 1, Epiph. haer. 28, 1).

Sehen wir von den ganz haltlosen Annahmen Aelterer ab, welche bald an Juden, bald an Vertreter irgend einer orientalischen Weisheit dachten, sowie von Bleek, welcher ganz allgemein bei Christen, die am Glauben Schiffbruch gelitten hatten, stehen blieb, so hielt man die Irrlehrer bald für Ebjoniten, wie Eichhorn, bald für Doketen, wie Lücke, de Wette, Credner, Reuss, Mangold, Hausrath, Schenkel, oder man liess beide Arten von Irrlehren bekämpft sein, wie Sander (Komm. 1851) und Lange. Allein die Vorstellung einer Scheinleiblichkeit Jesu wird doch nur künstlich aus den Antithesen des Briefes herausgelesen; und das ist ja eben das Eigenthümliche der kerinthischen Gnosis, dass sich in ihr noch die Leugnung der wesentlichen Gottheit Jesu mit der Annahme eines himmlischen Aeon Christus verbindet, der aber nicht wirklich Mensch wird. Daher haben mit Recht schon Schleiermacher, Neander und die neueren Ausleger, Düsterdieck (Komm. 1852, 54), Ebrard (Komm. 1859), Huther (Komm. 1880), Haupt (Komm. 1869), Braune (3. Aufl. 1885), Westcott (2. Aufl. 1886), sowie Keim, Hoeckstra an der Beziehung des Briefes auf Kerinth festgehalten. Dies wäre freilich nicht möglich, wenn die Irrlehrer zugleich Antinomisten gewesen wären, wie Guericke, Thiersch, Ewald, Mangold, Hilgenfeld, Holtzmann, und mit besonderem Nachdruck noch Jülicher behaupten, zu welcher Kombination aber der Brief keinerlei Anlass bietet (vgl. dagegen B. Brückner, Komm. 1863, B. Weiss, Komm. 1888). Ebenso wenig nöthigt irgend ein speziellerer Zug, an die Basilidianer (Pfleiderer, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869, 4), etwa zugleich mit Kerinth (Henle, das Evang. Joh. u. die Antichristen seiner Zeit. München 1884) oder Saturninus (Holtzmann), oder überhaupt an die Lehren der grossen Gnostiker (Weizsäcker) zu denken.

Die Annahme, dass das Auftreten dieser Irrlehre der eigentliche An-

lass des Briefes gewesen sei (vgl. noch Holtzmann, Jülicher), widerspricht dem ausgesprochenen Zwecke desselben[1]). Wenn die Freude des Verfassers an den Lesern eine vollkommene werden soll (1, 3 f.), so muss sich die Gemeinschaft mit Gott und Christo, zu der sie seine Verkündigung geführt hat, im christlich-sittlichen Leben bewähren, das ist der Grundgedanke seines Briefes. Schon daraus ergiebt sich, dass der Brief nicht gegen antinomistischen Libertinismus gerichtet sein kann, mag man denselben nun bei jenen Irrlehrern suchen (s. o.) oder neben ihnen. Nicht dass sündiges oder gesetzloses Leben aus irgend welchen Gründen erlaubt sei, sondern dass das Gutesthun, welches alles Sündigen ausschliesst, insbesondere die Beweisung der Bruderliebe, unter irgend einem Vorwand unterlassen werden könne, ist der Irrthum, den der Verfasser abwehren will[2]). Allerdings aber zeigt das *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* 3, 7, dass es nicht eine rein theoretische Meditation ist, in welcher er diese Ansicht ablehnt. Es gab Leute, welche meinten *δίκαιοι* zu sein, ohne des *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* zu bedürfen, die vor dem Irrthum gewarnt werden mussten, keine Sünde mehr zu haben und der Abkehr vom Sündigen nicht mehr zu bedürfen (1, 8—2, 1); das waren aber keine Irrlehrer, sondern Pauliner, die über der aus Gnaden dem Gläubigen geschenkten Gerechtigkeit vergassen, dass Paulus ebenso ernstlich die thatsächliche Verwirklichung der Gerechtigkeit einschärft. Gerade in Kreisen, wo man in dem Vollgefühl lebte, die grundstürzende Irrlehre im Glauben überwunden und

[1]) Nirgends wird gegen dieselben polemisirt, vielmehr wird gerade im Gegensatz zu ihnen den Lesern zugestanden, dass sie im Besitz der Wahrheitserkenntniss sind (2, 20 f.) und keiner Belehrung bedürfen (2, 26 f.). Die Irrlehrer sind vielmehr bereits aus der Gemeinde ausgeschieden (2, 19), und zwar offenbar, indem die Gemeinde durch Festhalten an der Wahrheit sie zum Austritt genöthigt hat (4, 4. 5, 4 f.). Sie sind nur noch in der Welt, die in völliger Geschiedenheit der Gemeinde gegenübersteht, sie gehören zu ihr und finden Anklang in ihr (4, 3 ff.), was natürlich nicht ausschliesst, dass die Gemeinde sich vor ihrer Verführung zu hüten und den Geist, der sie inspirirt, von dem Geiste Gottes durch sorgfältige Prüfung zu unterscheiden hat (2, 26 f., 4, 1. 6).

[2]) Gegen den Antinomismus wäre auszuführen gewesen, dass die *ἀνομία* Sünde sei; es heisst aber 3, 4 ausdrücklich umgekehrt, dass die Sünde *ἀνομία* sei, d. h. dass man mit allem Sündigen in die doch selbstverständlich verwerfliche *ἀνομία* zurückfällt. Die Erscheinung der *ἀνομία*, d. h. des antinomistischen Libertinismus, ist also etwas den Lesern Bekanntes, gilt ihnen aber als etwas Verabscheuenswerthes, ja es ist sehr wahrscheinlich, dass 2, 13 f. mit dem *νενικήκατε τὸν πονηρόν*, das die Gemeinde im Gegensatze zur Welt charakterisiren soll, ebenso auf die Ueberwindung dieses Antinomismus zurückgeblickt wird, wie mit dem *ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς* auf den Ausschluss des gnostischen Ebjonitismus, zumal ja auch 5, 4 f. das *νικᾶν τὸν κόσμον* doppelseitig gedacht ist. Aber auch daraus folgt durchaus nicht, dass die Gnostiker die Antinomisten waren. Vgl. vielmehr § 35, 1. 38, 2. 41, 1. 47, 7. Das *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν* 5, 17 gehört garnicht hierher, da es lediglich die Unterscheidung von Todsünden und lässlichen Sünden einleitet. Dagegen ist auch die Schlussmahnung 5, 21 wohl mit Absicht doppelsinnig und geht auf die Idole der falschen Gnosis und des Libertinismus.

allen fleischlichen Libertinismus prinzipiell zurückgewiesen zu haben (vgl. not. 2), konnte das Ausruhen in dem Bewusstsein der Rechtfertigung aus dem Glauben und der darauf begründeten Heilsgewissheit einen gewissen Quietismus erzeugen, der die Energie des christlichen Heiligungsstrebens lähmte[3]). Des Hasses der Welt, die das Christenthum nicht verstehen (3, 1) und nicht lieben kann, wird nur so gelegentlich gedacht (3, 12 f.), dass irgend eine besondere Bedrohung der Gemeinden von aussen her nicht stattgefunden haben kann.

3. Nach dem brieflichen Eingange (1, 1—4) knüpft der Verfasser zunächst an die Thatsache der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo an und zeigt, wie der Wandel in ihrem Licht sich zeigen müsse in der steten Sündenerkenntniss (1, 5—10) und die wahre Gotteserkenntniss sich bewähren in der Erfüllung der göttlichen Gebote (2, 1—6). Mit dem Bemerken, dass diese Forderung, die so alt sei, wie das Evangelium, das sie gehört haben, doch auch eine neue d. h. aus ihrer gegenwärtigen Situation sich ergebende sei, charakterisirt er diese Gegenwart dahin, dass das Licht bereits eine sieghafte Macht in der Welt geworden, in der Gemeinde eine Stätte gefunden hat (2, 7 f.), woraus er zunächst folgert, dass die Glieder derselben sich als Brüder lieben müssen (2, 9 ff.), und sodann, dass die Leser, die im Besitz der Sündenvergebung, wie der Erkenntniss Christi und der Ueberwindung des Satan, die Gewähr haben, zu dieser Gemeinde zu gehören (2, 12 ff.), sich scheiden müssen von aller Weltliebe (2, 15 ff.). Endlich empfängt die augenblickliche Zeitlage, in der sie sich befinden, noch ein spezielles Merkmal dadurch, dass aus dem Auftreten der antichristlichen Irrlehre zu schliessen ist, es sei die letzte Stunde (2, 18—23). Daraus ergiebt sich die Pflicht, ihr gegenüber auf Grund der apostolischen Verkündigung und der Geistessalbung im Stande der Gottesgemeinschaft zu bleiben (2, 24—27) und Angesichts der mit der Parusie nahenden Vollendung ihres Kindschaftsstandes sich zu reinigen von Allem, was mit dieser Hoffnung nicht stimmt (2, 28—3, 6). Diese drei Medita-

---

[3]) Harnack macht Zeitschrift f. Theol. u. Kirche 1891, S. 98 darauf aufmerksam, dass schon Augustin de fide et operibus 21 auch den Johannesbrief zu denen rechnet, welche ein Missverständniss des Paulus abzuwehren suchen. Dagegen darf man nicht mit Lücke aus diesen Erörterungen des Verfassers auf einen bedenklichen Zustand, eine sittliche Depravation der Gemeinden oder auch nur mit Guericke u. A. auf ein besonderes Erkalten der Liebe schliessen; denn nirgends wird eine ausdrückliche Rüge über Vorkommnisse in der Gemeinde oder Zustände derselben ausgesprochen. Ebenso wenig aber darf man aus den Ausführungen, welche den nothwendigen Zusammenhang christlicher Erkenntniss und christlichen Lebens (4, 6 f.) dahin zuspitzen, dass eine Erkenntniss, welche nicht das Thun der göttlichen Gebote zur Folge hat, eine unwahre sei, auf die Bekämpfung der Gnosis im engeren Sinne und zwar einer antinomistischen (vgl. besonders Hilgenfeld, Holtzmann, Jülicher) schliessen.

tionen über das Wesen ihres Christenstandes und die daraus sich ergebenden Folgerungen bilden offenbar eine Art Einleitung, da erst die Warnung 3, 7 einen konkreten Anlass für die folgenden Erörterungen ins Auge fasst. Nachdem der Grundgedanke derselben bereits 2, 29 angeklungen, wird nun zunächst ausgeführt, wie das spezifische Kennzeichen der Gotteskindschaft im Gegensatz zur Teufelskindschaft die Uebung der Gerechtigkeit sei und insbesondere die Uebung der Bruderliebe, welche für die zum Leben gelangten Gotteskinder ebenso charakteristisch ist, wie das Hassen für die Welt (3, 8—17). Nur in dem Halten der göttlichen Gebote liegt die Gewähr unseres Christenstandes und darum der Grund unserer Heilszuversicht, aber diese Gebote fassen sich eben zusammen in das Gebot des Glaubens und der Liebe, das nur erfüllt wird, wenn Gott in uns bleibt, wie wir in ihm bleiben (3, 18—24)[1]). Damit ist der Verfasser erst zu seinem eigentlichen Hauptthema gekommen; denn es handelt sich darum zu zeigen, dass in der Erfüllung jener *beiden* Gebote die Gewähr unseres Heilsstandes liegt, weil sie die nothwendige Folge unserer Gottesgemeinschaft sind. Gipfelt diese nämlich in dem Bleiben Gottes in uns, so kann dasselbe zunächst erkannt werden an dem Sein seines Geistes in uns (3, 24). Da dieser Geist aber im Unterschiede von dem Irrgeiste sich durch das Bekenntniss zu Christo charakterisirt, so ist das (gläubige) Hören desselben das Zeichen des Seins Gottes (oder seines Geistes) in uns (4, 1—6); und weil das Lieben nur die Folge einer Erkenntniss Gottes sein kann, die, an sich selbst unmöglich, nur entsteht, wenn der Geist uns in der Sendung des Sohnes die Liebe Gottes und damit das Wesen

---

[1]) Dieser Abschnitt lässt uns einen klaren Blick thun in die praktische Abzweckung dieser Erörterungen. Es ist nicht zu übersehen, dass hier zum ersten Male der Begriff des Glaubens in dem Briefe hervortritt und zwar so, dass derselbe in erster Linie zu den ἐντολαί gezählt wird, auf deren Erfüllung unsere Heilszuversicht ruht, worin doch offenbar eine Antithese liegt gegen die Anschauung, welche in dem Glauben als solchem und im Unterschiede von den Werken die Heilszuversicht (die παῤῥησία πρὸς τὸν θεόν 3, 21. 4, 17) begründet findet. Sicher ist dies gerade die paulinische Ansicht, deren Wesen und Bedeutung dem Verfasser, der offenbar nur gegen falsche Auffassungen und Anwendungen derselben zu polemisiren meint, fremd geblieben ist. Dem naheliegenden Einwand, aus dem gerade die paulinische These hervorgegangen, dass doch unser Halten der göttlichen Gebote immer ein unvollkommenes ist, stellt er ja eben deshalb von vorn herein gegenüber, dass der Herzenskündiger auch da, wo wir uns dessen anklagen müssen, unser εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας kennt, vorausgesetzt, dass dasselbe sich nur überhaupt in einem thatkräftigen Lieben bewährt (3, 18 f. vgl., wie auch 1, 8 f. 2, 1 f. das Bewusstsein der dem Christen noch immer anhaftenden Sünde mit der Verweisung auf die uns stets bereite göttliche Sündenvergebung und die Fürsprache Christi beruhigt wird). Dass aber hier der Verfasser auf dem Höhepunkt seiner Erörterung angelangt ist, erhellt deutlich daraus, dass, während bisher immer nur von dem Bleiben in Gott, höchstens von dem Bleiben seines Wortes (2, 14. 24), seines Salböls (2, 27), seines Samens (3, 9) in uns die Rede war, nun von dem Bleiben Gottes selbst in uns beständig geredet wird.

der Liebe überhaupt erkennen lehrt, so erkennen wir an unserem Lieben das Sein Gottes oder seines Geistes in uns (4, 7—13). Wie durch die Rückkehr von 4, 13 zu 3, 24 der Verfasser deutlich den ersten Gedankenkreis dieser Erörterung abschliesst, so beginnt nun 4, 14 der parallele zweite, der nur umgekehrt von der Liebe ausgeht, um zu zeigen, dass in ihr, die freilich mit dem Glauben unauflöslich verbunden ist, ebenso wie im Glauben unsere Heilsgewissheit ruht. Denn auch auf der Augenzeugenschaft der Apostel von der Sendung des Sohnes ruht der Glaube an die in ihm offenbar gewordene Liebe Gottes und damit die Gewissheit, dass der, welcher im Lieben bleibt, in Gott selber bleibt, dessen Wesen Liebe ist, und dass er damit eine alle Furcht ausschliessende Freudigkeit im Blick auf das Gericht hat (4, 14—18), in welchem Lieben mit der Liebe zu Gott nothwendig auch die Liebe zu den Brüdern gegeben ist (4, 19—21). Andererseits ist der weltüberwindende Glaube, ebenso wie dieses Lieben, die Folge der Zeugung aus Gott, die sich nur in der Gottesgemeinschaft vollzieht (5, 1—5); und dieser Glaube ruht auf dem Gotteszeugniss bei der Taufe und dem Tode Jesu, das mit dem Zeugniss des Geistes in den Aposteln übereinstimmt, sowie auf dem Zeugniss der eigenen Erfahrung von dem ewigen Leben, das man unmittelbar im Glauben besitzt (5, 6—12). Unmittelbar daran knüpft der Briefschluss an, in welchem der Verfasser die Leser erinnert, wie sie im Glauben thatsächlich die Zuversicht zu Gott besitzen bezüglich der Erhörung ihrer Gebete, die nur an der Todsünde ihre Grenze hat (5, 13—17), in dem Bewusstsein ihres Geborenseins aus Gott den Schutz wider alle Anfechtungen des Teufels (5, 18 f.) haben, und in der Gemeinschaft mit Christo die Erkenntniss des wahrhaftigen Gottes und ewiges Leben (5, 20), worauf der Verfasser mit der Warnung vor den Idolen (Nr. 2. not. 2) schliesst (5, 21).

Ueber die Disposition des Johannesbriefes ist von jeher viel gestritten worden (vgl. Erdmann, Prim. Joan. ep. arg. Berlin 1855, Luthardt, De pr. Joh. epist. comp. Lips. 1860, Stockmeyer, Die Struktur des ersten Johannesbriefes. Basel 1873, Th. Häring, Gedankengang und Grundgedanke des 1. Joh in den theol. Abhandl. für C. Weizsäcker. 1892). Zunächst versuchte man sie nach Bengel in das trinitarische Schema zu spannen, Lücke begnügte sich mit der Absonderung von 8—10 Gedankengruppen, Ebrard (Komm. 1859), Hofmann (in s. Schriftbeweis) und Luthardt, Huther, Westcott und Stockmeyer theilten ihn in fünf Theile. Dagegen blieben de Wette, Ewald, Erdmann u. A. bei der Dreitheilung stehen, Hilgenfeld, Düsterdieck, Haupt bei der Zweitheilung, aber alle über die Theilpunkte vielfach auseinandergehend, und nicht einmal alle erkennend, dass mit 5, 13 der Briefschluss beginnt, Noch Reuss, Holtzmann und Jülicher verzweifeln nach Flacius an jeder logischen Gliederung, und gewiss lässt sich eine solche nicht am Faden einer prämeditirten Disposition nachweisen oder durch theoretische Ueberschriften der einzelnen Theile zum

Ausdruck bringen (vgl. z. B. Düsterdieck: Gott ist Licht, Gott ist gerecht). Das Schriftstück ist eben ein Brief und keine Abhandlung, die Erörterung hat nicht die Form dialektischer Entwickelung, sondern beschaulicher Meditation über einzelne grosse Grundwahrheiten; aber der Fortschritt derselben ist doch völlig durchsichtig, sobald man nur den eigentlichen Anlass des Briefes richtig versteht. Gewiss kehren vielfach dieselben Gedanken wieder; aber sie empfangen doch stets in ihrem Zusammenhang eine neue Beleuchtung und werden von neuen Gesichtspunkten aus angeschaut. Die Einheit des Briefes liegt in seinem Zweck, der Selbstgenüge an der Gewissheit des Heilsstandes gegenüber zum Bewahren und zur Bewährung desselben im christlich-sittlichen Leben, besonders in der Liebe zu ermahnen. Vgl. Weiss, Die kath. Briefe, in Texte und Unters. VIII, 3. 1892.

4. Von Anfang an sahen wir mit der Kenntniss des Johannesevangeliums die des Johannesbriefes Hand in Hand gehen bei Barnabas und Hermas, weniger bei Ignatius; seine Benutzung ist bei Polykarp und Papias noch früher gesichert als die des ersteren (§ 5, 7), selbst bei Justin klingt er an (§ 7, 3. not. 1). Am Ende des 2. Jahrhunderts bildet er einen Bestandtheil des N. T. und wird von Irenäus, Klemens und Tertullian wiederholt als johanneisch citirt (§ 9, 5), er steht im muratorischen Kanon in engster Verbindung mit dem Evangelium (§ 10, 2. not. 1) und gilt seit Origenes und Eusebius als Homologumenon. Der Verfasser nennt sich nicht, aber er zählt sich zu den Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu (1, 1 f.); und dass er es ist, beweist die lebensvoll den Brief durchdringende Erinnerung an das Vorbild (2, 6. 3, 3. 5. 7. 4, 17) und das Wort Jesu (1, 5. 3, 23. 4, 21)[1], sowie an die Ereignisse bei seiner Taufe und seinem Kreuzestode (5, 6ff.). Sicher ist er ein Judenchrist, wie seine Anschauung von dem *Χριστός* und *ἀντίχριστος*, von dem *χρῖσμα* und *ἱλασμός*, von der Sündenreinigung und von der Todsünde zeigt, vor Allem aber seine gesammte Grundanschauung im Unterschiede von der paulinischen. Das Wort ist, wie bei Jakobus und Petrus, der Same des neuen Lebens, in dem man nicht mehr sündigt (3, 9, vgl. 2, 14). Das Thun des göttlichen Willens, das Halten seiner Gebote, die Uebung der Gerechtigkeit ist ihm überall Zweck und Bürgschaft des Heilsstandes; dass die Sünde die *ἀνομία* (3, 4), ist das Siegel ihrer Verurtheilung. Freilich ist dabei nicht mehr an das ATliche Gesetz

[1]) Ausdrückliche Anknüpfungen an einzelne Worte aus der ältesten Ueberlieferung, wie bei Jakobus und Petrus, enthält der Brief nicht, geschweige denn Berührungen mit den Evangelien, wie sie noch Holtzmann gefunden haben will. Dass er, wie ähnlich schon Jakobus (4, 2), den Hass dem Todschlage gleichsetzt (3, 15), geschieht im Geiste seines Meisters, ohne dass er an Matth. 5, 21 f. denken müsste, und seine Verheissung der Gebetserhörung (3, 22) bedurfte einer Beziehung auf Matth. 21, 22 nicht; 5, 3 aber hat mit Matth. 11, 30 nichts zu thun. Dass der Ausdruck *ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι* 2, 12 wegen der dorischen Form des Perf. pass. aus den Synoptikern entlehnt sein müsste, wird man doch nicht im Ernste behaupten wollen.

gedacht, die Summe der göttlichen Gebote ist der Glaube an den Namen des Sohnes und die Bruderliebe, die aus der Gottesliebe stammt (3, 23. 5, 2)[2]). Das Eigenthümlichste aber an dem Briefe ist der mystische Charakter seiner Grundanschauung. Ewiges Leben ist in Christo erschienen (1, 2) und wird dem Gläubigen in ihm unmittelbar mitgetheilt (5, 11 ff. 20); das Sein und Bleiben in Christo und durch ihn in Gott ist nichts Anderes als das verheissene ewige Leben (2, 24 f.), in das der Christ schon im Diesseits übergeht (3, 14 f.), in dem er mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft hat (1, 3. 6). Aber nur selten wird der Vermittlung durch Christum ausdrücklich gedacht, wie 5, 20; es ist das Höchste, auf das überall der Blick sich richtet, das Ruhen in Gott, der ganz offenbar geworden in ihm (1, 5), ganz erkannt ist in einem intuitiven Schauen (2, 3. 14) nach seinem tiefsten Wesen, das im Lieben besteht (4, 8) und uns darum in dies neue Liebesleben hineinzieht (4, 16). Denn dem Sein und Bleiben in Gott entspricht sein Sein und Bleiben in uns (3, 24. 4, 16), er giebt uns seinen Geist (3, 24. 4, 13), ja er wirkt selbst in uns ein neues Leben; wir sind aus ihm gezeugt (4, 7. 5, 1) und dürfen nun seine Kinder heissen, die ihm wesensähnlich sind (3, 1. 10), wir können nicht anders, als lieben, wie er liebt, den Vater, wie die Brüder (4, 19. 5, 1). Für die, welche die Geburt aus Gott erfahren, bedarf es eigentlich keines Gebotes mehr, sie können nicht sündigen, der Teufel rührt sie nicht an (3, 9. 5, 18). Und dennoch ist die Mystik, die so oft in Quietismus oder gar in Antinomismus sich verirrt hat, hier der ausgesprochene Gegensatz von beidem. Der Verfasser weiss, dass der Christ so oft nicht ist, was er zu sein meint; sein ganzer Brief will nichts Anderes, als zeigen, dass ohne praktische Bewährung der Gotteserkenntniss, der Gottesgemeinschaft, der Gotteskindschaft dies alles Selbstbetrug oder Lüge ist[3]).

---

[2]) Eigentliche ATliche Citate finden sich nicht, weil der Brief an heidenchristliche Leser gerichtet ist. Dass ein Schriftsteller, der so offenbar auf den Paulinismus, wie er ihn verstand, und wie er ihn missverstanden glaubte, Rücksicht nimmt, Bekanntschaft mit paulinischen Briefen zeigte, wäre an sich nicht auffallend; aber was Holtzmann für dieselbe und für seine Bekanntschaft mit anderen NTlichen Schriften anführt, reicht zum Beweise dafür nicht aus.

[3]) Man missversteht diese Mystik freilich ganz, wenn man meint, dass sie zu dem Bilde des Donnersohnes der Evangelien (§ 33, 1) nicht passt. Eben weil Johannes in seiner glühenden Hingabe an Christum das Höchste gefunden, Gott selbst und die Gemeinschaft mit ihm, geht ihm Alles in jene schroffen Gegensätze auseinander, die keine Vermittlung kennen, Gotteskinder und Teufelskinder, Brüder und Welt, Licht und Finsterniss, Wahrheit und Lüge, Liebe und Hass, Leben und Tod. Er sieht überall in der Erscheinung das Wesen, im Anfang das Ende, in der Auswirkung das Prinzip; aber eben darum kennt er nur ein Sein oder Nichtsein, alles Andere ist Selbstbetrug oder bewusste Lüge. Gewiss kann er erst langsam zu dieser abgeklärten Mystik herangereift sein, in der alle Gegensätze von Wissen und Thun, von Ideal und Wirklichkeit, von Diesseits und Jenseits, von Mensch und Gott sich lösen, aber diese Lösung konnte nur der

5. Dass der Brief und das Evangelium von demselben Verfasser herrühren, springt in die Augen. Es sind nicht nur zahlreiche auffallende Parallelen in Gedanken und Ausdruck, die beide mit einander verbinden, es ist die ganze Begriffswelt, die sie theilen, die gesammte theologische Grundanschauung in ihren eigenthümlichsten Zügen, dieselbe Art der Gedankenentwickelung, dieselbe Ausdrucksweise[1]). Aber deshalb darf man nicht den Brief für den zweiten (praktischen oder polemischen) Theil des Evangeliums halten (vgl. Michaelis, Eichhorn, Storr, Ueber den Zweck der evang. Gesch. und Briefe Joh. Tüb. 1786. 1810, Bretschneider in s. Probab. 1820), oder geradezu für das Begleit- und Widmungsschreiben desselben (vgl. Hug, Frommann, Stud. u. Krit. 1840, 4, Thiersch, Hofmann, Ebrard und noch Haupt). Thatsächlich findet sich keine Spur einer Hinweisung auf das Evangelium, da weder im Eingange (1, 1 ff.) noch in dem *ἔγραψα* 2, 14. 21 eine solche liegt; und der Brief bedarf durchaus nicht nothwendig des Evangeliums zu seinem Kommentar, den ja den Lesern die gesammte Lehrthätigkeit des Verfassers gab. Erst durch die Tübinger Schule ist die Frage angeregt worden, ob beide Schriften von demselben Verfasser herrühren, oder ob nicht vielmehr die eine nur absichtsvoll an

---

finden, der von Anfang an dem Herzen Jesu der Nächste war, weil er ihm das ganze Herz gab.

[1]) In beiden geht Alles aus von dem *γινώσκειν τὸν θεόν* (*τόν ἀληθινόν*) oder *ὁρᾶν τὸν θεόν* zum *εἶναι* und *μένειν ἐν θεῷ* (*τῷ υἱῷ*, vgl. das Sein und Bleiben Gottes und Christi oder seines Wortes in uns), *γεννᾶσθαι* und *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ* (opp. *ἐκ τοῦ διαβόλου*). Jesus ist der *Χριστός*, der *λόγος*, der *μονογενής* und *παράκλητος*, der Sohn Gottes im Fleisch gekommen, der Sündlose, der *σωτὴρ τοῦ κόσμου*; der Glaube ein *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, der Geist *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*. Vgl. die Gegensätze von *ζωή* (*αἰώνιος*, vgl. *ζωὴν ἔχειν*) und *θάνατος* (vgl. *πρὸς θάνατον*), *φῶς* und *σκοτία* (mit *περιπατεῖν ἐν*), *ἀλήθεια* (*ποιεῖν ἀλήθ.*, *ἐκ τ. ἀληθ. εἶναι*, *ἀληθ. ἐν ὑμ.*; vgl. *ἀληθής*, *ἀληθῶς*, *ἀληθινός*) und *ψεῦδος* (*ψεύστης*), von *ἀδελφοί* (*τεκνία*, *παιδία*, *τέκνα τ. θ.*) und *κόσμος* (*ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι*, *νικᾶν τ. κόσμ.*); die *ἐντολὴ καινή*, das *τηρεῖν* (*διδόναι*) *τὰς ἐντολάς* (*τ. λόγον*), das *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* nach Christi Vorbild, *τὰ ἀρεστὰ ποιεῖν*, *αἴρειν*, *ἔχειν* und *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν*, *πιστεύειν* und *γινώσκειν*, *ὁμολογεῖν* und *ἀρνεῖσθαι*, *μαρτυρία* und *μαρτυρεῖν* (in Verbindung mit *ὁρᾶν*), *θεᾶσθαι* und *θεωρεῖν*, *χρείαν ἔχειν ἵνα*, *ἁγνίζειν ἑαυτόν*, *ἐκεῖνος* von Christo, *ἀνθρωποκτόνος*. Bem. dieselbe Vorliebe für die unperiodische Ausdrucksweise und für Asyndeta, für den antithetischen (*οὐκ-ἀλλά*) und fortschreitenden Parallelismus, für den Fortschritt des Gedankens durch die Wiederaufnahme des vorhergehenden Begriffs, für die Häufung oder Wiederkehr derselben Ausdrücke, die Demonstrative mit *ὅτι* und *ἵνα*, das *καὶ-δέ*, das elliptische *ἀλλ' ἵνα*, das *καθώς-καὶ* und *οὐ καθώς*, das *πᾶν τό* (*πᾶς ὁ*) etc. Die direkten Parallelen mit dem Evangelium sind 1, 1 f., vgl. Ev. 1, 1; 1, 4, vgl. Ev. 16, 24; 1, 10, vgl. Ev. 5, 38; 2, 8, vgl. Ev. 1, 5; 2, 11, vgl. Ev. 12, 35. 40; 2, 27, vgl. Ev. 14, 26; 3, 1, vgl. Ev. 17, 25; 3, 8, vgl. Ev. 8, 44; 3, 11. 16, vgl. Ev. 15, 12 f.; 3, 12, vgl. Ev. 7, 7; 3, 13, vgl. Ev. 15, 18 f.; 3, 14, vgl. Ev. 5, 24; 3, 22, vgl. Ev. 9, 31; 4, 6, vgl. Ev. 8, 47; 4, 9, vgl. Ev. 3, 16 f.; 4, 12, vgl. Ev. 1, 18. 6, 46; 4, 14, vgl. Ev. 3, 17; 4, 16, vgl. Ev. 6, 69; 5, 1, vgl. Ev. 1, 12 f.; 5, 3, vgl. Ev. 14, 15. 21; 5, 6, vgl. Ev. 19, 34 f.; 5, 9, vgl. Ev. 8, 17 f. 5, 32. 34. 36; 5, 10, vgl. Ev. 3, 33; 5, 12, vgl. Ev. 3, 15. 36; 5, 13, vgl. Ev. 20, 31; 5, 16, vgl. Ev. 17, 9; 5, 18, vgl. Ev. 14, 30; 5, 20, vgl. Ev. 17, 3.

die andere anknüpfe, und ihre Aehnlichkeit auf schriftstellerischer Abhängigkeit beruhe, obwohl sie darüber nicht einig geworden, welche Schrift die originale sei.

Eigenthümlich war es, dass Baur (Theol. Jahrb. 1848, 3. 1857, 3) den Brief wegen seiner Gedankenarmuth, seines zerfliessenden, tautologischen, logischer Energie entbehrenden Charakters für die Nachbildung, Hilgenfeld (Das Evang. u. die Briefe Joh. Halle 1849, Theol. Jahrb. 1855, 4. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, 4. 1870, 3) wegen seines originellen Reichthums, seines frischen, lebendigen, anziehenden Charakters als den älteren erklärte, ohne übrigens, wie früher Pfleiderer (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869, 4) und Zeller (Theol. Jahrb. 1845, 4. 1847, 1), auf der Verschiedenheit der Verfasser zu bestehen. Hausrath und Pfleiderer (in s. Urchristenthum) schrieben den Brief dem Verfasser des Nachtragskapitels (Ev. 21) zu und leiteten zu der Ansicht von Hökstra, Holtzmann und Weizsäcker über, wonach in dem Briefe die Theologie des Evangeliums in die populäre Auffassung des Christenthums umgebogen und so in weitere Kreise eingeführt sei. Dabei war freilich von vorn herein die falsche Voraussetzung maassgebend, dass die Christusreden des Evangeliums lediglich Expositionen der Theologie des Verfassers seien, während, wenn ihnen geschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen, es ebenso begreiflich ist, dass in ihnen mancherlei Vorstellungen und Gedankenreihen vorkommen, die von dem Verfasser in seiner eigenthümlichen Lehrweise nicht weiter assimilirt sind, wie umgekehrt, dass, so sehr auch seine Lehr- und Ausdrucksweise auf die Wiedergabe der Reden eingewirkt hat, doch immerhin mancherlei ihm spezifisch eigenthümliche Lehrbildungen mit Bewusstsein nicht in die Reden Jesu eingetragen sind[2]). Andererseits hat man die angeblichen Differenzen

[2]) Vgl. Roos, Theol. Stud. aus Würtemb. II. 1881. Lässt sich dies schon im Evangelium selbst nachweisen, wo die Lehre von der Weltschöpfung und universalen Offenbarung durch den Logos, sowie von der Geburt aus Gott, die so bedeutsam im Prolog hervortreten, garnicht in die Reden übergegangen sind, so gehört dahin natürlich die ausgeprägtere Lehre des Briefes von der Heilsbedentung des Todes Christi, die Lehre vom *σπέρμα* und *χρῖσμα*, von der *ἐσχάτη ὥρα* und dem Antichrist, oder technische Ausdrücke der apostolischen Lehrsprache, wie *παρουσία, παῤῥησία, ἁμαρτία πρὸς θάνατον, ἀνομία*. Dagegen ist die *κοινωνία* des Briefes nur der Ausdruck für das *ἓν εἶναι* des Evangeliums, und dass Jesus *παράκλητος* heisst, ist nur die Anwendung des Spruches vom *ἄλλος παράκλητος* (Ev. 14, 16). Auch die eigenthümliche Mystik des Briefschreibers ist natürlich vielfach in die Christusreden eingetragen; aber während der Brief vorzugsweise gerichtet ist auf den Höhepunkt derselben, das Sein und Bleiben in Gott und Gottes in uns, die Liebe Gottes zu uns und die Liebe zu Gott, wobei die Vermittlung derselben durch Christum nur gelegentlich hervortritt, weil sie überall die selbstverständliche Voraussetzung bildet, tritt im Evangelium, das jenes höchste Ziel nur vorbildlich in Christo vermittelt zeigt, naturgemäss eben diese Vermittlung durch das Jüngerverhältniss zu Christo mit seinen Pflichten und Segnungen, durch die persönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft mit ihm hervor, die freilich gelegentlich auch der Brief andeutet. Damit erledigt sich Alles, woraus besonders Holtzmann die Differenzen beider Schriften zu beweisen gesucht hat, soweit es nicht bloss auf falscher Exegese beruht. Von anderen nicht assimilirten Vorstellungen der Christusreden vgl. das *γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*, das *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ, ἐλευθεροῦν, εἰρήνην ἔχειν, ἀποθνήσκειν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ* u. dgl., besonders die reiche Symbolik der Christusreden, von der doch eigentlich nur *φῶς* und *σκοτία* aufgenommen sind.

zwischen Evangelium und Brief erst selbst erzeugt, indem man jenes spiritualistisch und antinomistisch missdeutete[3]).

Aber auch unter denen, welche an der Einheit des Verfassers beider Schriften festhalten, ist die Frage controvers geblieben, welche der beiden die ältere sei. Während die Meisten von Lücke, de Wette bis auf Mangold, Jülicher daran festhielten, dass das Evangelium früher geschrieben sei, wie schon der muratorische Kanon den Brief auf dasselbe zurückweisen liess, haben Bleek, B. Brückner, Huther, Reuss die Priorität des Briefes behauptet. In der That aber scheint der Prolog des Evangeliums mit seinem Sichversenken in das vorzeitliche Sein des persönlichen Logos und in die Betheiligung desselben an der Weltschöpfung und aller Offenbarung, mit der festausgeprägten Vorstellung der Fleischwerdung und dem Ruhen des Eingeborenen am Busen des Vaters die reifste Frucht der Kontemplation des Verfassers zu sein, von der sich doch wohl mehr Spuren im Briefe zeigen würden, wenn derselbe nach dem Evangelium geschrieben wäre. Auch ist es schwer denkbar, dass der Verfasser, nachdem er einmal die auf einem unzweifelhaft echten Christuswort (Matth. 10, 19 f.) beruhende Vorstellung von dem Geist als dem Paraklet zu so vollendeter Personifikation durchgeführt, wie in den Abschiedsreden des Evangeliums, im Briefe noch auf die ältere Vorstellung vom χρῖσμα zurückgegangen sein sollte. Auch der Teufel heisst im Briefe noch nicht ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου. Insofern wird das Evangelium doch das letzte Wort des Verfassers bleiben müssen (vgl. Weiss, Komm. Einl. § 1, 5).

6. So sehr der Brief nach Inhalt und Form sich als ein Werk des Evangelisten darstellt, so zweifellos soll er, wie die Kritik seit Dionysius v. Alex. behauptet, von dem Apokalyptiker nicht herrühren können (vgl. § 33, 3). Freilich springt in die Augen, dass eine Schrift, die den ausschliesslichen Zweck hat, Gesichte der Zukunft zu schildern und einer in schwerer Zeit von der Weltmacht mit Verfolgung bedrohten Gemeinde dadurch Geduld und Hoffnung zu stärken, wenig Vergleichungspunkte bietet mit einem väterlichen Ermahnungsschreiben an Gemeinden, die, selbst von

---

[3]) Es ist eben nicht richtig, dass das Evangelium die Parusiehoffnung (vgl. 14, 3) in die Wiederkehr Christi im Geist umgedeutet und dadurch den Boden der urchristlichen Eschatologie verlassen hat, auf dem der Brief ohne Frage steht; es kennt die Auferstehung und das Gericht am jüngsten Tage (6, 39 f., 12, 48). Ebensowenig ist aber das Evangelium antinomistisch, wenn es auch für die Jünger, genau wie der Brief, nur noch von einem τηρεῖν τὰς ἐντολάς weiss, das sich in das Liebesgebot zusammenfasst. Wenn Holtzmann durchweg absichtsvolle Anlehnung des Briefes an das Evangelium zu erweisen sucht, so kann das nur gelingen, wenn man die zu beweisende These von der Abhängigkeit des Briefes einfach voraussetzt. Seine Versuche, auch im sprachlichen Ausdruck Differenzen zwischen beiden Schriften nachzuweisen, zeigen nur, wie wenig dergleichen vorhanden sind. Vgl. darüber Näheres bei Weiss, Komm. Einl. § 1, 4.

innen kaum noch bedroht, nur zum Bleiben auf dem rechten Wege und zur thatsächlichen Bewährung ihres Glaubens- und Heilsstandes zu ermuntern sind[1]). Die Welt, über welche dort die Zorngerichte Gottes ergehen, ist die das Christenthum verfolgende, aller Bussmahnungen spottende Heidenwelt mit ihren Sündengreueln und ihrer Pseudoprophetie, nur gelegentlich zugleich das ungläubige Judenthum, die Satanssynagoge; aber auch im Briefe steht trotz der universellen Heilsabsicht Gottes die Welt in sich abgeschlossen und feindselig den Gotteskindern gegenüber (3, 1. 13). Die Pseudoprophetie und alle ἀνομία wird von ihnen ausgestossen und verfällt dem Gericht, das auch der Brief kennt, wie alle Todsünde, für die keine Fürbitte mehr etwas hilft (4, 17. 5, 16 f.), während die Gemeinde auch in der Apokalypse die Stätte der göttlichen Liebe und Gottesgemeinschaft ist (3, 9. 20). Es ist darum nur eine ganz schiefe, Situation und Zweck beider Schriften vergessende Vergleichung, wenn man den Zornesgott der Apokalypse dem Gott des Briefes, der die Liebe ist (doch vgl. auch Ev. 3, 36), gegenüberstellt. Die hohen christologischen Prädikate der Apokalypse sind doch nur in dem gottgleichen Sohn des Briefes auf ihren zusammenfassenden Ausdruck gebracht, sein Blut ist hier wie dort reinigendes Sühnmittel (1, 7. 2, 2); der Glaube, der Christum bekennt und nicht verleugnet, ist hier wie dort die Heilsbedingung neben dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς (τὸν λόγον), wie es sich in den ἔργα zeigt. Dass dort besonders die ὑπομονή betont wird, liegt an der zeitgeschichtlichen Situation und entspricht dem hier überall geforderten μένειν; das Losungswort des νικᾶν, dessen Bedeutung sich natürlich nach dieser Situation modifizirt, ist beiden gemein. Hier wie dort wird die Wiederkunft erwartet, welche die Vollendung der Gotteskindschaft bringt (3, 2, vgl. Apok. 21, 7). Ein wirklicher Lehrunterschied lässt sich schlechterdings nicht nachweisen[2]). Es

[1]) Auch die Briefe der Apokalypse (Kap. 2 u. 3) bilden gar keine Analogie, da sie nach der dort angenommenen Situation von Christo selbst diktirt sind und nach einem stereotypen Schema Lob und Tadel, Mahnung und Warnung gegenüber ganz konkreten Verhältnissen aussprechen, also nicht persönliche Herzensergüsse des Verfassers enthalten können. Dazu kommt, dass der Apokalyptiker immer irgendwie an eine gegebene Form gebunden war oder absichtlich sich an bestimmte Vorbilder anschliesst, während der Briefsteller sich ganz frei in seinen Meditationen ergeht. Ist auch, was man von der rabbinischen Gelehrsamkeit der Apokalypse gesagt hat, unnachweislich, und der reflektirte Künstlichkeitscharakter erst durch eine falsche Erklärung hineingetragen (vgl. § 34, 4), so war doch immerhin in einer so phantasievollen Schöpfung der Anlass zu kunstvoller Gestaltung in eben dem Maasse von selbst gegeben, als er bei einem seelsorgerlichen Ermahnungsschreiben gänzlich fehlt. Dass sich der Apokalyptiker nennt, während sich der Verfasser des Briefes (wie des Evangeliums) nur als Augenzeugen charakterisirt, beruht darauf, dass nur die Person des Sehers die Wahrheit seiner Prophetie verbürgt.

[2]) Ein solcher liegt nämlich keineswegs darin, dass in der Apokalypse der letzte römische Imperator der Antichrist ist, der Brief aber den Antichrist in den Pseudopropheten der kerinthischen Gnosis gekommen sieht. Nur ein völliges

ist nur die ATliche Vorstellungs- und Bilderwelt, in welcher der Apokalyptiker noch ganz lebt, an die er freilich auch durch seine Vorbilder gebunden ist, ihm nun bis auf wenige Reminiscenzen so gut wie fremd geworden. An ihre Stelle ist eine religiöse Mystik getreten, welche sich ganz aus der Anschauung der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo entwickelt hat und einer Anknüpfung an das religiöse Bewusstsein des A. T.'s kaum mehr bedarf (vgl. Nr. 4). Dass die psychologischen Vorbedingungen für die Entwicklung dieser Mystik in dem Apostel Johannes nicht von vorn herein gelegen, lässt sich aus der Apokalypse nicht beweisen (vgl. vielmehr Apok. 3, 9. 20), die so ganz ausschliesslich auf den Kampf des Christenlebens nach aussen hin gerichtet ist und auf eine Entwicklung des inneren religiösen Lebens einzugehen gar keinen Anlass hat. Dass dieselbe ihn aber so weit von seiner judenchristlichen Vergangenheit losgelöst hat, erklärt sich doch einfach genug, wenn der Brief erst Jahrzehnte nach der Apokalypse geschrieben ist. Damals war er erst kürzlich aus seiner palästinensischen Heimath auf griechischen Boden übergesiedelt, aus judenchristlichen in heidenchristliche, aus urapostolischen in paulinische Kreise; jetzt hat er sich längst völlig in sie eingelebt. Denn am Eingange dieser Periode steht das grosse Gottesgericht über Jerusalem, das mit der Zerstörung des Tempels die Christengemeinde von dem Boden des nationalen und kultischen Lebens, in dem sie gepflanzt und aufgewachsen war, loslöste. Damit war die Möglichkeit des Einwurzelns in jenem ganz andersartigen Boden gegeben. Dass die Jahrzehnte auch seine Sprache ändern mussten, versteht sich von selbst[3]). Der ausschliessliche Verkehr mit Griechischredenden musste die Sprache seiner neuen Heimath ihm geläufig machen und die Härten abschleifen, welche die Apokalyse noch zeigt (§ 34, 7). Aber der Stil bleibt unperiodisch, der Satzbau der denkbar einfachste, die Wortstellung hebraistisch, der Ausdruck im Ganzen monoton; nur im Evangelium beginnen die Partikeln etwas mannigfaltiger und die Attraktion reichlicher gebraucht zu werden, auch Genit. absol., Acc. c. Inf. u. dgl. kommen schon vor. Der Wortschatz muss ein sehr

---

Missverständniss des Wesens der NTlichen Apokalyptik (§ 34, 1) kann darin feste Lehrmeinungen sehen, die sich ausschliessen, statt eines Deutens der Zeichen der Zeit, dessen Resultat sich nothwendig nach dem Wechsel der Zeitlage modifizirt. Daran wird und muss ein falscher Inspirationsbegriff Anstoss nehmen, der biblischen Anschauung von der Weissagung widerspricht es nicht. Auch Paulus hat zur Zeit der Thessalonicherbriefe aus dem Abfall des Judenthums den Pseudomessias als Antichrist sich erheben sehen und zur Zeit des Römerbriefes auf die Wiederbringung Israels gehofft (vgl. § 17, 7. not. 3).

[3]) Die Behauptung, dass dazu Johannes im Jahre 70 schon zu alt war, ist ganz willkürlich, da der jüngere der Zebedäussöhne sehr wohl im Anfange der dreissiger Jahre noch ein Jüngling gewesen sein kann. Freilich war es seltsam genug, wenn Eichhorn und Ewald im Evangelium Spuren von Altersschwäche finden wollten.

verschiedener sein, da es sich dort um farbenreiche Bilder handelt, hier um die Analyse des innersten religiösen Lebens oder wie im Evangelium um schlichte Erzählung. Dennoch fehlt es nicht an frappanten Uebereinstimmungen.

Spuren, die an die Irregularitäten der Apokalypse erinnern, zeigt das πλήρης Ev. 1, 14, das ganz strukturlose κἀγὼ ἐν αὐτῷ 15, 5 (vgl. 2. Joh. 2), die unnatürlich attrahirte Apposition τὴν ζωὴν τ. αἰών. 1. Joh. 2, 25, der Missbrauch der constr. ad syn. Ev. 12, 12 (ὁ ὄχλος — ἀκούσαντες, vgl. 21, 12: οὐδεὶς — εἰδότες), 17, 2. 24 (πᾶν, durch αὐτοῖς und ἐκεῖνοι aufgenommen, wie 15, 6 τὶς durch αὐτό), 1. Joh. 5, 16 (δώσει αὐτῷ — τοῖς ἁμαρτάνουσιν), 2. Joh. 1 (οὓς nach τέκνα) und starke Beispiele der var. struct., wie Ev. 2, 24 f. 3, 28. 13, 19. (vgl. auch 4, 11. 3. Joh. 10), endlich die jedenfalls irgendwie verwirrte Periode Ev. 6, 22 ff. Hebraistisch ist das γίνεσθαι oder εἶναι εἴς τι Apok. 8, 11. Ev. 16, 20. 1. Joh. 5, 8; dem in Apok. u. Evang. (vgl. 2. Joh. 4) gleich häufigen ἐκ statt des einfachen Genit. oder τινές c. gen. entspricht das διδόναι ἐκ Apok. 3, 9. Ev. 6, 11. 1. Joh. 4, 13 (vgl. das λαλεῖν ἐκ Ev. 3, 31. 1. Joh. 4, 5); der weitgehende Missbrauch des ἵνα ist allen drei Schriften gemein (vgl. bes. Ev. 12, 23. 13, 1. 16, 32 mit Apok. 2, 21, ferner Apok. 13, 13 mit Ev. 15, 13. 1. Joh. 1, 9. 3, 1. und das elliptische ἵνα Apok. 14, 13. Ev. 1, 8. 9, 3. 13, 18. 1. Joh. 2, 19). Vgl. anch das ἵνα c. Ind. in Ev. u. Apok. mit 1. Joh. 5, 20 und mit dem ἐάν c. Ind. 1. Joh. 5, 15[4]).

[4]) Zum Wortgebrauch vgl. in der Apok. und dem Evang. ausser zahlreichen ganz bedeutungslosen Worten ἡ ἄμπελος, ἄνεμος μέγας, ἀρνίον, δαιμόνιον (nicht δαίμων) θηνάριον, δόξα (δ. τ. θεοῦ, δόξαν διδόναι) ἐξουσία (c. inf., ἐξ. ἔχειν), ἡ ἔρημος, ἡ ἡμέρα (ἐκείνη), θερισμός, θλῖψις (θλ. ἔχειν), θρίξ (τρίχες), θύρα (metaph.), κάλαμος, καταβολὴ κόσμου, κλέπτης (bildlich), κοιλία, κόπος, κρῖμα, κύριε in d. Anrede, λαμπάς, λύχνος, μάννα, μέρος (ἔχειν), μέτρον, μύρον, νύμφη und νυμφίος, ὁδός c. gen., ὄφις, ὄψις, πηγὴ (ὕδατος) und ποταμοὶ (ὕδατ. ζ.), πῆχυς, πλοῖον, ποτήριον, πρόβατα, σατανᾶς, σημεῖον, σῖτος, σκεῦος, σπηλαῖον, στάδιος, στέφανος, ὕδατα, υἱὸς τ. ἀνθρ., φοῖνιξ, φρέαρ, φυλακή, διὰ τὸν φόβον, φωνή (μεγάλη φ., ἀκούειν τῆς φ.), χιλίαρχος, χόρτος, ψεῦδος, ἦλθεν ἡ ὥρα (ἐκείνη ἡ ὥρ.), ἄπιστος, βαθύς, γυμνός, δικαία κρίσις, δεῦρο (δεῦτε), ἐντεῦθεν und ἐκεῖθεν, ἑβραϊστί, ἐγγύς (von der Zeit), θαυμαστός, ἴσος, ἐν λευκοῖς, λίθινος, μέσον, μέλας, ναί, ὅσος und τοσοῦτος, πορφυροῦς, πτωχός, ταχύ, ἔμπροσθεν, ὀπίσω, ἐπάνω, ὑποκάτω, ἁγιάζειν, ἀγοράζειν, αἴρειν λίθον, ἀναβαίνειν (zum Himmel), ἀνοίγειν, ἀπέρχεσθαι πρός, ἁρπάζειν, βάπτειν, βαστάζειν, γεμίζειν τι ἔκ τιν., δέειν (δεδεμένος), διψᾶν, δοξάζειν (τ. ὄνομα), ἐκβάλλειν ἔξω, ἐκκεντεῖν, ἐκπορεύεσθαι, ἐκχέειν, ἐλέγχειν, ἐπιτιθέναι, εἴρηκα, ἐρευνᾶν, ὁ ἐρχόμενος (ἔρχου καὶ ἴδε), ἑτοιμάζειν, εὐχαριστεῖν, θαυμάζειν διά, θεραπεύειν, θερίζειν, ἱστάναι (ἕστηκα, ἑστώς, ἔστην), ἰσχύειν, καθῆσθαι und καθίζειν, καίεσθαι, καταβαίνειν ἐκ τ. οὐρ., καταφαγεῖν, κατηγορεῖν, κλαίειν, κοπιᾶν, κράζειν, κρατεῖν, κρύπτειν ἀπό, κυκλοῦν, λαλεῖν μετά (λέγων), λαμβάνειν ἐκ, λούειν, μεθυσθῆναι, μέλλειν, μνησθῆναι, μνημονεύειν, ξηραίνειν, ὁδηγεῖν, παίειν, παρεῖναι, πεινᾶν, πειράζειν, πέμπειν, περιβάλλειν, πιάζειν, πίνειν, πίπτειν (πρὸς τ. πόδας), πνέειν, ποιμαίνειν, προσκυνεῖν, προφητεύειν, πωλεῖν, σημαίνειν, σκηνοῦν, συμβουλεύειν, συνάγειν, συντρίβειν, σύρειν, σφάττειν, σφραγίζειν, τελεῖν, τηρεῖν ἐκ, τίκτειν, τρέχειν, φαγεῖν ἐκ, φέρειν (οἴσειν), φεύγειν (φεύξεσθαι) ἀπό, φιλεῖν; φοβεῖσθαι (μὴ φοβεῖσθε), φωνεῖν, φωτίζειν, χορτάζεσθαι. Mit dem Briefe theilt die Apok. εἴδωλα, σκάνδαλον, ψευδοπροφήτης, ἰσχυρός, ψεύδεσθαι, ποιεῖν τ. δικαιοσύνην; in allen joh. Schriften vgl. διάβολος, διδαχή, ἐντολαί, κρίσις, μαρτυρία und μαρτυρεῖν, μισθός, ὄνομα (διὰ τ. ὄν.), σπέρμα, χρείαν ἔχειν, ὥρα, ἀληθινός, ἄρτι, ἔσχατος (von der Zeit), ὅλος, ὅμοιος mit Dat., πᾶς (nie ἅπας) mit folg. artik. Part. und mit folg. Negation, ὅταν, ἵνα μή, ἐνώπιον, αἴρειν, ἀποστέλλειν, ἀρνεῖσθαι, οἶδα ποῦ (πόθεν), εἰσ- und ἐξέρχεσθαι, ἥκειν, θεωρεῖν, θαυμάζειν, κεῖσθαι, κλείειν, λύειν, μέ-

Gemeinsam ist allen joh. Schriften die Vorliebe für die Wiederaufnahme des Nom. absol. durch *αὐτός*, das im Evangelium (1, 27. 13, 26), wie in der Apok., abundant dem Relativ folgt und in der Apok. auch dem Partizip, welches im Evangelium (vgl. 2. Joh. 9) gern mit *ἐκεῖνος* und *οὗτος* aufgenommen wird. Selbst das im Evangelium und im Briefe so beliebte Demonstrativ vor *ὅτι* findet sich schon Apok. 2, 6. Vgl. noch das *καί* Apok. 19, 3. Ev. 17, 25, und zu der in der Apok. so häufigen Auflösung der Relativ- und Partizipialsätze Ev. 4, 12. 1, 32. 5, 44.

7. Nach ganz bedeutungslosen Vorgängern (wie Jos. Scaliger, Cludius u. A.) hat zuerst Bretschneider in seinen Probabilien (1820) mit dem Evangelium zugleich unseren Brief dem Johannes ab- und, wie auch Dr. Paulus (Komm. 1829), dem Presbyter Johannes zugesprochen, besonders wegen seiner Logoslehre und des in ihm bekämpften Doketismus. Thatsächlich aber wird nur die Gnosis Kerinth's bekämpft, mit dem Johannes nach der auf Polykarp zurückgehenden Tradition noch zusammengelebt hatte (§ 33, 2). Da er aber noch bis auf die Zeit Trajan's gelebt haben soll (§ 33, 4), und nicht nur die Loslösung des Verfassers vom Judenthum, sondern auch die Verschiedenheit der Sprache von der der Apokalypse sich am besten erklärt, je später man den Brief ansetzt, so wird er nicht vor den neunziger Jahren geschrieben sein[1]). Wie de Wette an der Echtheit des Briefes festhielt, so suchte Weisse (in s. Evangel. Gesch. 1838) von ihm aus sogar im Evangelium das Echte vom Unechten zu scheiden. Erst die Tübinger Schule, deren Vorstellung von dem judaistisch beschränkten Standpunkt der Urapostel allerdings mit der Echtheit der jüngeren Johannesschriften hinfällig wird, verwies dieselben mehr oder weniger tief ins zweite Jahrhundert (vgl. dagegen Grimm, Stud. u. Krit. 1849, 1), und ihr ist im Zusammenhange mit der Verwerfung des Evangeliums die gesammte neuere kritische Schule gefolgt[2]). Doch findet Weizsäcker in ihm immer noch ein Fortwirken urapostolischer (johanneischer) Traditionen. Näheres über die Entstehungsverhältnisse des Briefes wissen wir nicht. Dass er in Patmos geschrieben, suchte zwar Hug dadurch nachzuweisen, dass er aus einer unglaublichen Missdeutung von 2. Joh. 12. 3. Joh. 13 schloss, es habe dem Verfasser an Tinte und Papier gefehlt. Andere, wie Ebrard

---

νειν, μισεῖν, νικᾶν, ὁμολογεῖν, ὄψεσθαι, περιπατεῖν, πλανᾶν, πληροῦν (πεπληρωμένος), τηρεῖν (τ. ἐντ., τ. λογ.), ὑπάγειν, φαίνειν, φανεροῦν, χαίρειν.

[1]) Näheres lässt sich nicht bestimmen; dass der Brief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei (vgl. Ziegler u. Fritzsche), oder gar 2, 18 auf dieselbe hinweise, wie Grotius, Michaelis, Hänlein und selbst Düsterdieck wollten, ist undenkbar.

[2]) Wenn freilich Baur nach Planck's Vorgang (Theol. Jahrb. 1847, 4) in ihm Anklänge an den Montanismus suchte, so ist das schon von Hilgenfeld zurückgewiesen; und wenn dieser, dem noch Holtzmann zustimmt, in ihm Spuren des gnostischen Dualismus finden wollte, so beruht das ebenso auf Missdeutung des Briefes mit seiner rein religiös-ethischen Scheidung der Gottes- und Teufelskinder, wie die angebliche Bekämpfung einer dualistischen Gnosis (Nr. 2).

und Haupt, stützen sich auf die ganz unsichere Tradition, dass das Evangelium auf Patmos geschrieben sei, obwohl dieselbe mit der irrigen Annahme einer Verbannung nach der Insel (§ 33, 5) zusammenhängt. Er wird eben in Ephesus geschrieben sein, wo Johannes seinen Sitz hatte.

§ 43. Die kleinen Johannesbriefe.

1. Bei Irenäus tauchen zuerst neben den Citaten aus dem ersten Johannesbriefe auch solche aus unserem zweiten auf, der in der Erinnerung noch nicht von jenem geschieden ist. Klemens von Alexandrien verräth, indem er den ersten den grösseren nennt, dass er nicht der einzige ist, und der muratorische Kanon erkennt eine duas Joannis an (§ 9, 5, 10, 3). Der dritte, ein reiner Privatbrief, konnte, auch wenn er bekannt war, unmöglich Anspruch machen, in das N. T. aufgenommen zu werden. Allein seit Origenes werden beständig die beiden kleinen zusammengenannt, freilich als Antilegomena. Es kann wohl bezweifelt werden, ob er, der sie nie gebraucht, und sein Schüler Dionysius von Alexandrien, der bei seiner kritischen Untersuchung über die Apokalypse fast ausschliesslich auf den grösseren reflektirt, sie dem Apostel zuschreiben; Eusebius lässt es ausdrücklich dahingestellt, ob sie von ihm oder einem gleichnamigen Johannes herrühren (§ 10, 7. 11, 1. 4), und Hieronymus sagt geradezu, dass sie von den Meisten dem Presbyter Johannes zugeschrieben werden (de vir. ill. 9. 18)[1]. Es bleibt aber völlig unbegreiflich, wie diese beiden kleinen Briefe, von denen der erste bei Irenäus unmittelbar mit dem grösseren verbunden auftritt, überhaupt sich erhalten und in der Kirche kanonisches Ansehen erlangen konnten, wenn sie nicht als apostolische Denkmäler überliefert waren. Dennoch schrieb schon Erasmus wieder auf Grund der Stelle des Hieronymus beide dem Presbyter Johannes zu, und ihm folgten Grotius, J. D. Beck (Observ. crit. exeg. Lips. 1798), Fritzsche und Ammon. Abgesehen aber von denen, die, wie Bretschneider, das Evangelium und die Briefe überhaupt dem Presbyter zuschrieben (§ 42, 7), haben besonders Credner, Jachmann (Komm. 1838), Ebrard, Wieseler, Renan die Abfassung durch den Presbyter Johannes vertheidigt. Allein, dass zwei kurze Briefe, die sich auf ganz konkrete Verhältnisse beziehen, schon in der Form mehr brieflichen Charakter tragen, als das grosse Pastoralschreiben, ist doch begreiflich genug. Da nun beide schon durch die völlig

[1] Es ist klar, dass diese Annahme nur aus der Aufschrift der Briefe erschlossen ist, in welcher sich der Verfasser als ὁ πρεσβύτερος schlechthin bezeichnet (2. Joh. 1. 3. Joh. 1), wie man eben seit Papias jenen anderen Johannes zu nennen gewohnt war (§ 33, 2).

gleiche Form dieselbe Hand verrathen (vgl. 2. Joh. 1. 4. 12 mit 3. Joh. 1. 3 f. 13 f.), und der erste sich in einer Weise an den grossen Brief anschliesst, dass, wenn er nicht eine ganz zwecklose Nachahmung desselben sein soll, er nur von demselben Verfasser herrühren kann, wie dieser, so spricht alles dafür, beide dem Apostel zuzuschreiben.

Es mag dahingestellt bleiben, wie der Apostel, der sich auch im Evangelium und im ersten Briefe nicht nennt, dazu kam, sich als den *πρεσβύτερος* zu bezeichnen, ob mehr wegen seines hohen Alters (Credner, Bleek) oder wegen seiner Würdestellung als der oberste Leiter der Gemeinden (Lücke, Düsterdieck); aber ganz undenkbar ist, wie der Presbyter Johannes, den man doch nur zur Unterscheidung von dem Apostel nach seiner Amtsstellung bezeichnete, sich den Presbyter schlechthin nennen konnte, obwohl er doch überhaupt und selbst in der Gemeinde, an welche die Briefe gingen, noch andere Presbyter neben sich hatte. Gegen die durchgängige Gleichheit des Gedankenkreises und der Ausdrucksweise des 2. mit dem 1. Johannesbrief, die in die Augen springt, können die angeblichen Differenzen (v. 7: *ἐρχόμενος ἐν σαρκί* st. *ἐληλυθώς*, v. 9: *θεὸν ἔχειν*) und Eigenheiten im Ausdruck (v. 9 f.: *διδαχὴ τοῦ Χριστ.*, *διδαχὴν φέρειν*) garnichts beweisen; dass aber Johannes v. 6 *περιπατεῖν ἐν* st. *κατά*, v. 10 f. *ἐάν τις* st. *εἴ τις*, *τὰ ἴδια* statt *εἰς οἰκίαν*, *κοινωνίαν ἔχει* st. *κοινωνεῖ* geschrieben hätte, kann man gewiss nicht sagen, da nur der gewählte Ausdruck passt. Alles Uebrige, was man von Eigenheiten anführt, ist aus dem 3. Briefe entlehnt, der durch seine Beziehung auf ganz konkrete Verhältnisse die in den anderen johanneischen Schriften nicht vorkommenden Ausdrücke von selbst herbeiführte. Dass aber diese Verhältnisse einem Apostel gegenüber nicht denkbar seien, ist eine ganz unerweisliche Behauptung.

2. Der zweite Johannesbrief ist nach der gewöhnlichen Annahme an eine christliche Matrone gerichtet, aber dazu passt der Inhalt des Briefes schlechterdings nicht. Denn alle Christen lieben die Kinder derselben (v. 1); und nachdem der Apostel den Wandel Einiger gelobt, ermahnt er die Mutter zu gleichem Wandel (v. 4 f.). Obwohl er diese v. 5 speziell anredet, ergeht die Ermahnung immer im Plural an sie und die Kinder zugleich (v. 6. 8), auch da, wo es sich um die Pflicht der Hausherrin handelt (v. 10 f.). Zuletzt grüsst er von den Kindern ihrer Schwester, ohne dass dieser selbst gedacht wird (v. 13). Aus alledem erhellt zweifellos, dass die Mutter und die Kinder in der Sache identisch sind, d. h. dass der Brief an eine Gemeinde, die bald als ganze, bald in ihren einzelnen Gliedern gedacht wird, gerichtet ist[1]). Dass der Verfasser dort kürzlich Visi-

[1]) Schon Klem. v. Alex. lässt den Brief in den Adumbrationes auf Grund einer offenbaren Konfusion mit 1. Petr. 5, 13 ad quandam Babyloniam Electam nomine gerichtet sein; aber dass die Frau Electa hiess (vgl. auch Grotius, Wettstein), verbietet schon die *ἀδελφὴ ἡ ἐκλεκτή* v. 13. Dass sie *Κυρία* hiess, wie die Meisten annehmen, ist sprachlich unmöglich, da dies *Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ* hiesse (vgl. 3. Joh. 1). Beides sind vielmehr unzweifelhaft Appellativbezeichnungen, wie nach Luther noch Schleiermacher, Sander, Braune (Komm. 1869) auch bei der falschen Deutung des Briefes auf eine Einzelperson annahmen. Dass diese Maria die

tation gehalten, liegt nicht in v. 4, und wird durch v. 12, wo er baldigen Besuch verspricht, eher ausgeschlossen. Der Brief setzt ganz analoge Verhältnisse voraus, wie der erste, dürfte aber früher geschrieben sein, als dieser, da sein Hauptzweck ist, zur entschiedenen Scheidung von den Irrlehrern aufzufordern (v. 9 ff., vgl. v. 7), die dort schon ausgeschlossen erscheinen (§ 42, 2). Auch dürften hier die bestimmten Ermahnungen zur Bruderliebe (v. 5 f.) auf Zwistigkeiten hindeuten, welche den Frieden der Gemeinde störten. Welcher Art dieselben aber waren, darüber giebt uns der dritte Brief Aufschluss, da es mehr als wahrscheinlich ist, dass derselbe in v. 9 unseren zweiten Brief erwähnt (vgl. Ewald, Wolf, Komm. 1881). Hiernach wurde derselbe nicht direkt an die Gemeinde geschickt, sondern wahrscheinlich an ein Gemeindemitglied Namens Demetrius (v. 12), da Johannes dem Cajus v. 9 von dem Briefe Mittheilung macht[2]). Es hatte nämlich ein gewisser Diotrephes, der in der Gemeinde wohl ein Amt bekleidete und den entscheidenden Einfluss zu gewinnen strebte, den Apostel verleumdet und nicht nur zu verhindern gewusst, dass von ihm gesandte Missionare von der Gemeinde aufgenommen wurden, sondern auch die, welche dazu willig waren, mit Exkommunikation bedroht (v. 9 f.). Offenbar besorgt der Apostel, dass er auch die Annahme seines Briefes durch die Gemeinde hintertreiben werde, wenn er direkt an sie käme, und schickt ihn darum an ein einzelnes Gemeindeglied, an das er den Cajus unter Lobeserhebungen über dasselbe verweist (v. 12). Der nächste Zweck des Briefes an Cajus ist aber, dem durch seine Gastfreundschaft bewährten

---

Mutter Jesu war (vgl. Knauer, Stud. u. Krit. 1833, 2) oder Martha hiess, wie Volkmar entdeckt hat, sind grundlose Vermuthungen. Denkt man aber unter der *Κυρία* eine Kollektivperson, so wird dies nicht die ganze Kirche sein (vgl. Hieronymus, ep. 123, 12 und nach ihm Hilgenfeld, Mangold und Lüdemann, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 4), was schon durch v. 13 ausgeschlossen wird, sondern eine Einzelgemeinde (vgl. nach älteren Vorgängern besonders Michaelis, Hofmann, Ewald, Huther, Wieseler), die aber wahrscheinlich nicht wegen ihres Verhältnisses zum Herrn (vgl. Augusti, Komm. 1801), sondern als die domina familiae *κυρία* heisst. Mit Thiersch an die Gemeinde zu Ephesus und ihre Metropolitanstellung zu denken, ist gar kein Grund.

[2]) Wer jener Cajus war, wissen wir nicht. Dass er ein Amt in der Gemeinde bekleidete, erhellt nicht, vielmehr erscheint er eher als ein reicher Privatmann, der sich schon früher durch Liebesübung gegen reisende Missionare ausgezeichnet hatte (v. 3. 6). Bei der Häufigkeit des Namens ist es natürlich reine Willkür, an den aus 1. Kor. 1, 14, Röm. 16, 23 bekannten Gastfreund des Paulus in Korinth und darum an diese Gemeinde zu denken (Coenen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, 2), oder mit Wolf und Thoma an Pergamon, weil dort nach Const. ap. 7, 46 ein Cajus Bischof war. Auch Act. 19, 29. 20, 4 kommen noch zwei Christen Namens Cajus vor. Ebenso wenig wissen wir von Demetrius, den man gewöhnlich für den Ueberbringer des Briefes hält, so dass derselbe hauptsächlich ein Empfehlungsschreiben für ihn wäre (vgl. Lücke, Düsterdieck, Hilgenfeld u. A.), was aber weder nach dem Wortlaut von v. 12, noch nach dem Inhalt des Briefes wahrscheinlich ist, auch werden ja die v. 6 ff. erwähnten Missionare selbstverständlich den Brief mitgenommen haben.

Manne aufs Neue reisende Missionare, die wohl den Brief überbrachten, ans Herz zu legen (v. 6 ff.). Der Besuch, den er dem Cajus verspricht (v. 13 f.), ist nun natürlich derselbe, von dem er 2. Joh. 12 redet; und der Gruss an die Freunde v. 15 zeigt aufs Neue, dass der Apostel in der Gemeinde nur noch eine Partei für sich hatte. Dass das Auftreten des Diotrephes mit der die Gemeinde bedrohenden Irrlehre zusammenhing, ist nicht angedeutet, aber sehr wahrscheinlich. Dass der Verf. in diesem Privatbriefe darauf nicht eingeht, erklärt sich daraus, dass diese Seite der Sache in dem Gemeindebriefe besprochen war[3]).

3. Es ist nicht leicht, vorstellig zu machen, wie auch diese beiden kleinen Briefe Produkte der pseudojohanneischen Tendenzschriftstellerei sein sollen, zu denen sie die neuere Kritik machen musste. Baur's Hypothese, dass sie an den montanistischen Theil der römischen Gemeinde gerichtet seien und Diotrephes ein symbolischer Name ihres Bischofs, hat keinen Anklang gefunden. Nach Hilgenfeld ist der zweite ein offizielles Exkommunikationsschreiben, welches das apostolische Verwerfungsurtheil über die Gnostiker ausspricht, der dritte eine *ἐπιστολὴ συστατική*, welche dem Kirchenhaupt Kleinasiens das noch nicht allgemein zugestandene Recht vindiziren will, solche Empfehlungsbriefe für rechtgläubige Lehrer anzustellen. Coenen lässt beide Briefe von dem Verfasser des Evangeliums und des 1. Briefes überhaupt nur geschrieben sein, um durch die Anknüpfung an den korinthischen Cajus und an 2. Kor. 11, 4 (!) zu zeigen, dass er in die paulinisch-johanneische Zeit gehöre. Beide haben es also aufgegeben, für diese Briefe mit Baur noch einen dritten Pseudojohannes zu suppliren (vgl. auch Mangold); und auch Pfleiderer ist geneigt, den Verfasser der drei Briefe mit dem von Joh. 21 zu identifiziren. Dagegen hat nach Jülicher ein Verehrer der beiden johanneischen Hauptschriften in einer Zeit, wo sie noch um ihre Anerkennung in kirchlichen Kreisen rangen, zwei Billets mit fiktiven Adressen in ihrem Stile verfasst, um gewisse Lücken in der kirchlichen Disziplin (betr. die Ketzerbehandlung und die Behandlung der im Dienste der Kirche durchreisenden Brüder), gestützt auf die gleiche Autorität, auszufüllen. Späth endlich hat nach Schleiermacher's Vorgang in der Protestantenbibel noch jedem der beiden kleinen einen besonderen Verfasser vindizirt. Wenn man bisher dieselben meist

[3]) Was man sonst noch von den Briefen wissen wollte, dass sie in Patmos geschrieben seien (Hug, vgl. § 42, 7), dass sie auf eine Visitationsreise deuten, wie sie Euseb. h. e. 3, 24 beschreibt (Huther), dass sie die Belehrungen des ersten Briefes voraussetzen und daher später geschrieben seien (Lücke, de Wette, Guericke), oder gar, dass 2. Joh. 10f. auf die hitzige Jugend schliessen lasse und der Brief kräftiger geschrieben sei, als der altersschwache erste (Eichhorn), ist natürlich alles aus der Luft gegriffen.

für einen Nachtrieb der pseudojohanneischen Literatur hielt, so hat Lüdemann gefunden, dass die beiden kleinen noch ganz unbefangen an den ephesinischen Presbyter anknüpfen, während die Identifikation mit dem Apostel im ersten Briefe beginnt und im Evangelium vollendet wird. Dagegen findet Holtzmann dieselbe schon in 3. Joh. 12 (vgl. Ev. 21, 24), versetzt aber die Briefe mit Hilgenfeld in die Zeit 130—135, weil die in der Didache vorausgesetzten Wanderlehrer auch hier vorkommen, obwohl doch 40 Jahre früher die Verhältnisse schwerlich wesentlich andere gewesen sein werden. Man wird danach nicht behaupten können, dass diese Kritik das geschichtliche Verständniss der Briefe gefördert hat.

Vierte Abtheilung.

Die geschichtlichen Bücher.

§ 44. Die synoptische Frage.

1. Die drei ersten der uns überlieferten Evangelien zeigen eine auffallende Uebereinstimmung mit einander, nicht nur in der Auswahl dessen, was überhaupt von dem Leben Jesu erzählt wird, sondern auch in der Anordnung langer Erzählungsreihen und in der Darstellung bis in die Einzelheiten des sprachlichen Ausdrucks hinein. Wohl hat jedes derselben auch Eigenthümliches; aber immer wieder finden sich bald in zweien, bald in allen dreien parallele Abschnitte, die man übersichtlich neben einander stellen kann, weshalb diese Evangelien seit Griesbach die synoptischen heissen[1]). Da nun Augustin voraussetzte, dass jeder Evangelist

[1]) In der alten Kirche freilich wunderte man sich zunächst nicht über diese Uebereinstimmung, sondern über die daneben sich findenden Abweichungen. Schon Papias reflektirt darüber, warum Markus die Aussprüche des Herrn in anderer Ordnung mittheile als Matthäus, zur Zeit des Klemens Alex. erklärte man sich das Fehlen der Genealogien bei ihm daraus, dass die sie enthaltenden Evangelien früher geschrieben seien und diesem Bedürfniss genügt hätten. Schon damals begann man die Evangelientexte durch Konformation noch übereinstimmender zu machen und ihre Abweichungen von einander als Scheinwidersprüche zu erklären. Chrysostomus sagt, ihre Uebereinstimmung zeuge für ihre Wahrhaftigkeit, während ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς διαφωνία jeden Verdacht einer Verabredung entferne (hom. 1 in Matth.). Die Reformationszeit konnte nach der in ihr herrschenden und immer schärfer ausgebildeten Inspirationstheorie die Evangelien erst recht nur vom harmonistischen Gesichtspunkte aus betrachten. Von kritischen Fragen beschäftigte sie nur die durch Erasmus angeregte nach der Ursprache des Matthäusevangeliums, die aber fast nur nach dogmatisch-polemischen Rücksichten entschieden wurde.

das Werk seines Vorgängers gekannt habe, und die überlieferte Reihenfolge der Evangelien zugleich für die Zeitfolge ihrer Entstehung hielt, so betrachtete er den Markus als den pedissequus et breviator Matthaei (De consensu evang. 1, 4). Als aber die Arminianer, welche zuerst die Strenge des alten Inspirationsbegriffs milderten, das Verwandtschaftsverhältniss der drei Evangelien zu erklären versuchten, knüpfte man naturgemäss an Augustin und die Reihenfolge der Evangelien an, so dass Markus den Matthäus, und Lukas seine beiden Vorgänger benutzt hatte. So Hugo Grotius, Mill, Wettstein (1730), J. A. Bengel, Richtige Harmonie der vier Evangelien. Tübing. 1736. Townson, Abhandlung über die vier Evangelien, deutsch von Semler. Leipz. 1783. Allein da nach einem aus der patristischen Zeit überkommenen Verständniss seines Proömiums Lukas seine Vorgänger tadelte, lag es nahe, mit Beza zu leugnen, dass Matthäus und Markus unter diesen Vorgängern gewesen seien, und vielmehr den Lukas mit Walch, Harenberg, Macknight zum ältesten Evangelisten zu machen. Andrerseits hatte schon der Engländer Owen (Observations of the four gospels. Lond. 1764) den kürzesten Evangelisten zum Epitomator der beiden anderen gemacht; und so liess Büsching (Harmonie der Evangelien. Hamb. 1766) den Lukas von Matthäus benutzt und beide von Markus exzerpirt sein (vgl. noch Evanson, The dissonance of the four evang. Lond. 1792). Die auch hier noch zu Grunde liegende Augustinische Voraussetzung von der Abhängigkeit des Markus von Matthäus wurde aber von Koppe in s. Programm von 1782 (Marcus an epitomator Matthaei) so erschüttert, dass nun vielmehr G. Chr. Storr (Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte des Joh. Tübing. 1786, vgl. De font. evang. Matth. et Luc. 1794) den Markus für den ältesten unserer drei Evangelisten erklärte. So spitzte sich sehr früh die synoptische Frage auf das Dilemma zu, dass Markus entweder die Wurzel oder ein Auszug der beiden anderen Evangelisten sei; allein die Autorität Griesbach's (Comm. qua Marci evang. totum e Matth. et Luc. comm. decerptum esse monstratur. Jenae 1789. 1790) verschaffte der zweiten Ansicht entschieden das Uebergewicht.

Daneben hatten freilich schon J. Clericus (1716) und Priestley (1777) die Ansicht ausgesprochen, dass die Uebereinstimmung unserer Evangelien auf der gemeinsamen Benutzung älterer Quellen beruhe; und diese Ansicht acceptirte Michaelis, der bis dahin die traditionelle Form der Benutzungshypothese vertreten hatte, in seiner 4. Auflage (1788). Dieselbe empfahl sich besonders dem Rationalismus, der es liebte, die häretischen Evangelien als unseren kanonischen vorangegangen darzustellen. Wollte doch Stroth 1777 in den justinischen Denkwürdigkeiten (§ 7, 1) das Hebräerevangelium gefunden (vgl. dagegen schon Paulus in s. exeget. krit. Abh. 1784) und Semler (Anm. zu Richard Simon 1776—1780) in dem Evangelium Marcion's (§ 8, 6) eine Quelle unseres

Lukas entdeckt haben, den Löffler (Marcionem Lucae evang. adulterasse dubitatur. 1788) und Corrodi geradezu zu einer Bearbeitung desselben machten (vgl. dagegen schon Storr und später Gratz, Krit. Unters. über Marcion's Evang. Tüb. 1818, Hahn, Das Evang. Marcion's. Königsb. 1823). So kam es dazu, dass Lessing das Hebräerevangelium für die Wurzel der gesammten kanonischen und ausserkanonischen Evangelienliteratur erklärte (Neue Hypothese über die Evang. 1778). Diese Hypothese fand vielen Beifall (so bei Niemeyer und Weber), wurde aber bereits von Corrodi (1792) und J. C. Schmidt dadurch modifizirt, dass sie an die Stelle des Hebräerevangeliums den hebräischen Matthäus setzten. Als die Göttinger theologische Fakultät 1793 die Evangelienfrage zum Gegenstande einer Preisaufgabe machte, gingen die gekrönten Abhandlungen Halfeld's und Russwurms's beide darauf aus, die Evangelien auf gemeinsame Quellen zurückzuführen, nur dass jener mehr in der Weise von Clericus an eine Mehrheit solcher, dieser an ein einheitliches Urevangelium dachte. In der That schien die Benutzungshypothese in keiner Form befriedigen zu können, da, wie man die Evangelien auch ordnete, immer nicht begreiflich zu machen war, woher der später Schreibende die Ordnung seines Vorgängers so vielfach geändert und so viel werthvolles Material aus ihm fortgelassen habe.

2. Im Anfange unseres Jahrhunderts trat Eichhorn mit seiner berühmten Urevangeliumshypothese auf. Aus den 42 Abschnitten, welche allen drei Evangelien gemeinsam sind, konstruirte er einen kurzen Abriss der evangelischen Geschichte, welcher etwa um die Zeit der Steinigung des Stephanus syrochaldäisch verfasst und den apostolischen Gehülfen als Leitfaden für ihre Thätigkeit mitgegeben sein sollte. Die nur zweien gemeinsamen Abschnitte erklärte er daraus, dass verschiedene Exemplare dieses Urevangeliums durch Zusätze erweitert waren, von denen je zwei unserer Evangelisten ein gleiches benutzt hatten; die eigenthümliche Mischung von Uebereinstimmung und Abweichung im Ausdruck dadurch, dass sie dieselben theils selbständig, theils mit Hülfe bereits vorhandener Uebersetzungen übersetzt hatten[1]). Diese Hypothese, so gewiss sie auf

[1]) Eichhorn hatte mit der Tradition über unsere Evangelien gebrochen. Das erste konnte wegen seiner sagenhaften Elemente nicht von dem Apostel Matthäus herrühren, die Nachrichten über die Abfassung des zweiten verwarf er wegen ihres Zusammenhanges mit dem fabelhaften Aufenthalt des Petrus in Rom, die Zurückführung des dritten auf einen Paulusschüler sollte mit der Missdeutung des εὐαγγέλιόν μου in den paulinischen Schriften zusammenhängen. So war der Hypothese Raum gemacht. Die Benutzungshypothese wurde in ihren verschiedenen Formen als ungenügend nachgewiesen. Dagegen bot er eine vollständige Genealogie der zahlreichen hebräischen und griechischen Evangelienschriften, an deren Schlusse unsere drei Evangelien erscheinen, die aus verschiedenen theils übereinstimmenden, theils abweichenden Exemplaren des Urevangeliums entstanden und am Ende des zweiten Jahrhunderts von der Kirche aus einer grossen Zahl von Evangelienbüchern ausgewählt sind. Eichhorn hatte seine Ansicht zuerst in der Allg. Bibl. für bibl. Literatur von 1794 vorgetragen; aber erst als dagegen von Hug eingewandt wurde, dass aus einem syrochaldäischen Urevangelium sich nicht der übereinstimmende griechische Ausdruck unserer Evangelien erkläre, führte er nach dem Vorgange des Engl. Herbert Marsh (Anm. zu Michaelis Einl.,

einen richtigen Weg zur Lösung des Problems hinwies, war nun freilich in der ihr von Eichhorn gegebenen Form ein Gewebe von geschichtlichen Unmöglichkeiten. Ein solcher Leitfaden für die evangelische Verkündigung, von dem sich ohnehin im N. T. keine Spur zeigt, widersprach zu sehr dem Geiste der apostolischen Zeit. Die evangelische Verkündigung ausserhalb Jerusalems begann durchaus gelegentlich und ehe man daran denken konnte, sie an einen solchen Leitfaden zu binden, der überdies durch die supponirten verschiedenen Erweiterungen den einzigen Werth verlor, den er hätte haben können. Vollends die Vorstellung von den Uebersetzern, die andere Uebersetzungen zu Rathe zogen, war für die urapostolischen Kreise, in welchen beide Sprachen gleich bekannt waren, ganz unnatürlich. Auch erklärte sich weder die durchgängige sprachliche und schriftstellerische Eigenthümlichkeit der kanonischen Evangelien, noch ihre Auswahl aus der ohnehin eine seltsame Schreibseligkeit voraussetzenden Fluth von Evangelienschriften bei ihrer Entstehung aus denselben[2]).

Die schärfste Kritik der Urevangeliumshypothese gab Hug, aber er wusste ihr nichts entgegenzusetzen, als die Benutzungshypothese in ihrer traditionellen Gestalt. Auch alle anderen Formen derselben fanden ihre Vertreter. Vogel (in Gabler's theol. Journal 1804) liess wieder den Lukas beginnen, behielt aber dem Matthäus das letzte Wort vor, während Ammon (De Luca emendatore Matth. Erl. 1805) die Griesbach'sche Hypothese erneuerte und Seiler (De temp. et ordine, quibus tria evang. scripta sint 1805) die von Storr, nur dass er dem Markus den aramäischen Matthäus vorangehen liess, den dieser noch unmöglicher Weise ebenfalls aus ihm herstammend gedacht hatte. Immerhin wurde dadurch eine auch sachliche Unterscheidung des aramäischen und griechischen Matthäus angebahnt, da letzterer nun eine Uebersetzung des ersteren mit Zuziehung des Markus sein sollte, der denselben bereits erweitert hatte. Es ist bemerkenswerth, wie nahe hier die noch unsicher tastende Kritik bereits der richtigen Lösung war. Auch die Hypothese von einer Benutzung mehrerer schriftlichen Diegesen in unseren Evangelien, welche Paulus (Komm. 1800) mit der Griesbach'schen kombinirt hatte, suchte

---

deutsch von Rosenmüller 1795—1803) die verschiedenen Hülfsübersetzungen in seine Evangeliengenealogie ein und gab so in seiner Einleitung von 1804 der Hypothese ihre abschliessende Gestalt.

[2]) Trotzdem machte die Hypothese grosses Aufsehen; Ziegler (in Gabler's theol. Journ. 1800) und Hänlein traten ihr bei, Gratz (Neuer Versuch, die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären. Tübing. 1812) suchte sie zu vereinfachen, Bertholdt irgendwie mit der Tradition zu vermitteln; aber schon nach zwei Jahrzehnten hatte sie sich überlebt, Eichhorn selbst scheint in seiner zweiten Auflage (1820) bereits bedenklich geworden zu sein. Uebrigens kam diese Hypothese im Grunde über die Benutzungshypothesen nicht hinaus, nur dass sie dieselben in die hypothetischen Vorstufen der Bildung unserer Evangelien zurückverlegte. Denn wenn bei Eichhorn Markus ein Exemplar benutzt, in welchem die von Matthäus und Lukas benutzten bereits vereinigt waren, so liegt da ebenso die Owen-Griesbach'sche Hypothese im Hintergrunde, wie in der Modifikation der Urevangeliumshypothese bei Marsh die Storr'sche und bei Kuinöl (Komm. 1807) die Büsching'sche.

Schleiermacher (Ueber die Schriften des Lukas. Berlin 1817) am Lukasevangelium durchzuführen, so wenig diese mosaikartige Zusammensetzung desselben seinen im Wesentlichen einheitlichen Sprachcharakter zu erklären vermochte. Dagegen ging schon neben der Urevangeliumshypothese der Versuch von Herder (Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien 1797) her, welcher auf einen ganz neuen Weg hinwies. Er fand im Markus den Typus der mündlichen Verkündigung, welcher sich im Apostelkreise bildete, am ursprünglichsten erhalten und liess ihn unserem griechischen Matthäus zu Grunde liegen, den er aber von der ältesten Apostelschrift des Matthäus unterschied, während Eckermann (Erklärung aller dunklen Stellen des N. T. 1806) gerade durch den aramäischen Matthäus jenen ältesten Traditionstypus fixirt werden liess.

3. An den Gedanken von Herder und Eckermann knüpfte Gieseler an (Histor.-krit. Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evangelien. Leipz. 1818). Er suchte näher nachzuweisen, wie sich in dem Kreise der Urapostel zu Jerusalem allmählich, und zwar in aramäischer Sprache, ein fester Erzählungstypus, eine Art mündlichen Urevangeliums, bilden musste, den sich die apostolischen Gehülfen einprägten. Derselbe umfasste die öffentliche Wirksamkeit Jesu, namentlich die galiläische, war aber bald fester, bald fliessender, je nachdem einzelne Ereignisse bald mehr, bald weniger wiederholt wurden. Von Paulus wurde er auf seinen Missionsreisen in eigenthümlicher Form ins Griechische umgesetzt, anders später von den Uraposteln, als sie Palästina verliessen. Auf letztere Form gingen Matthäus und Markus zurück, dieser dieselbe noch stärker für das Ausland modifizirend, auf erstere Lukas, dessen paulinischen Charakter Gieseler schon ganz in der Weise der späteren Tendenzkritik übertreibt. Lange Zeit soll in der Kirche die mündliche Ueberlieferung herrschend geblieben sein, bis erst im Kampf mit den Häretikern das Bedürfniss gemeinsamer schriftlicher Evangelien entstand, und Polykarp unsere vier in seiner Gemeinde einführte. Diese Hypothese ging von unzweifelhaft richtigen Voraussetzungen aus; denn dass die Missionspredigt der Apostel sich auf die grossen Grundthatsachen des Leidens und der Auferstehung Christi konzentrirte, schliesst nicht aus, dass zur Erbauung der Gemeinde auch die Erinnerungen an die Worte und Thaten Jesu mitgetheilt wurden. Dass diese Mittheilungen in einem grösseren Kreise von Augenzeugen sich gegenseitig ergänzen und rektifiziren, dass sie, zumal bei der Armuth der aramäischen Sprache, allmählig eine stereotype Gestalt gewinnen mussten, namentlich in den am häufigsten wiederholten Stücken, ist unzweifelhaft. Allein von einer Einlernung oder gar Uebersetzung dieses Traditionstypus kann keine Rede sein. Befreit man aber die Hypothese von dem ihr noch bei Gieseler anhaftenden Mechanismus, den schon die Thatsache ausschliesst, dass sich im vierten Evangelium von einem solchen Ueberliefe-

rungstypus nur ganz geringe Spuren finden, so erklärt sie das vorliegende Problem nicht[1]). Immerhin aber hat sie Gesichtspunkte von bleibender Fruchtbarkeit für eine solche Lösung herausgestellt.

Besonders fruchtbar wurde die Traditionshypothese nach einer anderen Seite hin. In dem durch Bretschneider's Probabilien (1820) erregten Streit über das Johannnesevangelium war man genöthigt worden, die Differenzen zwischen ihm und den Synoptikern schärfer ins Auge zu fassen. Sollte diesen gegenüber Johannes Recht behalten, so mussten jene Differenzen aus den Einflüssen der mündlichen Tradition auf unsere synoptischen Evangelien, die aus ihr hervorgegangen waren, erklärt werden. Dann freilich konnte keines derselben, auch nicht das erste, eine direkte Apostelschrift sein, wie de Wette nach dem Vorgange von D. Schulz, der in seiner Lehre vom heiligen Abendmahl (1824) alle dahin weisenden Indizien gesammelt hatte, ausdrücklich konstatirte. Damit war aber der Evangelienkritik eine völlig neue Bahn gebrochen. Nun erst konnte die Frage der gegenseitigen Benutzung ganz unbefangen untersucht werden, während ein Apostel sich doch nie in Wahrheit von der Schrift eines Nichtapostels abhängig machen, und dieser nicht mit der doch thatsächlich vorliegenden Freiheit eine Apostelschrift benutzen konnte. Dann war auch in der geschichtlich bezeugten Apostelschrift ein neues Mittelglied für die Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der Evangelien gefunden, wie es die Urevangeliumshypothese willkürlich zu konstruiren gesucht hatte. Es war also in der That kein Grund mit D. Strauss (in seinem Leben Jesu von 1835) an jeder Lösung der Evangelienfrage zu verzweifeln und mit einer äussersten Konsequenz der Traditionshypothese unsere Evangelien für die späten Niederschläge der bereits ein Jahrhundert alten Mythenbildung zu erklären.

4. Im Jahre 1832 erschien die Schrift von Sieffert „Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums" (Königsb.). Unwiderleglich

[1]) Sie erklärt nicht die Uebereinstimmung unserer Evangelien, welche sich durchaus nicht blos auf die Pointen der Worte und die Grundzüge der Erzählung, sondern oft genug gerade auf die ausmalenden Züge, die Details des Ausdrucks, die Einleitungs- und Uebergangsformeln erstreckt und oft durch lange Reden und sogar Erzählungsreihen fortgeht, wie sie nie in der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt werden konnten. Sie erklärt aber ebenso wenig die Abweichungen, die sich oft augenfällig durch schriftstellerische Motive bedingt zeigen, nicht durch Abweichungen der Erinnerung und die Freiheit mündlichen Weitererzählens, oder doch nur insofern, als eben diese Freiheit, an die man trotz des feststehenden Grundtypus von jeher gewöhnt war, den Evangelisten dieselbe Freiheit auch ihren schriftlichen Vorlagen gegenüber gestattete. So grossen Beifall daher die Gieseler'sche Traditionshypothese auch sofort fand (vgl. Sartorius, Drei Abhandlungen 1820. Rettig, Ephemerides. Giessen 1824), so erkannte man doch bald, dass dieselbe ohne eine Kombination mit anderen zur Lösung des Problems nicht ausreichte; und da noch eben die Griesbach'sche Hypothese scharfsinnige Vertheidiger gefunden hatte (Saunier, Ueber die Quellen des Markus. Berlin 1825. Theile, De trium prior. evang. necessitudine. Lips. 1825), suchten de Wette, Schott und Neudecker sie nicht nur auf ihr richtiges Maass zurückzuführen, sondern auch mit dieser, von deren Bekämpfung einst Gieseler ausgegangen war, zu kombiniren. Ausserdem nahm de Wette noch für Matthäus und Lukas eine gemeinsame Quelle, Schott die verschiedenen im Proömium des Lusas erwähnten Diegesen als Quellen an.

wies derselbe nach, wie die Tradition nur von einem aramäischen Matthäus wisse, und wie unser griechisches Evangelium aus inneren Gründen unmöglich eine direkte Apostelschrift sein könne. Daraus ergab sich die Nothwendigkeit, jenes nur für eine Bearbeitung dieser zu halten[1]). Gleichzeitig untersuchte Schleiermacher (Stud. u. Krit. 1832, 4) die Zeugnisse des Papias über eine Schrift des Matthäus und Markus, und kam zu dem Resultat, dass dieselben auf unsere beiden kanonischen Evangelien garnicht passen, dass sie nur von einer Spruchsammlung des Matthäus und ordnungslosen Aufzeichnungen des Markus reden. Nun konnte Lachmann (Stud. u. Krit. 1835) den griechischen Matthäus aus der Spruchsammlung und der traditionellen Geschichtserzählung entstehen lassen (vgl. schon Schneckenburger, not. 1), die sich am reinsten in unserem Markus erhalten habe (vgl. schon Herder Nr. 2), Credner aus der Spruchsammlung und der von Papias bezeugten, in unserem zweiten Evangelium bearbeiteten Markusschrift (Einl. 1836). Den entscheidenden Schritt aber that erst Weisse (Evangel. Geschichte. Leipz. 1838), indem er gegen Schleiermacher die Anwendbarkeit des Papiaszeugnisses auf unseren kanonischen Markus nachwies. Nun wurden die Spruchsammlung und unser Markusevangelium einfach die Quellen der beiden anderen, von einander unabhängigen Synoptiker; nun war das schriftliche Urevangelium gefunden, dessen Kombination mit der Storr'schen Form der Benutzungshypothese ein ganz neues Licht auf die synoptische Frage warf und das Nebelbild des mündlichen Urevangeliums, das noch bei Sieffert und Schneckenburger, bei Schleiermacher, Lachmann und Credner eine so grosse Rolle gespielt hatte, immer mehr zurücktreten liess. Die Markushypothese mit der ihr von Weisse gegebenen Ergänzung würde sich wohl noch rascher durchgesetzt haben[2]), wenn sie nicht gleichzeitig durch ihre Uebertreibung und ihre

---

[1]) Vgl. noch Klener, Recent. de authent. evang. Matth. quaest. Gott. 1832. Wenn Sieffert selbst den Versuch machte, die Zusätze des Bearbeiters auszuscheiden, so konnte derselbe nicht gelingen, da er, durch die Griesbach'sche Hypothese gebunden, das Verhältniss des ersten Evangeliums zum zweiten nicht in Betracht ziehen durfte und also ganz auf innere Kriterien angewiesen war. Wie wenig sicherer Boden aber damit zu gewinnen war, zeigt sich an den an Sieffert anknüpfenden Arbeiten. Während Schneckenburger (Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Stuttg. 1834) unseren Matthäus nur noch durch das (aus der Spruchsammlung und der judenchristlichen Tradition entstandene) Hebräerevangelium mit der apostolischen Schrift zusammenhängen und bereits den Markus und Lukas benutzen liess, reduzirte Kern (Tüb. Zeitschr. 1834, 2) die Indizien der Unechtheit nnd damit die Zusätze des Bearbeiters auf ein Minimum.

[2]) In der höheren Würdigung des Markus war Weisse schon Knobel (de evang. Marci origine. Bresl. 1831) voraufgegangen, der gegen die Griesbachsche Hypothese seine Priorität verfocht, auch Lachmann, Credner und Tholuck (Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. Hamburg 1837) hatten seine Bedeutung stärker geltend gemacht. Nun aber erwarb sich die Priorität des Markus unter unseren

Verflechtung mit anderen seltsamen Hypothesen verdächtig gemacht worden wäre. Wilke fand nemlich in Markus den Urevangelisten schlechthin, welcher den traditionellen Geschichtsstoff ganz frei nach schriftstellerischen Intentionen gestaltete; aus ihm ganz allein sollte dann Lukas und aus beiden Matthäus als der unselbständigste von Allen erklärt werden (Der Urevangelist. Leipz. 1838)[3]).

Immerhin brachte die Wilke'sche Kritik noch ein neues, für die synoptische Frage hochwichtiges Moment zur Geltung. Wie er das schriftstellerische Verhältniss der Evangelien zu einander noch ungleich schärfer analysirte als Weisse und hiermit der ganzen späteren Kritik die Bahn wies, so betonte er überhaupt stärker die schriftstellerischen Intentionen und die stilistische Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Evangelisten. Es war doch der Grundfehler aller älteren Versuche zur Lösung der synoptischen Frage, dass man, mehr oder weniger bewusst, jedem Evangelisten denselben Zweck unterlegte, eine möglichst vollständige und korrekte Geschichte Jesu zu schreiben, womit allerdings, man mochte die Quellen ordnen, wie man wollte, das Verhalten der später Schreibenden immer unverständlich blieb. Wie sehr jener neue Gesichtspunkt sich auch bei sehr anders gerichteten Kritikern Anerkennung errang, zeigt sich besonders bei Ebrard (Kritik der evang. Gesch. Frankf. a. M. 1842), der mit der Betrachtung des Planes und der subjektiven Eigenthümlichkeit jedes Evangelisten jede Quellenkritik ablehnen und bei der mündlichen Ueberlieferung als einziger Quelle stehen bleiben zu können meinte. Freilich fehlte es auch sofort nicht an Uebertreibungen dieses Gesichtspunktes, wie bei dem sächsischen Anonymus (Hasert), der in den Evangelien die Apostel Petrus und Paulus sich gegenseitig aufs Heftigste bekämpfen liess und ihre Eigenthümlichkeiten auf persönliche Invektiven derselben gegeneinander zurückführte (Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander. Leipzig 1845). Es war das Zerrbild der eben aufkommenden Tübinger Tendenzkritik.

5. Die Tübinger Schule sprach es offen aus, dass die Evangelien garnicht aus dem Gesichtspunkte historischer Dokumente anzusehen seien, sondern dass sie, aus dem dogmatischen Zeitbewusstsein hervorgegangen, mit der Entwicklung desselben sich immer neu umgestalteten. Ihre Ge-

Synoptikern immer zahlreichere Anhänger (vgl. Sommer, Synoptische Tafeln. Bonn 1842, Reuss, Geschichte der heiligen Schrift 1843, Credner, Das N. T. Giessen 1843), selbst bei Katholiken wie Sepp (in s. Leben Jesu 1846), so dass eine erneute Vertheidigung der Griesbach'schen Hypothese (Schwarz, Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der syn. Evang. Tüb. 1844) gegen sie nicht mehr aufkommen konnte.

[3]) Ihm folgte Bruno Bauer, der mit seinem schöpferischen Urevangelisten den letzten Rest der Transcendenz, bei dem nach ihm noch Strauss auf halbem Wege stehen geblieben war, zerstreuen wollte (Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipz. 1841, der Syn. u. d. Joh. 1842). Hitzig aber erklärte den Markus für den schon von Paulus 2. Kor. 8, 18 belobten Evangelisten und für den Verfasser der Apokalypse, aus der er die Spracheigenthümlichkeiten des zweiten Evangeliums beleuchtete (Ueber Johannes Markus und s. Schriften. Zürich 1843).

schichtlichkeit konnte nun so wenig mehr in Frage kommen, wie bei Strauss, der sie aus dem mythenbildenden Gemeindebewusstsein hervorgehen liess; aber an die Stelle der schriftstellerischen Individualität, die Wilke betont hatte, trat die Tendenz, mit welcher der einzelne Evangelist in den kirchlichen Entwickelungsprozess eingriff. Da nun keines unserer Evangelien mehr die sich ausschliessenden Gegensätze, welche man im apostolischen Zeitalter nachgewiesen zu haben meinte, repräsentirte, so mussten dieselben der letzte Niederschlag einer die ursprünglichen Gegensätze vermittelnden Evangelienlitteratur sein. Baur (Krit. Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847) fand im ersten und dritten Evangelium noch die, wenn auch bereits durch Aufnahme entgegengesetzter Elemente abgeschwächten, Gegensätze des urapostolischen Judenchristenthums und des Paulinismus, indem er das dritte überall an dem von ihm bereits benutzten ersten maass[1]). Dann konnte mit Hilfe der wieder ins Leben gerufenen Griesbach'schen Hypothese (vgl. noch Zeller, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 3. 4) Markus als der letzte Vermittler ein vollends neutrales Evangelium schaffen. Damit hing zusammen, dass die Entstehung unserer Evangelien bis in den Zeitraum von 130—70 herabgerückt wurde, wo man bisher bereits ihre Kanonisirung vollendet gesehen hatte. Innerhalb der Schule selbst aber erhob sich eine Reaktion[2]). In einem langen

---

[1]) In Betreff des Lukasevangeliums hatten schon Schwegler und Zeller (Theol. Jahrb. 1842. 1843) nachzuweisen versucht, dass hier der paulinische Universalismus mit judenchristlichem Partikularismus durch Ineinanderarbeitung petrinischer und paulinischer Ueberlieferungen vermittelt sei. Nun meinte Ritschl (Das Evangelium Marcion's. Tüb. 1846) nach Andeutungen von D. Schulz (Stud. u. Krit. 1829) und nach dem Vorgange von Schwegler direkt nachweisen zu können, dass die Grundlage unseres Lukas das ultrapaulinische Evangelium Marcion's sei (vgl. Nr. 1). Für das Matthäusevangelium bot das Hebräer(Petrus)-evangelium, das Credner wieder in s. Beiträgen (1832) als das Evangelium Justin's nachzuweisen versucht hatte, die ursprüngliche, streng judenchristliche Grundlage dar.

[2]) Zuerst wurde die Ursprünglichkeit des marcionitischen Evangeliums bestritten und Lukas wieder in sein Prioritätsrecht eingesetzt. Voran gingen damit Volkmar (Theol. Jahrb. 1850) und Hilgenfeld (Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der klem. Hom. u. Marc. Halle 1850), dann gab Ritschl seine Ansicht über das Evangelium Marcion's auf und vollzog seinen Bruch mit der Tübinger Schule durch die Anerkennung der Priorität des Markus (Theol. Jahrb. 1851). Endlich erledigte Volkmar (Das Evangelium Marcion's. Leipz. 1852) die Frage so gründlich, dass selbst Baur (Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853) im Wesentlichen nachgeben musste (vgl. noch Frank, Stud. u. Krit. 1855, 2). Diese Reaktion innerhalb der Schule vertritt auch Köstlin (Der Ursprung und die Komp. der synopt. Evangelien. Stuttg. 1853), welcher in das Baur'sche Schema die Spruchsammlung, den durch Papias bezeugten Urmarkus, noch ein auf Grund desselben erwachsenes Petrusevangelium, eine judenchristliche Genealogie und die galiläischen Traditionen hineinflicht und so die Ergebnisse der Schleiermacher-Weisse'schen Kritik, welche sonst die Schule überall ablehnte, mit aufzunehmen sucht, aber nur eine überaus komplizirte Entwicklungsgeschichte zu Stande bringt, die keine Vertreter weiter gefunden hat. Die ursprüngliche Position der Tübinger Schule haben nur noch Strauss und

Streite mit Baur verfocht Hilgenfeld siegreich die Priorität des Markus vor Lukas und brach so den Bann der Griesbach'schen Hypothese auch innerhalb dieser Schule. Aber sein Anspruch, die Tendenzkritik Baur's zur litterarhistorischen fortgebildet zu haben, ist unberechtigt, da auch er noch nach rein dogmatischen Gesichtspunkten im ersten Evangelium eine streng judenchristliche Grundschrift von ihrer universalistischen Bearbeitung scheidet und das Lukasevangelium ganz in einer tendenziösen Entgegensetzung zu Matthäus auffasst[3]). Selbst die Markushypothese in ihrer extremsten Wilke'schen Form konnte sich die Tübinger Schule aneignen. Volkmar (Die Religion Jesu, Leipzig 1857. Markus und die Synopsis, Leipz. 1870. 1876. Jesus Nazarenus, Zürich 1882) sah in unserem Markus das urchristliche Epos von der ersten Parusie im paulinischen Geiste. Dagegen erhob das Judenchristenthum sein Haupt in dem ursprünglichen Matthäus, ihm antwortete der fortgeschrittene Paulinismus im Lukas, der von einem freisinnigen Judenchristen bearbeitet wurde in unserem Matthäus (vgl. M. H. Schulze, Evangelientafel. Leipz. 1861, 2. Aufl. Dresd. 1886)[4]). Immerhin beginnt bei ihm die evangelische Litteratur bereits

Keim in ihren Darstellungen des Lebens Jesu (1864. 1867) vertreten, wenn auch der letztere bereits die Zeitfristen für die Abfassung der Evangelien erheblich abkürzte.

[3]) Der Streit um das Markusevangelium (Hilgenfeld, Das Markusevangelium. Leipz. 1850. Baur, Das Markusevangelium. Tüb. 1851) zog sich noch Jahre lang in den Theol. Jahrb. fort. Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. Leipz. 1854 und die immer neuen Vertheidigungen seines Standpunkts in s. Zeitschrift bis zur Einleitung (1875) und darüber hinaus. Er hat denselben nur unwesentlich durch das Aufgeben eines ganz nebelhaften Petrusevangeliums, das er früher noch in die Entwicklungsreihe einschob (vgl. dagegen Ritschl, Theol. Jahrb. 1851), sowie dadurch, dass er seit 1863 das ursprünglich aramäische Hebräerevangelium in einer Uebersetzung aus den Jahren 50—60 für die Grundlage des kanonischen Matthäus erklärte, modifizirt. Immerhin ist er der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Markus, der nun wieder, wie vor Alters (vgl. Nr. 1), seine Mittelstellung zwischen Matthäus und Lukas erhielt, mehr gerecht geworden. Aber wie wenig man damit über den Baur'schen Standpunkt hinauskam, zeigt Holsten (Die drei ursprüngl., noch ungeschriebenen Evang. Karlsr. 1883, Die synopt. Evang. Heidelb. 1886), der unter Annahme derselben Evangelienfolge die Tendenzkritik auf die äusserste Spitze trieb. Nach ihm ist Matthäus das petrinische Evangelium, eine Umbildung eines älteren, den später in die Urgemeinde zur Herrschaft gekommenen antipaulinischen Judaismus vertretenden, Markus der paulinische Gegensatz, Lukas die Vermittlung. Vgl. noch Protest. Kirchenzeitung 1888. 89. Ihm am nächsten steht G. d'Eichthal (Les evangiles. Paris 1863), der nur den Markus nicht vom kanonischen Matthäus, sondern von der judenchristlichen Grundschrift desselben ableitet.

[4]) An ihn schliesst sich neuerdings Pfleiderer in seinem Urchristenthum an, nur dass er das paulinische Evangelium des Johannes Markus mehr als geschichtliche Darstellung würdigte und den milden Unionspauliner des 3. Evangeliums denselben im Anfange des 2. Jahrh. mit Hilfe anderer Quellen bearbeiten liess. Dagegen ist ihm das erste Evangelium ein harmonistisches Werk, das den Markus und Lukas mit einer streng judenchristlichen Quelle (vielleicht dem Hebräerevangelium) ganz im Interesse der katholischen Kirche des 2. Jahrh. nicht vor der Zeit Hadrian's zusammenarbeitete und durch seinen Gegensatz gegen die gnosti-

mit dem Jahre 73, während Hilgenfeld mit dem ursprünglichen Matthäus bis in die fünfziger Jahre hinaufgeht und mit Lukas um 100 schliesst. Also weder über die Zeit, noch über die Reihenfolge, noch über die Tendenz der Evangelien ist die Schule einig geworden, die durch eine wahrhaft historische Kritik erst wirklich die synoptische Frage zu lösen versprach.

6. Den Kampf gegen die Tübinger Schule eröffnete Ewald in seinen Jahrbüchern für biblische Wissenschaft seit 1848; er selbst konnte aber im Gegensatz zu ihr nur zu den von Weisse gelegten Grundlagen zurückkehren, indem er nur dadurch über ihn hinausging, dass er den Markus bereits die Spruchsammlung benutzen liess[1]). Auf den Spuren Weisse's, der seine Auffassung noch einmal in der „Evangelienfrage" (Leipz. 1856) vertrat, finden wir R. F. Ranke (de libr. hist. N. T. 1855) Güder (in Herz.'s R.-Enc. IX 1858), Tobler (Die Evangelienfrage. Zürich 1858), Plitt (De composit. evang. syn. 1860) und Freitag (Die heiligen Schriften des N. T. Potsd. 1861)[2]). Die Mittelstellung des Markus und damit die altkirchliche Auffassung vertraten noch Aberle (Tübinger Quartalschr. 1863, 1) und Hengstenberg (Evang. KZ. 1865), Kommentatoren, wie Bisping, Schanz, Keil, aber auch Klostermann (Das Markusevang. Gött. 1867), der zwar in übertreibender Weise die Entstehung des Markus aus den Vorträgen des Pe-

zisirenden Anhänger der paulinischen Schule sogar in einen gewissen Gegensatz gegen Paulus selbst gerieth. Jacobsen erklärt die Abwandlungen des Markus in unserm 1. u. 3. Evangel. in Bruno Bauer'scher Weise ganz aus schriftstellerischen Missgriffen, macht aber den Lukas ganz von Matthäus abhängig (Untersuchung über die syn. Evang. Berlin 1883).

[1]) Freilich liess er der Spruchsammlung noch ein ältestes, schon von Paulus gebrauchtes Philippusevangelium und dem Markus ein Buch der höheren Geschichte folgen (an die er doch im Grunde nur Stücke der ältesten Quelle vertheilte) und löste aus dem Lukasevangelium noch drei nur ihm erkennbare Quellenschriften heraus (Die drei ersten Evang. Gött. 1850. 1871). Ihm schloss sich, diese Absonderlichkeiten abstreifend, seit 1853 Meyer an, der früher ein Anhänger der Griesbach'schen Hypothese gewesen war, während Reville (Etudes critiques 1860) zu Credner's Einleitung zurückkehrte. Ganz unabhängig von der Tübinger Schule hielt sich Reuss, indem er von den beiden von Papias bezeugten Urschriften ausging, das 2. kanonische Evangelium den ursprünglichen Markus, das 1. die Spruchsammlung und den kanonischen Markus, das 3. diesen und noch andere Quellen benutzen liess (vgl. Strassb. Revue 1855—1858 und sein franz. Bibelwerk von 1876). Er hat diese Ansicht bis in die neueste Zeit festgehalten.

[2]) Die Priorität des Markus konnte sich selbst Thiersch in seiner „Kirche im apostolischen Zeitalter" (1852) aneignen. Die Griesbach'sche Hypothese erneuerte nur noch (wesentlich in Uebereinstimmung mit de Wette) die nach seinem Tode herausgegebene Einleitung von Bleek (1862), der dann doch für Matthäus und Lukas ein griechisches Urevangelium postuliren musste, das auf's Haar unserem Markus gleicht, nur dass in ihm ältere Aufzeichnungen von Aposteln und Augenzeugen benutzt waren, wie man sie seit Schleiermacher in der Spruchsammlung fand. Wohl haben sich gelegentlich auch Delitzsch und Kahnis für die Griesbach'sche Hypothese ausgesprochen, ohne dieselbe aber neu zu begründen.

trus nachzuweisen suchte, aber daneben doch in ihm die Benutzung einer schriftlichen Quelle fand, die im Wesentlichen unserem Matthäus entspricht. Diejenige Apologetik, welche aus dogmatischen Gründen jede Quellenbenutzung ablehnen zu müssen glaubte, zog sich hinter die Gieseler'sche Traditionshypothese zurück[3]).

7. Die Hauptarbeit der neuesten Zeit hat sich um den weiteren Ausbau der Weisse'schen Hypothese gedreht. B. Weiss meinte dieselbe in zwiefacher Weise korrigiren zu müssen, indem er in der ältesten Quelle nicht nur, wie seit Schleiermacher gangbar, eine Spruchsammlung sah, sondern, wenn er auch hauptsächlich in ihr die Worte des Herrn gesammelt fand, dennoch darin zugleich eine nicht unerhebliche Reihe von Erzählungsstücken nachzuweisen suchte, und indem er mit Ewald und Meyer dem Markus bereits diese älteste Quelle bekannt, resp. von ihm benutzt sein liess (vgl. Stud. u. Krit. 1861, 1. 4. Jahrb. f. deutsche Th. 1864, 1. 1865, 2). Er hat diese Ansicht exegetisch und kritisch in seinen beiden Kommentaren zu Markus und Matthäus (1872. 1876) durchgeführt und ihr historisches Resultat in seinem Leben Jesu (1882. 84. 88) zusammengefasst. In anderer Weise versuchte Holtzmann die bei der Weisse'schen Hypothese noch zurückbleibenden Schwierigkeiten dadurch zu lösen, dass er die synoptische Grundschrift, die nach ihm unabhängig der Spruchsammlung gegenüberstand und von dem 1. u. 3. Evangelisten neben ihr benutzt wurde, nicht für unseren Markus, sondern diesen für die ihr am nächsten stehende, hauptsächlich sie verkürzende Bearbeitung hielt (Die synoptischen Evang. Leipz. 1863). Allein es zeigte sich bald, dass die Unterscheidung des Markus von jenem hypothetischen Urmarkus neue, grosse Schwierigkeiten bot, weshalb Weizsäcker (Unters. über die evangelische Gesch. Gotha 1864) die Urmarkushypothese dahin umgestaltete, dass er unser zweites Evang. sich vielmehr durch mehr oder weniger umfassende Zusätze von ihm unterscheiden liess[1]). Beide aber (vgl. Holtzmann in s. Einl., Weizsäcker im

---

[3]) Noch Guericke stellte anheim, mit derselben irgend eine Form der Benutzungshypothese zu kombiniren (vgl. auch L. Schulze); aber, wie Ebrard, meinen Kalchreuter (Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, 4), Ph. Schaff und Kommentatoren, wie Godet, Schegg, Nösgen ganz mit ihr auskommen zu können. Zuletzt hat Wetzel (Die synopt. Evang. Heilbronnn 1883, 2. Aufl. 1886) unsere Evangelien für drei verschiedene, mehr oder weniger vollständige Nachschriften der Vorträge des Apostels Matthäus erklärt.

[1]) Die Hypothese fand schon in ihrer Holtzmann'schen Form vielen Beifall, sodass sie Schenkel (1864) und Wittichen (Jahrb. f. deutsche Th. 1866, 4, vgl. die von Everling aus seinem Nachlass herausgegebene Konstruktion des Urmarkus, Jahrb. f. prot. Theol. 1891) ihren Darstellungen des Lebens Jesu (Wittichen 1876), Sevin seiner Synopse und Evangelienerklärung (1866. 73) zu Grunde legten. Vgl. noch Mangold in d. 3. Aufl. von Bleek's Einl. 1875. Der Weizsäcker'schen Fassung der Hypothese schlossen sich Scholten (Das älteste Evang., deutsch v. Redepenning. Elberfeld 1869), der freilich die Zusätze in unserem

apostolischen Zeitalter) haben später im Wesentlichen diese Hypothese aufgegeben und nehmen dafür eine, wenn auch nebensächliche Benutzung unseres Matthäus durch Lukas an, die besonders Simons (Hat der 3. Evang. den kanonischen Matth. benutzt? Bonn 1880) nachzuweisen suchte. Indem ihnen Stockmeyer (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz. Zürich 1884), Mangold (in d. 4. Aufl. von Bleeks Einl. 1886), Paul Ewald, W. Brückner u. A. folgten, wurde ein Hauptstück der Weisse'schen Hypothese aufgegeben. Aber auch das andere wird von Feine (Jahrb. f. prot. Theol. 1885—88) preisgegeben, indem er, Andeutungen von Lipsius folgend und richtig erkennend, dass in viel weiterem Maasse, als man es bisher zugeben wollte, Matth. auch in Erzählungsstücken dem Mark. gegenüber original ist, eine synoptische Grundschrift konstruirte, die im Grunde kein Urmarkus mehr ist, sondern eher ein Urmatthäus, weshalb er auch den Lukas neben ihm unser zweites Evangelium benutzen lassen musste. Mehr in den Bahnen von B. Weiss ging Resch (Agrapha u. Ausserkan. Paralleltexte in den Texten u. Unters. V. 1889. X. 1893—95), der nur in viel umfassenderem Maasse als jener unseren Markus in der Geschichtserzählung sekundär fand und so die Logiaquelle zu einem vollständigen Evangelium mit Leidensgeschichte ausgestaltete, das er übrigens ursprünglich hebräisch und nicht aramäisch geschrieben sein liess. Dagegen hat Wendt (die Lehre Jesu. Gött. 1886) die Logiaquelle, obwohl er dieselbe in unserm Markus noch nicht benutzt sein liess, ebenfalls mit umfassenden Erzählungsstücken (und Parabeln) aus Lukas ausgestattet, sodass er nun das 1. u. 3. Evang. bis auf einige meistentheils sagenhafte Zusätze ganz aus ihr und unserem Markus entstehen lassen konnte.

§ 45. Die älteste Quelle.

1. Die Entdeckung der ältesten Quelle ging von der Beobachtung aus, dass das 1. und 3. Evangelium, obwohl von einander unabhängig, dennoch vielfach Redestücke mit einander gemein haben, die sich bei Markus nicht finden und doch bis in die Details des sprachlichen Aus-

---

Markus stark reduzirte und ihn bereits die kanonische Bearbeitung seines auf Grund des Urmarkus und der Spruchsammlung entstandenen Deuteromatthäus benutzen liess, W. Brückner (Studien der ev. prot. Geistl. Badens 1877, vgl. Protest. Kirchenz. 1884. 85) und Beyschlag (Stud. u. Krit. 1881, 4) an. P. Ewald (Das Hauptproblem der Evangelienfrage. Leipz. 1890) scheidet nur 1, 1—3. 7, 24—8, 26 aus dem Urmarkus aus. Vgl. gegen beide Formen der Hypothese Weiss, Jahrb. f. deutsche Theol. 1864. 65. Stud. u. Krit. 1866, 4. Joh. Weiss will nur noch von zwei Textrezensionen der Markusschrift reden, deren jüngere, in unserem 2. Evang. erhaltene, theils durch Textkonformationen, theils durch Zusätze, welche bereits Kenntniss der anderen Evangelien (auch des 4.) verrathen, bei der Sammlung des Evangelienkanon entstanden ist (Stud. u. Krit. 1890—92, vgl. Brandt, Die evangelische Geschichte 1893).

drucks hinein (vgl. z. B. das ἐπιούσιον Matth. 6, 11. Luk. 11, 3) einander so ähnlich sind, dass sie nur aus einer zweiten, ihnen gemeinsamen Quelle stammen können[1]).

Das erste Beispiel bietet die Bergrede Matth. 5—7, vgl. mit Luk. 6, die sich durch Eingang und Schluss, wie durch die Uebereinstimmung fast aller Stücke der Lukasrede mit Matthäus als derselben Quelle entlehnt zeigt. Aber in sie hat Matthäus bereits das Vaterunser und die Verheissung der Gebetserhörung eingeschaltet (6, 9—13. 7, 7—11), die Luk. 11, 1—13 mit ihrer geschichtlichen Veranlassung und in einem Zusammenhange mitgetheilt werden, den schon die Bezugnahme der letzteren auf die Parabel vom unverschämten Freunde als ursprünglich erweist. Ebenso findet sich die Spruchreihe vom Sorgen und Schätzesammeln (Luk. 12, 22—34), die aufs Engste an den 12, 13—21 erzählten geschichtlichen Anlass anknüpft, in umgekehrter Ordnung in die Bergrede eingeflochten (6, 19—21. 25—34), und die sicher zusammengehörige Spruchreihe vom Licht (Luk. 11, 33—36) an ganz auseinanderliegenden Stellen der Matthäusbergrede benutzt (5, 15 f. 6, 22 f.). Aber auch einzelne Sprüche derselben, die sich bei Lukas in der Bergrede nicht finden, stehen bei ihm noch in zweifellos ursprünglichem Zusammenhange. So 5, 25 f. (vgl. Luk. 12, 58 f., wo noch der ursprüngliche parabolische Sinn erhalten), 6, 24 (vgl. Luk. 16, 13), 7, 13 f. 22 f. (vgl. Luk. 13, 24—27). In die Aussendungsrede bei Matth. finden sich die dort unmöglichen, weil der geschichtlichen Situation widersprechenden Sprüche von den Verfolgungen der Jünger (Luk. 12, 2—9. 12, 51 ff.) eingeflochten (10, 26—36), wie in die grosse Parusierede Stücke aus einer zweiten Parusierede (Matth. 24, 26 ff. 37—41, vgl. Luk. 17, 23—37) und aus einer Parabelrede (Matth. 24, 43—51, vgl. Luk. 12, 39—46). Selbständig finden sich bei beiden die Rede nach der Täuferbotschaft (Matth. 11, 2—19 = Luk. 7, 19—35), die Rede wider die Zeichenforderer (Matth. 12, 39 bis 45 = Luk. 11, 29—36) und die Rede mit den Weherufen (Matth. 23, vgl. Luk. 11, 39—52). Aus der Rede vom Aergerniss Matth. 18 zeigen sich Reste Luk. 17, 1—4 und vor allem die Parabel vom verlorenen Schaf (Luk. 15, 1—7): Luk. 10, 13—15. 21—24 findet sich Matth. 11, 21—27. 13, 16 f.

Es erhellt aus der Betrachtung dieser Redestücke, dass die gemeinsame Quelle weder als Redesammlung gedacht werden kann, wie Weisse, Ewald und Weizsäcker annahmen, noch als Spruchsammlung, wie man sie gewöhnlich bezeichnet, und wie sie Holtzmann ausschliesslich nach Lukas konstruirte. Denn die umfangreicheren Redekompositionen, mit denen sicher nicht die Aufzeichnung der Aussprüche Jesu begonnen hat, sind

[1]) Die Möglichkeit, dass sie das erste aus dem dritten haben könnte, ist schon dadurch ausgeschlossen, dass augenscheinlich und anerkanntermaassen das erste sie meist in einem ursprünglicheren Text hat, und die Möglichkeit, dass das dritte sie aus dem ersten haben könnte, dadurch, dass das dritte sie häufig noch vereinzelt bringt, und zwar entweder ohne Angabe von irgend welchen Veranlassungen, die eine pragmatisirende Aussonderung derselben vermuthen liesse, oder mit kurzen Einleitungen, die alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich haben, während sie im ersten bereits kunstvoll mit anderen verbunden erscheinen. Auch fehlt es im Einzelnen nicht an Fällen, in denen das dritte den Text oder Zusammenhang derselben ursprünglicher erhalten hat. Vgl. § 48, 2.

ohne Frage schriftstellerische Bildungen des ersten Evangelisten; und eine unorganische Zusammenhäufung von Redestücken oder gar von lauter vereinzelten Sprüchen, wie sie sich nirgend nachweisen lassen, ist überhaupt unvorstellbar. Selbst Parabeln, wie die vom grossen Abendmahl (Matth. 22. Luk. 14) und von den Talenten (Matth. 25. Luk. 19), standen schwerlich irgendwo vereinzelt, sondern waren, wo sie sich nicht an andere Redestücke anschlossen, zu Parabelpaaren (vgl. Luk. 13, 18—21 mit Matth. 13, 31 ff.) oder grösseren Gruppen (Matth. 13, Luk. 12) zusammengefasst. Die Quelle enthielt also hauptsächlich mehr oder weniger umfangreiche Spruchgruppen, die sich um denselben Gegenstand drehen oder sich zu kleinen Reden ausdehnen, wo sie durch einen konkreten Anlass hervorgerufen werden[2]). Oft waren dieselben allerdings wohl ganz lose aneinander gereiht (*ἔλεγεν οὖν* Luk. 13, 18, *ἔλεγεν δὲ τοῖς ὄχλοις* 12, 54, *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς* 17, 1. 22), allein die meisten hatten doch eine, wenn auch noch so kurze, geschichtliche Einleitung, die sich z. B. bei der Rede nach der Täuferbotschaft, bei den Spruchreihen vom Gebet, vom Sorgen und Schätzesammeln bereits zu einer kleinen Erzählung ausdehnt. Ja, es lassen sich drei Heilungsgeschichten nachweisen, die aus genau denselben Gründen, wie die besprochenen Redestücke, in derselben Quelle gestanden haben müssen: der Hauptmann von Kapharnaum (Matth. 8, 5—13, Luk. 7, 1—10), der stumme Dämonische (Matth. 9, 32—34, Luk. 11, 14 f.) und die Sabbatheilung Luk. 14, 1—6 (vgl. Matth. 12, 11 ff.). Dazu kommt, dass auch aus der Vorgeschichte Stücke in ihr enthalten waren, wie die Täuferworte (Matth. 3, 7—12. Luk. 3, 7—9. 16 f.) und die drei Versuchungen Jesu (Matth. 4, 1—11, Luk. 4, 1—13), von denen die letzteren schon überwiegend Erzählung sind, wenn auch die Herrnworte ihre eigentliche Pointe bilden, und deren Verbindung mit den im Folgenden gesammelten Herrnworten nothwendig einen gewissen geschichtlichen Rahmen voraussetzt.

2. Die Rekonstruktion der ältesten Quelle kann aber nicht bei den Abschnitten stehen bleiben, die ausschliesslich im 1. und 3. Evangelium erhalten sind. Von einigen Reden, die nur zum grösseren Theil in ihnen

---

[2]) Nur in der Bergrede findet sich eine Rede mit förmlichem Prolog und Epilog, die aber im ersten Evangelium stark erweitert, im dritten stark verkürzt erhalten ist. Obwohl im ersten Evangelium auch sonst vieles erheblich vollständiger und ausführlicher wiedergegeben ist, als im dritten, besonders die Spruchreihe vom Aergerniss Matth. 18 mit der sich anschliessenden Parabel vom Schalksknecht, so ist in ihm doch kaum ein eigentliches Redestück aus der Quelle allein erhalten. Dagegen findet sich im dritten sicher ein solches 13, 1—9 (vgl. auch 13, 31—33. 14, 7—11. 22, 35—38, sowie das Gleichniss 16, 1—12), und manches wenigstens ausführlicher, wo der erste Evangelist nur die Hauptmomente einer Spruchreihe zu verwerthen gewusst hat (vgl. Luk. 12, 54—59).

allein erhalten sind, wie von der Aussendungsrede (Matth. 10. Luk. 10) und der Vertheidigungsrede (Matth. 12. Luk. 11), finden sich nicht unerhebliche Bruchstücke auch bei Markus (6, 7—11. 9, 37. 41 und 3, 22 bis 30), und wie jene ohne irgend eine geschichtliche Einleitung garnicht gedacht werden kann, so bildete die Einleitung zu dieser offenbar die Dämonenaustreibung Luk. 11, 14 f. (Nr. 1). Hier handelt es sich nicht nur um einzelne Sprüche, die Markus nach mündlicher Ueberlieferung selbständig wiedergeben konnte, sondern um bereits für einen bestimmten Zweck verbundene, deren Zusammenhang in der ältesten Quelle noch nachweisbar ist. Aber überhaupt lassen sich fast alle bei Markus ausserhalb des Zusammenhanges seiner Erzählung aufbehaltenen Sprüche auf Reminiscenzen an Reden und Spruchreihen, deren Vorhandensein in der Quelle noch zu konstatiren ist, zurückführen, und trotz aller Freiheit der Wiedergabe bei Markus ist die Aehnlichkeit in der griechischen Wortfassung dieser Sprüche immer noch so gross, dass dieselbe nicht unabhängig von der in der Quelle nachweisbaren entstanden sein kann[1]). Vor allen Dingen können die bei Markus aufbehaltenen Parabeln nicht aus selbständiger Ueberlieferung stammen; denn die Senfkornparabel Mark. 4, 30 ff. ist eine schildernde Umschreibung der Parabel Luk. 13, 19, die nachweislich in der Quelle mit einer ähnlichen verbunden war (Nr. 1), aber auch von der Sämannsparabel (Mark. 4, 3—9) findet sich eine ungleich einfachere und ursprünglichere Fassung, die nur aus der Quelle herrühren kann, Luk. 8, 5—8, und Mark. 4, 26—29 ist eine Umbildung von Matth. 13, 24—30[2]). Soll aber die einzige grössere Rede, die Markus bringt, die Parusierede (13, 5—31), nicht eine völlig freie Komposition des Markus sein, was gegen alle Analogie in unseren Synoptikern wäre, so muss auch sie aus

[1]) Aus den Täuferworten entlehnt ist Mark. 1, 7 f., aus der Bergrede 4, 24. 10, 11 f., aus der Täuferrede 1, 2, aus den Sprüchen vom Gebet (Luk. 11, 4. 9) 11, 24 f., aus der Rede wider die Zeichenforderer (Luk. 11, 29. 33) 8, 12. 4, 21, aus der Spruchreihe von den Verfolgungen (Luk. 12, 2. 9) 4, 22. 8, 38, aus der Aergernissrede (Luk. 17, 2 = Matth. 5, 30) 9, 42—47, aus der Parabel von den Talenten der Schlussspruch 4, 25, aus den Weherufen 12, 38 f. Ebenso werden Mark. 8, 34 f. 9, 50 aus einer Spruchreihe von der Jüngernachfolge stammen, die Luk. 14, 25—35 (Matth. 10, 37 ff. 5, 13) erhalten ist, wie 9, 35. 10, 29 ff. 42 ff. 31 aus der Rangstreitrede Luk. 22, 24—30 (Matth. 23, 11. 19, 28 ff. 20, 16) und Mark. 2, 25 f. 28 aus einer Zusammenstellung der Aussprüche Jesu über die Sabbatfeier (Matth. 12, 3—8), obwohl hier Markus ihnen bereits eine geschichtliche Einleitung gegeben hat, während sie doch auch in der Quelle irgend eine derartige gehabt haben müssen.

[2]) Dann aber wird auch die einzige Parabel, die Markus sonst noch hat, die von den Weinbergsarbeitern (12, 1—9), aus der Quelle stammen, da der Text bei Matthäus (21, 33—41) sich vielfach als der ursprünglichere zeigt, und die noch 21, 43 erhaltene Deutung mit der von ihm aus Markus entlehnten Anwendung im Widerspruch steht; sie kann dort sehr wohl mit dem Gleichniss vom grossen Abendmahl, das der erste Evangelist mit ihr verknüpft (22, 1—14), ein Parabelpaar gebildet haben (Nr. 1), da beide denselben Grundgedanken haben.

dieser Quelle herrühren. Nun bildet aber in ihr 13, 9—13 nachweisbar eine Einschaltung, deren Ursprung aus einer Spruchreihe der Quelle (Matth. 10, 17—22=Luk. 12, 11 f.), deren andere Theile wir bereits Nr. 1 nachgewiesen haben, vor Augen liegt (vgl. auch Mark. 13, 21 mit Luk. 17, 23), und der von Markus hinzugefügte Schluss (13, 32—37) enthält ebenfalls Reminiscenzen an Stücke einer Parabelrede, deren andere Bestandtheile (vgl. Nr. 1) sich noch in der Quelle nachweisen lassen (Matth. 25, 13 ff. Luk. 12, 36 ff.). Lösen sich aber diese Einschaltungen und Zusätze noch deutlich von dem Grundstock der Rede ab, so muss dieser dem Markus bereits in einer schriftlichen Quelle vorgelegen haben, und in der That ist uns bei Matth. noch vielfach der ursprünglichere Text einer solchen erhalten. Selbst von dem Redestück Mark. 3, 31—35 hat sich Luk. 8, 19 ff., wie von Mark. 12, 28—34 noch Matth. 22, 35—40 (vgl. Luk. 10, 25 ff.) eine ungleich einfachere Gestalt erhalten. Dass es sich hier bereits nicht um einzelne Aussprüche Jesu, sondern um Rede und Gegenrede handelt, kann Angesichts der Versuchungsgeschichte der Quelle nicht auffallen.

3. Haben hienach in der ältesten Quelle schon Redestücke gestanden, die in sekundärer Fassung und in sekundärem Zusammenhange noch bei Markus erhalten sind (Nr. 2), und konnten wir in den vom 1. u. 3. Evangelisten allein erhaltenen Stücken auch einige Erzählungsstücke konstatiren (Nr. 1), so hindert nichts, auch solche erzählende Stücke des Markus auf diese Quelle zurückzuführen, welche im ersten Evangelium eine einfachere und ursprünglichere Form zeigen, zumal wenn Spuren einer solchen auch noch bei Lukas erhalten sind. Hierhin gehört zunächst die Geschichte von der Kananäerin (Matth. 15, 22—28), wo die Motive der Umbiegung bei Markus (7, 24—30) auf der Hand liegen, dann aber eine Reihe von Geschichten, die im 1. (und theilweise auch im 3.) Evangelium in einer so kurzen, skizzenhaften und doch so abgeschliffenen, in sich geschlossenen Gestalt vorliegen, dass sie unmöglich als ein Auszug aus der farbenreichen, mit zahlreichen Details erweiterten und doch immer wieder, oft nicht zum Vortheil des Erzählungsflusses auf jene ältere Erzählungsform zurückgreifenden Darstellung des Markus erklärt werden können. Es sind das lauter Heilungsgeschichten, die aber, wie der Hauptmann von Kapharnaum, die Sabbatheilung und die Kananäerin, sichtlich nicht sowohl um der Heilung willen, als vielmehr wegen eines dabei gesprochenen Wortes Jesu erzählt wurden und in denen häufig schon die Wiederkehr derselben Formeln und Wendungen auf eine gemeinsame Quelle hinweist[1]. Daran

[1]) Das Verhältniss springt am klarsten in die Augen bei dem Aussätzigen (Matth. 8, 2—4, vgl. Mark. 1, 40—45) und dem Gichtbrüchigen (Matth. 9, 2—8,

reihen sich aber drei Erzählungen, die offenbar drei epochemachende Punkte des Lebens Jesu markiren, die Volksspeisung, die Verklärung und die Salbung, in welchen die Textvergleichung überall Spuren von sekundärer Darstellung im Markusevangelium ergiebt. Wenn die erste sich um die wunderbare Erfüllung des scheinbar so unbegreiflichen Wortes Jesu Matth. 14, 16 dreht, so hat die zweite ihren Höhepunkt in der Gottesstimme Matth, 17, 5 und die dritte in der Todesweissagung Matth. 26, 12. Dann aber wird auch die gleiche Gottesstimme Matth. 3, 17 und mit ihr die Taufe Jesu mit dem vorangehenden Täufergespräch (Matth. 3, 13—16) in der Quelle gestanden haben, was in einer Schrift, welche die Täuferworte und die Versuchung Jesu enthielt (Nr. 1), von vorn herein vorausgesetzt werden muss. Eine Quelle nun, welche die Täuferworte, die Taufe und Versuchung Jesu enthielt, muss nothwendig eine Art Einleitung gehabt haben, und das letzte in ihr nachweisbare Stück, die Salbungsgeschichte, weist durch die Weissagung des unmittelbar bevorstehenden Todes Jesu selbst auf den Abschluss seiner Geschichte hin. Dann aber werden die in ihr enthaltenen Erzählungsstücke von selbst die Marksteine gebildet haben, nach welchen sich die in ihr gesammelten Redemassen gruppirten, und es lässt sich höchst wahrscheinlich noch die Formel nachweisen, durch welche sie als solche markirt waren[2]. So wenig eine Schrift, welche keine fortlaufende Geschichtserzählung enthielt, im Stande war und beabsichtigte, die einzelnen gesammelten Spruchreihen und Redestücke chronologisch zu ordnen, so gewiss dieselben wohl vielfach nach

---

vgl. Mark. 2, 1—12), bei denen es neuerdings Feine (§ 44, 7) zugiebt, bei der Todtenerweckung (Matth. 9, 18—25, vgl. Mark. 5, 21—43 und dazu die Verhandlungen zwischen Holtzmann und Weiss, Jahrb. f. protest. Theol. 1878) und der Heilung des Mondsüchtigen (Matth. 17, 14—18, vgl. Mark. 9, 14—27), die schon durch den unzweifelhaft der ältesten Quelle angehörigen Schlussspruch (Matth. 17, 20 = Luk. 17, 6 = Mark. 11, 23) dieser zugewiesen wird. An die Erzählung von der Heilung der beiden Blinden (Matth. 9, 27—30) zeigen sich bei Markus Reminiscenzen nur in der Wiedergabe einer ähnlichen Geschichte (10, 46—52). Das Textverhältniss nöthigt aber auch, hierher zu rechnen die Erzählung von der Dämonenaustreibung jenseits des galiläischen Meeres, die durch den Seesturm bei der Ueberfahrt eingeleitet wurde (Matth. 8, 23—34, vgl. Mark. 4, 35—5, 20) und deren Einleitung Matth. 8, 18—22 durch Luk. 9, 57—60 ohnehin nothwendig der Quelle zugewiesen wird.

[2]) Es ist zwar die herrschende Ansicht, dass die wiederkehrende Uebergangsformel Matth. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1 dem ersten Evangelisten angehört. Das ist aber schon darum ganz unmöglich, weil ihr Erscheinen der offenbaren Gliederung des ersten Evangeliums durchaus nicht entspricht. Definitiv ausgeschlossen aber wird es dadurch, dass dieselbe Uebergangsformel Luk. 7, 1 zwischen der Bergrede und dem Hauptmann von Kapharnaum erscheint, d. h. zwischen zwei Stücken, die der Quelle angehört haben (Nr. 1), und ebenso Matth. 7, 28 auf die Bergrede folgte. Auch Luk. 9, 28 findet sich beim Uebergang zu der Verklärungsgeschichte noch eine Spur derselben. Es wird also die Quelle mit dieser Formel von den einzelnen Gruppen, in welche sich die Redemassen gliederten, zu den sie theilenden Erzählungsstücken übergegangen sein.

der Aehnlichkeit ihres Inhaltes zusammengestellt waren, so nahe lag es ihr doch, an einzelnen hervorragenden, wenigstens in ihrer relativen Folge der Erinnerung eingeprägten Ereignissen des Lebens Jesu eine Orientirung für die Vertheilung der gesammelten Redemassen zu suchen und damit auch eine gewisse Organisation für ihre Stoffsammlung zu gewinnen. Nur dabei bleibt es, dass es die Schrift auf keine chronologische oder pragmatische Verknüpfung des Mitgetheilten, auf keine fortlaufende Erzählung und biographische Vollständigkeit abgesehen hatte.

Eine genauere Analyse unserer drei Evangelien und der Art, wie ihre Komposition durch die Benutzung der gemeinsamen Quelle bedingt ist, lässt nicht nur über den Inhalt, sondern auch über die Anordnung derselben eine Reihe von Aufschlüssen gewinnen, die zum mindesten eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich haben. Hiernach wird nach der Einleitung die Bergrede das erste Hauptstück gebildet haben, und ihr werden die drei grossen Wunder der ersten Zeit gefolgt sein: der Aussätzige, der Hauptmann und die Todtenerweckung. Das zweite Hauptstück bildeten dann die Täuferbotschaft, die Sprüche über die Sabbatfeier und die erste Parabelrede, und von da wird zu der Expedition auf das Ostufer und dem Gichtbrüchigen übergeleitet sein, die ebenfalls noch der früheren Zeit angehören. Es folgten dann die Reden bei der Aussendung und Rückkehr der Jünger, und wahrscheinlich stand in diesem Abschnitt die Hauptmasse der in der Quelle als Jüngerreden bezeichneten Redestücke, z. B. die Rangstreitrede und die Sprüche vom Gebet, an die sich Beispiele der Gebetserhörung (kananäisches Weib, Blindenheilung) anschlossen. Dann leitete die Dämonenaustreibung zu der Vertheidigungsrede Jesu über, der die Rede wider die Zeichenforderer und die Weherufe folgten, die, da die Quelle keine Leidensgeschichte hatte, nur hier anachronistisch, aber sachlich passend angereiht werden konnten, und an die sich die Weissagung der Verfolgungen schloss. An die Speisungsgeschichte schlossen sich wohl die Sprüche vom Sorgen und Schätzesammeln, die Wiederkunftsparabeln, die letzten Bussmahnungen, die mit den Parabeln von den Weingärtnern und vom grossen Abendmahl, sowie mit den Sprüchen von der echten Jüngernachfolge (Luk. 14) und der Aergernissrede schlossen. Dann folgte die Verklärung mit der Heilung des Mondsüchtigen und auf diese die Parusiereden, die sicher in die letzte Zeit Jesu gehören, worauf die Salbungsgeschichte den Schluss bildete[3]).

4. Die erste Abfassung einer evangelischen Schrift wird im kirchlichen Alterthum dem Apostel Matthäus (Mark. 3, 18) zugeschrieben, den

[3]) Gewiss konnte hier Vieles nur vermuthungsweise eingereiht werden; aber ein Urtheil darüber lässt sich nur fällen, wenn man die dafür in Weiss, Leben Jesu gegebene Begründung eingehend prüft. Eine immer tiefer eindringende Analyse unserer drei Evangelien wird noch manches rektifiziren können und manches noch unbestimmt Gelassene näher feststellen, z. B. wo wir die Stelle der Parabeln über den Gebrauch des irdischen Guts (Luk. 16, Matth. 25 = Luk. 19), der (wahrscheinlich die Sabbatsprüche einleitenden) Sabbatheilung (Luk. 14), des Gesprächs über das grösste Gebot, oder der Petrusverheissung (Matth. 16, 17 f.) zu suchen haben, die in der Quelle gestanden haben muss und dann auch irgend eine Darstellung des Petrusbekenntnisses voraussetzt.

das erste Evangelium ausdrücklich als den Zöllner bezeichnet (Matth. 10, 3)[1]. In der That ist es wohl begreiflich, wenn der Zöllner, der mit dem Griffel mehr als die anderen Apostel Bescheid wusste, auch der erste gewesen ist, der über das unmittelbar praktische Bedürfniss brieflicher Mittheilung hinaus zu schriftstellerischen Aufzeichnungen geschritten ist. Von ihm nun berichtet Papias von Hierapolis bei Eusebius (h. e. 3, 39), dass er die *λόγια* in hebräischem (d. h. aramäischem) Dialekt zusammengestellt habe. Obwohl Eusebius ohne Frage Worte des Papias mittheilt, so geht der Inhalt derselben doch höchst wahrscheinlich auf den Presbyter (Johannes) zurück, dessen Mittheilungen über das Markusevangelium bereits die Kenntniss dieser Matthäusschrift voraussetzen, womit die Zurückführung dieses Zeugnisses auf einen Irrthum des Papias von vorn herein ausgeschlossen ist. Nur aus dem Zusammenhange mit dem, was Papias aus derselben Quelle über das Markusevangelium mitgetheilt hatte, erhellt nämlich, dass die Logia, von denen er redet, die Herrnworte sind, und warum er ausdrücklich hervorhebt, dass diese aramäisch aufgezeichneten Herrnworte (bei ihrer Benutzung im gemeindlichen Vortrage vor griechisch redenden Christen) jeder nach seinem Vermögen habe verdolmetschen müssen[2]. Allerdings wird aus dem Zusammenhange seiner Mittheilung klar, dass es dem Papias nicht sowohl darauf ankam,

---

[1] Dasselbe identifizirt ihn auch Matth. 9, 9 mit dem Zöllner Levi, dem Sohne des Alphäus, der nach Mark. 2, 14 von der Zollbude weg in Jesu Nachfolge berufen ward. Die Annahme, dass hier nur eine Berufung in den weiteren Jüngerkreis gemeint sei, beruht auf einer völlig unhaltbaren Vorstellung von Wesen und Entstehung dieses sogenannten weiteren Jüngerkreises. Dass ihn Markus erst im Apostelverzeichniss Matthäus, d. h. Geschenkter oder Gottgeschenkter (anders Ewald, Hitzig: Treumann, Grimm, Stud. u. Krit. 1870, 4: Mannhaft) nennt, ohne seine Identität mit jenem Levi zu markiren, beweist nur, dass er erst im Apostelkreise diesen Beinamen zu führen begann, und dass Markus nichts Näheres darüber wusste, wann und wie er diesen Beinamen erhalten habe. Aber an der Richtigkeit der im ersten Evangelium vertretenen uralten Tradition zu zweifeln und hier nach Herakleon und Origenes, Grotius und Michaelis mit Neander, Sieffert, Ewald, Reuss, Grimm, Hilgenfeld u. A. eine Verwechslung anzunehmen, liegt nicht der entfernteste Grund vor. Von seinem späteren Leben wissen wir nichts Sicheres.

[2] Die Worte: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δὲ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* gehen also nicht auf schriftliche Uebersetzungen, wie man gewöhnlich annimmt, geschweige denn auf Erweiterungen und Erläuterungen jener ältesten Apostelschrift (vgl. Schleiermacher), was der Wortlaut schlechthin verbietet; sie zeigen ausserdem, dass die Annahme, Papias habe nur vorausgesetzt, dass eine für gläubige Hebräer bestimmte Schrift auch hebräisch geschrieben sein müsse (vgl. noch Hilgenfeld), völlig unhaltbar ist, da er von einer solchen Bestimmung der Schrift garnichts sagt, vielmehr auf ihren Gebrauch in griechisch redenden Kreisen ausdrücklich reflektirt. Daraus, dass Papias über die Ursprache jener Schrift Mittheilungen macht und von dem Bedürfniss der Dolmetschung ihrer Herrnworte als einer Thatsache der Vergangenheit redet, erhellt, dass zu seiner Zeit kein aramäischer Matthäus mehr im Gebrauch war, mochte er nun durch eine griechische Uebersetzung oder durch griechische Bearbeitungen ausser Kurs gekommen sein.

genau zu berichten, was diese Schrift enthielt, sondern hervorzuheben, dass er die Herrnworte nicht aphoristisch und nur gelegentlich gegeben, sondern in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit (in Spruchreihen und Reden) wohl geordnet zusammengestellt habe; trotzdem aber zeigt die Art, wie er ausschliesslich damit die Matthäusschrift charakterisirt, dass er in dieser Zusammenordnung der Herrnworte ihren eigentlichen Zweck und ihre Eigenthümlichkeit sah.

Dass auf eine evangelische Geschichtsdarstellung, wie sie unser erstes Evangelium bietet, die mit einer ausführlichen Kindheitsgeschichte beginnt, und mit einer fortlaufenden Leidens- und Auferstehungsgeschichte schliesst, die in ihrer Geschichtserzählung wie in ihren pragmatischen Reflexionen einen lehrhaften Zweck verfolgt und sich deutlich als eine original griechische Schrift darstellt, die Charakteristik des Papias nicht passt, liegt auf der Hand[3]. Wenn aber Schleiermacher und seitdem trotz des sofort gegen ihn von Lücke und Frommann (Stud. u. Krit. 1833. 1840) erhobenen Widerspruches die ganze an Weisse sich anlehnende Kritik behauptet, dass nach Papias die alte Apostelschrift ausschliesslich eine Spruchsammlung gewesen sei (vgl. noch Weiffenbach, Die Papiasfragmente. Berlin 1878 u. Mangold), so folgt das aus seinen Worten durchaus nicht. Nach dem Zusammenhang mit dem über Markus Gesagten will Papias doch zunächst nur hervorheben, dass Matthäus die bei jenem vermisste *σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν* wirklich gegeben, nicht aber, dass er im Gegensatz zu ihm nur *τὰ λεχθέντα* aufgeschrieben habe. Haben die ältesten Erzählungen aus dem Leben Jesu ohne Zweifel überall nur die Veranlassung mittheilen wollen, bei der dieses oder jenes wichtige Herrnwort gesprochen war, so will doch Papias sicher nicht sagen, dass Matthäus solche mit ihrer Veranlassung überlieferte Herrnworte von seiner Sammlung ausgeschlossen habe. Nicht einmal den Gegensatz gegen eine fortlaufende Geschichtserzählung von Jesu auszudrücken, ist seine Absicht; derselbe ergiebt sich vielmehr nur daraus, dass Papias nicht von einer Evangelienschrift des Matthäus redet, in welcher auf eine geordnete Zusammenstellung der Herrnworte Werth gelegt sei, sondern dass er überhaupt nur berichtet, Matthäus habe eine solche vorgenommen.

---

[3]) Dennoch haben nicht nur die Apologeten bis auf L. Schulze, Keil und Zahn herab, sondern auch Kritiker, wie de Wette, Bleek, Baur, Hilgenfeld, Keim u. A. immer wieder behauptet, dass Papias nur unser Matthäusevangelium im Auge habe, mochte man nun seine Angabe, dass dasselbe hebräisch geschrieben sei, als einen Irrthum des beschränkten Mannes, wie ihn Eusebius seines Chiliasmus wegen nennt, oder als eine von den Ebjoniten überkommene Sage schlechtweg verwerfen, wie Hug, Bleek und noch Keil (Komm. 1877), oder sich irgendwie dadurch, dass Matthäus sich selbst (vgl. Bengel, Guericke, Olshausen, Thiersch und noch L. Schulze) oder ein anderer ihn einfach oder frei (vgl. D. Gla, Die Originalsprache des Matthäusevangeliums. Paderborn 1887) übersetzt habe, mit ihr abfinden. Ganz unhaltbar aber war es, wenn man aus dem missverstandenen Zeugniss über Markus nachweisen wollte, dass Papias unter den *λόγια* die *λεχθέντα καὶ πραχθέντα* verstehen könne, oder sich auf den späteren kirchlichen Sprachgebrauch dafür berief, wonach man die Evangelien wegen ihres eigentlich kanonischen Gehalts die *λόγια κυριακά* (§ 9, 1. not. 1) oder die Gottesoffenbarung der Schrift überhaupt *τὰ λόγια* (*θεοῦ*) nannte, als ob es irgend einen Sinn hätte, dass Matthäus in diesem Sinn die *λόγια* gesammelt habe.

Aber auch in Alexandrien wusste man es nicht anders, als dass der Apostel Matthäus hebräisch geschrieben habe, da dort erzählt wird, dass Pantänus bei den Indern (d. h. im südlichen Arabien) die einst von Bartholomäus dorthin gebrachte hebräische Matthäusschrift vorgefunden habe (Euseb. h. e. 5, 10). Dass er sie freilich nach Alexandrien mitgebracht, ist ein lediglich auf einem Missverständniss der eusebianischen Stelle beruhender Zusatz des Hieronymus (de vir. ill. 36). Vielmehr kannte man diese Schrift so wenig in Aegypten wie in Kleinasien und hatte eben darum ein Interesse daran, zu erzählen, dass sie Pantänus noch bei den Indern gesehen haben solle; aber an der alten Ueberlieferung, dass Matthäus zuerst hebräisch (und zwar, wie er voraussetzt, für die Hebräer) geschrieben habe, hielt noch Origenes fest (bei Euseb. 6, 25). Nicht einmal von Irenäus lässt sich nachweisen, dass er seine Aussage darüber von Papias her habe, da er in seiner Angabe über die Abfassungszeit und die Bestimmung der Schrift für die Hebräer über ihn hinausgeht (adv. haer. III, 1, 1); und wenn mit Eusebius (3, 24) alle Väter an dieser Ueberlieferung festhalten, so ist das um so bemerkenswerther, als sie dieselbe ohne weiteres auf unser griechisches Evangelium beziehen, ohne darauf zu reflektiren, wie dieser Widerspruch zu lösen sei. Nur Hieronymus redet von einer Uebersetzung der hebräischen Apostelschrift, über deren Ursprung er aber nichts zu vermuthen wagt (de vir. ill. 3).

5. Da man schon zu des Papias und Pantänus Zeit von der hebräischen Schrift des Apostels Matthäus wohl noch eine alte Kunde hatte, aber dieselbe nicht mehr besass, so haben die Väter am Ende des zweiten Jahrhunderts dieselbe natürlich noch weniger zu Gesicht bekommen. Dagegen wusste man, dass bei den häretischen Ebjoniten ein hebräisches Evangelium im Gebrauch sei, *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*, aus dem Eusebius noch bei Hegesipp hebräische Citate und bei Papias die Erzählung von der grossen Sünderin gefunden haben will (h. e. 4, 22. 3, 39). Daher schreibt Irenäus, der von der ursprünglich hebräischen Schrift des Apostels Matthäus wusste, ihnen ganz unbefangen den Gebrauch des Matthäusevangeliums zu (adv. haer. I, 26, 2. III, 11, 7). Klemens dagegen und sein Schüler Origenes, die das Hebräerevangelium kennen und gebrauchen (§ 7, 6. not. 3. 4. § 10, 6), betrachten dasselbe als eine ganz selbständige Schrift neben unseren Evangelien und wissen von irgend einer Verwandtschaft mit der Matthäusschrift nichts (vgl. auch Euseb. h. e. 3, 25. 27, der es übrigens nicht mehr zu kennen scheint). Trotzdem geht noch Epiphanius so bestimmt von der Voraussetzung aus, die Ebjoniten müssten das Matthäusevangelium gebrauchen, dass er den Namen *καθ' Ἑβραίους* von der hebräischen Sprache, in der Matthäus geschrieben, ableitet; und doch konstatirt er selbst, dass

das ihm bekannte Hebräerevangelium ein stark verfälschter und verstümmelter Matthäus sei (haer. 30, 3. 13), d. h. also, dass es thatsächlich keineswegs unser Matthäus sei. Ja, die zahlreichen uns von ihm erhaltenen Exzerpte daraus (vgl. Hilgenfeld, Nov. test. extra canonem receptum. Lips. 1866. IV) lassen keinen Zweifel darüber, dass in ihm bereits das Lukasevangelium in seiner uns bekannten Gestalt neben unserem *griechischen* Matthäus benutzt, also an irgend einen Zusammenhang mit dem hebräischen Matthäus nicht zu denken ist[1]). Die ältere bei den Nazaräern gebrauchte Gestalt dieses Evangeliums, die Hieronymus kennt und viel gebraucht, kann aber ebensowenig die hebräische Urschrift des Matthäus sein, da er sie sonst nicht ins Griechische und Lateinische hätte übersetzen dürfen, wie er nach de vir. ill. 2 gethan haben will, und da, was uns von Fragmenten desselben bei ihm und sonst erhalten ist, zeigt, dass sie keineswegs mit dem Matthäusevangelium ausschliesslich verwandt war, dass sie vielleicht sogar seinen *griechischen* Text voraussetzt, und jedenfalls eine ganz sekundäre, bereits an apokryphischen Ausmalungen reiche Evangelienbildung ist[2]). Hieronymus selbst unterscheidet deutlich davon den

[1]) Es finden sich darin die bestimmtesten Anklänge an die Vorgeschichte Luk. 1, 5 (vgl. 3, 2 f.), die Darstellung der Taufgeschichte 3, 21 f. sogar mit der v. 23 folgenden Altersangabe, und die Apostelwahl 6, 13. 15, sowie an die lukanische Fassung der Herrnworte 8, 21. 12, 58. 22, 15. In der Bezeichnung des Genezaretsees als λίμνη Τιβεριάδος klingt sogar Joh. 6, 1. 21, 1 an, und die Umbildung des ἀκρίδες Matth. 3, 4 in ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (vgl. Exod. 16, 31) zeigt zweifellos, dass der griechische Text unseres Matthäus benutzt ist. Allerdings will nun das dem Epiph. bekannte Hebräerevangelium im Namen der zwölf Apostel von Matthäus geschrieben sein; aber die tendenziöse Einführung desselben zeigt ganz deutlich, dass hier erst der Anspruch auf eine Identität mit der Matthäusschrift erhoben werden soll, die ihm ursprünglich nicht eignet. Aus alledem erhellt, dass der Thatbestand einfach umgekehrt wird, wenn man sagt, die Väter hätten daraus, dass die Ebjoniten eine dem Matthäus zugeschriebene hebräische Evangelienschrift besassen, auf eine hebräische Urschrift des Matthäus geschlossen. Vielmehr, weil die Ueberlieferung von einer solchen wusste, hat man vorausgesetzt, das hebräische Ebjonitenevangelium müsse jener Matthäus sein (Iren.), und daraus den Namen καθ' Ἑβραίους erklärt (Epiph.), während thatsächlich die Väter, welche die älteren Formen jenes Werkes kennen (Klem., Orig.), von dieser Identität nichts wissen und erst die späteste uns bekannte Gestalt desselben (bei Epiph.) sie beansprucht. Die ältere bei den Nazaräern gebrauchte Gestalt desselben hat Epiph. nicht gekannt, da er nicht weiss, ob in ihr die Genealogien gefehlt haben, weshalb es gar keine Bedeutung hat, wenn er sie für die hebr. Urschrift des Matth. hält (haer. 29, 9).

[2]) Das bei Ign. ad Smyrn. 3 erhaltene Herrnwort, das Hieron. (de vir. ill. 16) in dem von ihm übersetzten Hebräerevangelium fand, schliesst sich an Luk. 24, 36 f., die bei Papias erhaltene Geschichte, die nach Euseb. h. e. 3, 39 ebendaselbst stand, an Luk. 7, 37, die Erscheinung vor Jakobus (de vir. ill. 2) an Luk. 24, 41 f. an; die von Hieronymus zu Jes. 11, 1 mitgetheilte Taufgeschichte zeigt sogar Reminiscenzen an Joh. 1, 32. 3, 34 (vgl. auch das υἱὲ Ἰωάννου). Anderwärts finden sich Anklänge an Luk. 3, 3. 23, 19, an die Form eines Herrnworts in Luk. 17, 4, an die lukanische Gestalt der Parabel von den Talenten und die Gleichnisse Luk. 15. 16. Schon die von Origenes (tract. 8 in Matth.) gekannte Rezension der Geschichte vom reichen Jüngling setzt die Darstellung unseres griechischen

hebräischen Urtext des Matthäus, den er (wenn auch irrthümlich) noch de vir. ill. 3 auf der Bibliothek des Pamphilus in Caesarea und bei den Nazaräern im syrischen Beroea vorhanden glaubte[3]).

6. Schon die Thatsache, dass im zweiten Jahrhundert ganz überwiegend die Gestalt der Herrnworte in unserem ersten Evangelium ihrer Anführung zu Grunde liegt (§ 5, 6. § 7, 2), zeigt, dass die Kirche sich bewusst war, in ihm den reichsten Schatz der authentisch überlieferten Herrnworte zu besitzen; und da diese nach Papias zuerst von dem Apostel Matthäus gesammelt waren, so muss jenes Evangelium in einer nahen Beziehung zu dieser alten Apostelschrift stehen. Da ferner die Väter seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts stets das erste Evangelium als das des Matthäus betrachten, obwohl sie wissen, dass derselbe hebräisch geschrieben habe, so müssen sie noch Kunde davon besessen haben, dass dasselbe mit jener alten Apostelschrift spezifisch verwandt war. Dann aber kann jene älteste Quelle, welche wir am umfassendsten und am treusten im ersten Evangelium erhalten gefunden haben, welche aber auch dem Markus bekannt und im dritten Evangelium benutzt war, nur die Schrift des Apostels Matthäus gewesen sein. In der That entspricht Alles, was wir über die Beschaffenheit derselben ermittelt haben, aufs Genaueste dem Bilde, das Papias von ihr giebt. Es war keine zusammenhängende Geschichtserzählung, sondern sie hatte es wesentlich auf eine Sammlung der Herrnworte abgesehen, die sie noch in längeren oder kürzeren Spruch-

---

Matthäus voraus (Matth. 19, 16. 19), im Nazaräerevangelium muss das Citat Matth. 27, 9 f. gestanden haben, da man dasselbe sonst nicht in ein jeremianisches Apokryphon eingetragen hätte, und vielleicht geht die Deutung filii magistri eorum bei Hieron. ad Matth. 27, 16 doch auf den griech. Acc. *Βαραββᾶν* zurück. Mangold freilich hält es für nicht sicher erweislich, dass das Hebräerevangelium aus einem griechischen Texte hervorging, und erklärt es für einen Beweis aramäischer Konzeption, dass der heilige Geist als Mutter Jesu gedacht sei. Zu den sekundären Zügen und apokryphischen Ausmalungen vgl. Weiss, Matthäusevangelium, Einleitung § 1.

[3]) Später freilich muss er sich überzeugt haben, dass die dort befindlichen hebräischen Evangelien nur Exemplare (vielleicht andere Gestalten) des Hebräerevangeliums waren; und er wahrt nur das Recht seiner früheren Ansicht, wenn er betont, dass sie von den meisten als evangelium juxta Matthaeum oder als Matthaei authenticum bezeichnet würden (adv. Pelag. 3, 2. ad Matth. 12, 13). Jedenfalls zeigt sein Matthäuskommentar, dass er ein hebräisches Original des Matthäus nicht gekannt hat, da er es nirgends zur Erklärung heranzieht. Hiernach wissen wir von diesem schon zu Papias Zeit ausser Gebrauch gekommenen und von keinem der Späteren mehr gekannten Buche nur noch, was dieser von ihm berichtet. Die Vermuthung also, dass das Hebräerevangelium die Grundlage unseres Matthäus (Hilgenfeld), dass es irgendwie mit dem hebräischen Matthäus verwandt (vgl. noch wieder Gla) oder gar direkt die vom 1. und 3. Evangelisten neben Markus benutzte Quelle (d. sogen. Spruchsammlung) sei (vgl. Handmann, Das Hebräerevangelium in Text u. Unters. V. 1888), dass wir auch nur aus den von ihm erhaltenen Fragmenten noch etwas in Betreff derselben lernen können, muss gänzlich aufgegeben werden.

reihen, in grösseren oder kleineren Reden nach ihrer ursprünglichen Ordnung wiedergab. Dass sie auch solche Herrnworte enthielt, welche bei Gelegenheit einzelner Thaten Jesu gesprochen waren, und darum einzelne Erzählungen aus dem Leben Jesu enthielt, widerspricht der Aussage des Papias um so weniger, als ihr diese dazu dienten, sich über die (chronologische) Ordnung der Redestücke zu orientiren. Nur kann die Schrift, welche unseren drei Evangelien zu Grunde liegt, nicht mehr die hebräische Urschrift des Matthäus selbst gewesen sein, da sie gerade in der griechischen Wortfassung so vielfach übereinstimmen, sondern nur eine alte griechische Uebersetzung derselben; aber aus der Aussage des Papias erhellt ja noch deutlich, wie früh eine solche bei der Benutzung der Herrnworte in griechisch redenden Kreisen Bedürfniss wurde[1]). Wenn nun Irenäus sagt, dass Matthäus geschrieben habe, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten, wobei er nur an die zweite Hälfte der sechziger Jahre (nach der neronischen Verfolgung und vor dem Tode Nero's) denken kann, so geht das natürlich nicht auf unser griechisches Evangelium, sondern auf die hebräische Schrift, die er dem Matthäus zuschreibt. Auf dieselbe Zeit führt aber auch die Angabe des Eusebius, dass Matthäus geschrieben habe, als er Palästina verliess, um den Hebräern einen Ersatz seiner mündlichen Verkündigung zu hinterlassen (h. e. 3, 24); denn es ist das Wahrscheinlichste, dass Matthäus, wie die meisten Urapostel, erst nach dem Ausbruch des jüdischen Krieges definitiv Palästina verliess. Gerade das merkwürdige Zusammentreffen dieser beiden von einander ganz unabhängigen Nachrichten spricht aber sehr dafür, dass ihnen eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt, die durch Matth. 24, 15 bestätigt zu werden scheint. Wenn Eusebius von einer Weissagung erzählt, die den Häuptern der jerusalemischen Gemeinde durch Offenbarung geworden sei und sie zu der Flucht nach Pella veranlasst habe (h. e. 3, 5), so scheint das nur der sagenhafte Nachhall der Thatsache zu sein, dass etwa im Jahr 67 jene älteste Apostelschrift erschien und durch die in der zeitgeschichtlichen Situation unmissverstäudliche Einschaltung Matth. 24, 15 zur Flucht mahnte[2]).

---

[1]) In der That liegt die hebräische Grundlage dieser Quelle noch in dem häufigen *ἰδού, καὶ ἰδού, ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, in Worten wie *γέεννα* und *οὐρανοί*, in der Namensform *Ἱερουσαλήμ*, in der ganzen unperiodischen Diktion und vielen Einzelheiten klar genug zu Tage (vgl. z. B. Matth. 16, 17 f.)

[2]) Das *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* Matth. 24, 15 hat doch nur einen Sinn, wenn es die Leser mahnen sollte, Angesichts der von Jesu geweissagten Vorzeichen der letzten Katastrophe die daran geknüpfte Aufforderung zu erfüllen. Gerade nach den ersten glücklichen Erfolgen der jüdischen Revolution, als sich der Siegestaumel des ganzen Volkes bemächtigte, lag es so nahe, daran zu erinnern, dass sich doch nur die Zeichen der Zeit erfüllten, welche Jesus für das Hereinbrechen des Gerichts über Israel angegeben, und dass nun der von ihm in Aus-

Eusebius setzt in seinem Chronikon die Abfassung des Matthäusevangeliums auf das Jahr 41, wobei die Annahme zu Grunde zu liegen scheint, dass Matthäus zur Zeit von Act. 12 bereits Palästina verlassen habe: aber an dieser Vorstellung hat er nach h. e. 3, 5 selbst wohl nicht festgehalten. Trotzdem ist jene Zeitbestimmung traditionell geworden. Auch neuerdings gehen noch Plitt, Hilgenfeld u. A. in die 50er Jahre hinauf; allein dass in den apostolischen Briefen sich so gar keine Spur einer schriftlichen Aufzeichnung der Herrnworte findet, spricht ganz dagegen und kann nur den oben gefundenen Zeitpunkt bestätigen. An die sechziger Jahre denken die Meisten, die eine Spruchsammlung annehmen. Vgl. noch Mangold, Jülicher.

7. Mit dieser ältesten Apostelschrift haben wir offenbar das Urevangelium gefunden, das nicht nur eine Hauptmasse der Uebereinstimmungen der synoptischen Evangelien in der Auswahl und Darstellung der Worte und Thaten Jesu erklärt, sondern auch der ganzen Evangelienschreibung einen unvertilgbaren Typus aufgedrückt hat, da selbst die nach pragmatisirender Darstellung und biographischer Vollständigkeit strebenden Evangelisten nie ganz über ihren anekdotenhaften, jedes Erzählungs- oder Redestück in einer gewissen Abgeschlossenheit dem anderen anreihenden Charakter hinausgekommen sind. Diesen Charakter trägt aber die älteste Quelle nicht nur, weil sie von vorn herein nur den Zweck hatte, die Aussprüche Jesu zu sammeln, sondern weil sie offenbar aus der mündlichen Ueberlieferung hervorgewachsen ist und im Grunde nur den Erzählungstypus, wie er sich in dem Apostelkreise zu Jerusalem gebildet hatte (§ 44, 3), fixiren will. Es wird viel zu sehr übersehen, dass das Unternehmen, nicht nur einzelne Aussprüche Jesu zu fixiren, sondern ganze Spruchreihen, in denen sich Jesus über diesen oder jenen Gegenstand ausgesprochen hatte, oder gar grössere und kleinere Reden, die er bei besonderen Gelegenheiten gehalten, zu reproduziren, selbst für einen Ohrenzeugen fast vierzig Jahre nach dem Tode Jesu undenkbar war, wenn nicht diese Stoffe längst in dem Kreise der Ohrenzeugen durch die sich ergänzende und korrigirende Erinnerung der verschiedenen Glieder desselben eine im Wesentlichen feste Gestalt gewonnen hatten. Ebenso erklärt sich die abgeschliffene, knappe und doch so markige, in sich geschlossene Gestalt der Erzählungen, welche oft nur einen skizzenhaften Rahmen um

sicht genommene Zeitpunkt für die Flucht der Gläubigen, die diesem Gericht entrinnen sollten, gekommen sei. Die neuere Kritik (vgl. nach dem Vorgange von Colani Weizsäcker, Pfleiderer, Holtzmann, Mangold, Scholten, Keim, Hilgenfeld, Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipz. 1873, Joh. Weiss, Stud. u. Krit. 1892) hat freilich die Nachricht des Euseb. vielfach auf ein fliegendes Blatt oder eine kleine Apokalypse bezogen, die Matth. 24 (resp. Mark. 13) verarbeitet sein soll; aber schon das Nr. 2 über die Komposition von Mark. 13 Gesagte zeigt, was jede kritische Textvergleichung bestätigt, dass gerade diese angebliche Einschaltung den eigentlichen Kern der Parusierede nach der ältesten Ueberlieferung bildet.

ein bedeutsames Wort Jesu bilden, aus der Art, wie in jenem Kreise von vorn herein das Hauptaugenmerk auf die Wiedergabe der Aussprüche Jesu gerichtet war und die oft wiederholte einzelne Erzählung nur dazu diente, diese oder jene Wahrheit zu illustriren. Immer war es nicht das geschichtliche Detail, die Zeit- und Ortsverhältnisse, die Namen oder Verhältnisse der Personen, die ausser Christo dabei eine Rolle spielten, worauf es abgesehen war. Da die Mittheilungen in diesem Kreise nicht der Befriedigung der historischen Wissbegierde, sondern der Erbauung, insbesondere der Stärkung des Glaubens an die Messianität Jesu dienten, so bezogen sie sich nicht auf das, was seiner natürlich-menschlichen Entwicklung angehörte, also z. B. nicht auf die Kindheits- und Jugendgeschichte, sondern ausschliesslich auf das öffentliche Leben Jesu und seine messianische Wirksamkeit[1]). Eben daraus erklärt sich auch die fast ausnahmslose Beschränkung der Quelle auf die galiläische Wirksamkeit, während in die jerusalemische wohl nur die Weherufe gehören, die zur Illustrirung der Stellung Jesu zu den Autoritäten des Volkes unentbehrlich waren, und die Parusierede, die im engsten Jüngerkreise gehalten ist. Wenn aber die älteste Apostelschrift im Wesentlichen die schriftliche Fixirung der im Kreise der Urapostel gesammelten und bereits mehr oder weniger in eine stereotype Darstellungsform gebrachten Erinnerungen war und mit ihnen den lehrhaften und erbaulichen Zweck theilte, so ist die Urevangeliumshypothese, nur in Verbindung mit der richtig gefassten Traditionshypothese, der erste Schritt zur Lösung des synoptischen Problems.

§ 46. Das Markusevangelium.

1. Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit des zweiten Evangeliums ist sein schildernder Charakter. Nicht eine chronologische oder pragmatische Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu will es geben, aber ein Bild desselben. Daher die immer wiederkehrenden Schilderungen von dem Volkszudrang um Jesum, von seiner Lehr- und Heilthätigkeit, von den vergeblichen Versuchen Jesu, das Gerede von seinen Wundern zu verbieten, von seinen vergeblichen Rückzügen in die Einsamkeit (1, 32 f.

[1]) Man hat wohl gesagt, dass, wenn die Quelle auch Erzählungsstücke enthielt, eine solche Schrift ohne Leidensgeschichte ganz undenkbar sei. Aber abgesehen davon, dass eine solche ohne zusammenhängende Geschichtserzählung, wie sie eben unsere Quelle nicht bot und nicht bieten wollte, unmöglich gegeben werden konnte, erklärt gerade ihr Hervorgegangensein aus dem mündlichen Erzählungstypus, wie er sich in Jerusalem gebildet hatte, das Fehlen derselben ausreichend. Denn in jenem Kreise konnte man eben nicht mittheilen wollen, was grossentheils stadtkundig war und sich vor aller Augen abgespielt hatte.

36 f. 44 f. 2, 13. 3, 7 ff. 20. 4, 1 ff. u. s. w.)[1]. Das Evangelium schildert, wie die Wirksamkeit Jesu, in der Umgegend des galiläischen See's beginnend und in Kapharnaum ihren Mittelpunkt wählend, immer weitere Kreise zieht, wie aber das Gerücht von Jesu sich nach allen Richtungen verbreitet und immer grössere Massen herbeizieht. Den begeisterten Volksmassen treten die Schriftgelehrten und Pharisäer gegenüber, deren rasch bis zur Todfeindschaft sich steigernde Opposition eine absichtsvoll ausgewählte Reihe von Erzählungen zur Anschauung bringt (2, 1—3, 6); und die Darstellung der letzten jerusalemischen Wirksamkeit Jesu stellt ihn noch einmal allen ihm feindseligen Mächten und Richtungen im Volk, den Hohenpriestern, den Pharisäern und Sadducäern, den Schriftgelehrten gegenüber (11, 27—12, 40), bis zu der von Markus wiederholt genannten Herodianerpartei (3, 6. 12, 13). Wiederum sehen wir, wie sich aus der Volksmasse, die nur das Bedürfniss nach Heilung ihrer Kranken zu ihm treibt, die ihn beim Einzug als den Messias feiert und nach wenig Tagen stürmisch seine Kreuzigung verlangt, ein Kreis lernbegieriger Zuhörer aussondert (3, 34. 4, 10)[2], wie das Verhältniss Jesu zu den Jüngern sich bildet, die er allmählich in seine ständige Gemeinschaft beruft, deren Kreis er auf Zwölf abschliesst, deren Namen aufgezählt, deren dauernde Glaubensschwäche und Verständnissträgheit immer wieder geschildert wird, bis Jesus sich ganz und ausschliesslich ihrer Ausbildung widmet. Aber auch aus ihnen sondert sich wieder der engere Kreis seiner Vertrauten aus, unter denen Petrus besonders hervorragt. Sein grosses Bekenntniss bildet sichtlich einen epochemachenden Höhepunkt der Darstellung[3]. Es ist

---

[1]) Wo eine einzelne Geschichte erzählt wird, wird die Oertlichkeit möglichst genau angegeben, die Situation möglichst anschaulich gezeichnet, eine Fülle konkreter Details belebt die Darstellung, es wird die Heilmethode Jesu veranschaulicht (vgl. die Heilung des Taubstummen und des Blinden Mark. 7. 8), es werden die einzelnen Züge der Handlung eingehend motivirt, die Verhältnisse erläutert, die Gemüthsbewegungen und Geberden, welche die Handlung begleiten, die Eindrücke, welche sie hervorruft, geschildert. Daher die Vorliebe für die Erzählungen von Dämonenaustreibungen, bei welchen die eigenthümlichen Zustände und Zufälle der Kranken den reichsten Stoff für solche schildernde Ausführungen gaben (vgl. 1, 26. 5, 3 ff. 9, 18. 20. 26).

[2]) Wir lernen sein Verhältniss zu seinen Verwandten kennen (3, 21. 31 ff.), wir hören von den dienenden Frauen, die ihm bis unter das Kreuz und bis an das Grab treu bleiben, von dem Ungenannten, der ihm das Eselsfüllen, der ihm den Saal zum Passahmahl zur Verfügung stellt, von dem Jüngling, der ihm nach Gethsemane nachschleicht, von Simon von Kyrene, der sein Kreuz trägt, von Joseph von Arimathia, der sein Grab bestellt.

[3]) In der Einzugsgeschichte wird die Besorgung des Eselsfüllen durch die Jünger ausführlich geschildert, die kurz erzählte Tempelreinigung ist eingerahmt von der Verfluchung des Feigenbaumes mit den an sie sich knüpfenden Jüngerbelehrungen, und die Geschichte der jerusalemischen Wirksamkeit schliesst mit der eingehendsten Belehrung seiner Vertrauten über seine Wiederkunft. In der Geschichte des letzten Mahles spielt die Besorgung desselben durch die Jünger, die Entlarvung des Judas, auf dem Gange nach dem Oelberg die Weissagung

durchaus nicht richtig, wenn man sagt, dass das Evangelium es nur auf die Thaten Jesu abgesehen habe. Allerdings sind, abgesehen von der Parusierede (Kap. 13), keine Reden um ihres lehrhaften Inhaltes an sich willen mitgetheilt. Nicht was Jesus in der Synagoge gelehrt, wird mitgetheilt, sondern welchen Eindruck seine Lehrweise gemacht habe, wird geschildert (1, 21 f. 6, 2). Wie Jesus zu der parabolischen Lehrweise gekommen, wird Kap. 4 erläutert und an Beispielen illustrirt, die zugleich seine Parabeldeutung veranschaulichen (vgl. 7, 14—23). In einer Reihe von Spruchketten, die der Evangelist zusammenfügt, charakterisirt er seine gnomologische Lehrform (4, 21—25. 8, 34—9, 1. 9, 34—50. 11, 23—25). Ueberreich aber ist das Evangelium an lebensvollen Gesprächen, die uns die schlagende Art, wie Jesus Interpellationen zu beantworten, Angriffe zurückzuweisen wusste, veranschaulichen. Eben weil sie so unmittelbar den Hergang vergegenwärtigt, liebt er auch sonst die dialogisirende Darstellung, die direkte Rede bis zu einzelnen aramäisch erhaltenen Worten Jesu.

Diesem Charakter der Darstellung entspricht der sprachliche Ausdruck bis ins Einzelste, die Vorliebe für das schildernde Imperfectum, für das lebendig vergegenwärtigende Präsens hist., für die Markirung des Eintritts der Handlung (*ἤρξατο* 26 mal), für plastische, markante, farbenreiche Ausdrücke, besonders für Diminutive, für Steigerungsformeln aller Art (*πολύς* 43 mal, *πολλά* 15 mal, die Verdoppelung des Ausdruckes für dieselbe Sache, insbesondere der Negation, die Verbindung des positiven und negativen Ausdrucks), für das immer wiederkehrende *εὐθύς* (40 mal). Dem schildernden Charakter entspricht die nachdrückliche Umständlichkeit des Ausdrucks, die Wiederkehr gleichartiger Züge in fast gleichem Ausdruck, die Wiederholung derselben oder stammverwandter Worte, das Nomen statt des Pronomen, die häufigen Abundanzen in pronominalen und adverbialen Wendungen, die Umschreibung des verb. finit. durch *εἶναι* c. part. Die Sprache ist noch stark hebraisirend, wie sich namentlich in der einfachen nur durch *καί* und *δέ* fortgesponnenen Satzbildung zeigt; Partizipialkonstruktionen sind verhältnissmässig selten, aber, wo sie vorkommen, zuweilen ungeschickt gehäuft. Eigenthümlich ist die Vorliebe für den prägnanten Gebrauch des *εἰς*, des *ὅτι* recit., wo der Evangelist selbst die Worte formulirt, und eine Reihe lateinischer Worte (*κεντυρίων*, *κράββατος*, *ξέστης*, *πραιτώριον*, *κοδράντης*, *σπεκουλάτωρ*, *φραγελλοῦν*) und Phrasen, wie *ὁδὸν ποιεῖν*, *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν* (2, 23. 15, 15).

2. Nur bei völliger Verkennung dieser durchgängigen, scharf ausgeprägten schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des zweiten Evangeliums konnte die Owen-Griesbach'sche Hypothese (§ 44, 1) auf den Gedanken

an den vermessenen Petrus, in Gethsemane das Schlafen der Jünger und der unbesonnene Schwertstreich, bei der Gerichtsscene die Verleugnung des Petrus eine Rolle, die in keinem Verhältniss steht zu dem, was von Jesu selbst erzählt wird. Man kann das Evangelium recht eigentlich das Jüngerevangelium nennen.

kommen, dass dasselbe ein Auszug aus den beiden anderen Synoptikern sei. Schon die Annahme, dass sich so am leichtesten die abwechselnde Uebereinstimmung mit denselben erkläre, sofern der die längeren Reden vermeidende Evangelist jedesmal bei dem Eintritt einer solchen seine bisherige Vorlage verlasse und zu der anderen übergehe, erweist sich als unhaltbar, da selbst an den Punkten, an denen die Hypothese dieses Verfahren des Kompilators nachweisen zu können glaubte, dasselbe sich als ein täuschender Schein erweist, an anderen aber nachweislich überhaupt nicht stattfindet[1]). Ueberhaupt aber bewährt sich die ganze Voraussetzung, dass das zweite Evangelium abwechselnd bald dem ersten, bald dem dritten Evangelium folge, nicht; denn in Abschnitten, wo Markus dem dritten zu folgen scheint, lässt er einen Spruch fort, der im ersten fehlt (z. B. Luk. 5, 39), oder schaltet plötzlich Matth. 13, 54—58. 14, 3—12 ein; in einem anderen, wo er dem ersten zu folgen scheint, schaltet er, abgesehen von kleineren Zusätzen, Luk. 9, 48—50 ein und lässt solche Stücke aus, die bei Lukas fehlen (Matth. 16, 17 ff., 17, 7. 24 ff., 19, 28. 20, 1—16). Er müsste also, selbst wo er dem einen folgt, immer zugleich die parallele Darstellung des anderen aufgesucht und kollationirt haben, und ein solches Verfahren setzt allerdings im Grunde die Hypothese überall voraus; denn ihren Haupttriumph meinte sie darin zu feiern, dass sich der Markustext an vielen Stellen als eine Mischung der beiden Parallelen ausweise[2]). Erscheint diese Mosaikarbeit schon an sich ebenso

---

[1]) Um die Bergrede des ersten Evangeliums zu vermeiden, soll Markus 1, 21 zu Lukas übergehen, obwohl er doch 1, 22 das Nachwort der Bergrede (Matth. 7, 28 f.) bringt, also erst, nachdem er dieselbe übersprungen hat, seinen bisherigen Führer verlässt. Um die Bergrede des dritten Evangeliums zu vermeiden, soll er 3, 20 zum ersten zurückkehren, obwohl er schon vorher (3, 7—12) eine Umstellung vornimmt, die, wie auch sein Ausdruck, ihn durch das erste Evangelium beeinflusst zeigt, zu dem er also bereits vor der lukanischen Bergrede zurückgekehrt ist. Ebenso wenig kann er 4, 35 das erste Evangelium verlassen, um die ferneren Parabeln zu vermeiden, da er schon vorher 4, 11 f. 21—25 aus dem dritten aufgenommen und Matth. 13, 24—30. 33 ausgelassen hätte, ohne von dem ersten abzugehen; und wenn er dasselbe 12, 37 verlässt, um die Rede Matth. 23 zu vermeiden, so kann er nicht nach sieben Versen zu ihm zurückkehren, um eine ebenso lange Rede aus ihm aufzunehmen (Mark. 13). Dagegen verlässt er 6, 56 und 9, 40 wirklich das dritte Evangelium, nachdem er ihm lange gefolgt, ohne durch den Eintritt einer längeren Rede dazu bewogen zu sein, und lässt 9, 48 ff. eine längere Rede des ersten Evangeliums aus, ohne zum dritten überzugehen.

[2]) Allein die Vorliebe für den abundanten, oft scheinbar doppelten Ausdruck (wie 1, 42) ist gerade eine Eigenthümlichkeit des zweiten Evangeliums (Nr. 1); der Ausdruck in den dafür angezogenen Stellen erweist sich durch ganz analoge Stellen, in denen diese Erklärung desselben versagt, als dem Evangelisten eigenthümlich (vgl. 1, 32 mit 16, 2; 2, 11 mit 2, 9. 5, 41; 4, 39 mit 6, 51), und der Schein jener Textmischung musste überall da entstehen, wo von einem jener abundanten Doppelausdrücke jeder der Bearbeiter nur einen aufnahm. Ganz unbegreiflich wird eine solche Textmischung aber, wo mitten in einem Abschnitt, in welchem der Evangelist ausschliesslich einem der beiden Evangelien zu folgen

unnatürlich als zwecklos, so wird sie vollends dadurch ausgeschlossen, dass von den für beide Evangelisten am meisten charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks im ersten und dritten Evangelium nichts in das zweite übergegangen ist, vielmehr dasselbe durchweg einen eigenthümlichen Sprach- und Darstellungscharakter zeigt (Nr. 1). Endlich ist es überhaupt schwer denkbar, wie ein Schriftsteller aus zwei reichhaltigen Evangelien ein drittes im Vergleich mit ihnen so dürftiges herzustellen beabsichtigen konnte, wenn er ausser zwei Heilungsgeschichten nichts Anderes hinzuzuthun hatte, als einige ausschmückende Detailzüge[3]. Es ist diese Hypothese in der That die einzige reine Verirrung der Kritik, die nicht nur lange die einfachste Lösung des synoptischen Problems gehindert, sondern auch eine Würdigung des zweiten Evangeliums nach seiner Eigenthümlichkeit unmöglich gemacht hat. So lange man dasselbe nur nach dem beurtheilt, worin es vom ersten und dritten Evangelium abweicht, bleibt dasselbe schlechthin unbegreiflich[4].

3. Ein neues Motiv für die Zusammenarbeitung der beiden grösseren Evangelien in unserem zweiten meinte freilich die Tendenzkritik der Tübinger Schule gefunden zu haben in dem Bestreben, die in jenen noch vorliegenden Gegensätze auszugleichen, durch Weglassung des im ersten den Heidenchristen, im dritten den Judenchristen Anstössigen den Standpunkt einer vollen Neutralität geltend zu machen (§ 44, 5)[1]. Allein irgend

---

scheint, plötzlich ein einzelner Ausdruck aus dem anderen entlehnt wird (3, 2. 5. 5, 2. 21), oder wo sein Text sich in buntscheckigem Wechsel aus den Worten des einen oder des anderen zusammensetzt (vgl. z. B. 1, 34. 2, 24).

[3]) Erklärt sich immerhin das Zurückstellen der längeren Reden aus den Zwecken seiner Komposition, so bleibt doch unbegreiflich, wie ein Epitomator die kürzeren Erzählungen des ersten durch die ausführlicheren, farbenreicheren Darstellungen des dritten ersetzen konnte, zumal er bei der Petrusberufung und der Synagogenszene zu Nazareth auch umgekehrt verfuhr; wie er, obwohl hauptsächlich dem ersten folgend, doch aus ihm Heilungsgeschichten, wie 9, 27—31 (vgl. auch 12, 22 f.), oder die Petrusgeschichten 14, 28—32. 17, 24—27, das Ende des Judas und so viele Detailzüge in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte auslassen, und wie er von dem reichen Erzählungsgehalt des dritten Evangeliums, dem er doch in der Ausmalung so vieler Erzählungen folgt, nur das Allerdürftigste aufnehmen konnte (1, 23—28. 35—39. 3, 13 ff. 6, 12 f. 30 f. 9, 38 f. 12, 41—44). Wenn Keim nicht müde wird, den Markus wegen seiner nichtssagenden „Neuheiten" zu verspotten, so hat er damit nur die von ihm aufgenommene Kombinationshypothese in wohlverdienter Weise ironisirt.

[4]) Damit fallen zugleich alle die Hypothesen, welche dem Evangelium die Mittelstellung zwischen dem ersten und dritten anweisen, da eine Abhängigkeit von jenem allein durch seine durchgängige schriftstellerische Eigenthümlichkeit ebenso ausgeschlossen wird, wie sie die Erklärung seiner Abweichungen von demselben, namentlich in der Auswahl und Anordnung des Stoffes, nur noch erschwert. Doch beruhen diese Hypothesen wenigstens theilweise auf richtigen Beobachtungen, denen Rechnung getragen werden muss. Vgl. Nr. 4.

[1]) Wenn man diesen Standpunkt freilich an dem aus den beiden anderen Weggelassenen bemessen wollte, so musste man voraussetzen, was erst zu beweisen war, die Kenntniss und Benutzung derselben Seitens des Evangelisten;

eine derartige dogmatische Tendenz kann dem zweiten Evangelium nur zugeschrieben werden auf Grund einer völligen Verkennung seines schriftstellerischen Charakters (Nr. 1). Einem Evangelium, das so offenbar die Absicht hat, zu schildern, zu veranschaulichen, in dem noch die volle unbefangene Freude am Erzählen und Ausmalen so augenscheinlich vorherrscht, kann man einen Tendenzcharakter nur aufdrängen, wenn man seine geschichtliche Darstellung willkürlich allegorisirt und in der künstlichsten Weise Absichten hineindeutet, die der Naivetät des Erzählers so fern wie möglich liegen. Allerdings ist auch dieses Evangelium nicht eine rein historische Schrift, sondern in religiösem Interesse geschrieben und auf die Bedürfnisse der Gemeinde berechnet. Aber sein didaktischer Zweck hat mit dogmatischen Fragen oder mit den Gegensätzen des apostolischen Zeitalters nichts zu thun[2]). Dass die einzige grössere Rede, die es mittheilt, die Parusierede ist, zeigt unwiderleglich, dass es ihm vor Allem um die Stärkung der Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu zu thun ist. Dass die bei ihm so nachdrücklich hervorgehobene Jüngerunterweisung sich um die dreimal wiederholte Belehrung Jesu über die Nothwendigkeit seines Todesleidens dreht (8, 31. 9, 31. 10, 33 f.), mit deren Deutung sie schliesst (10, 45), und dass es in der Leidensgeschichte wiederholt hervorhebt, wie Alles nach der Schrift so kommen musste (14, 21. 27. 49), zeigt, dass immer noch der Gemeinde vor Allem das Verständniss Noth that, warum Jesus durch den Tod hindurch zu seiner Herrlichkeit eingehen musste. Eine Schrift, die sich als Evangelium von dem Gottessohne ankündigt (1, 1), auf ihrem Höhepunkt das Bekenntniss des Petrus zur Messianität Jesu bringt (8, 29) und zuletzt auch den heidnischen Centurio in dieses

---

und diese wurde innerhalb der Schule selbst hinsichtlich des Lukas von Hilgenfeld und Holsten, hinsichtlich beider von Volkmar bestritten. Aber auch jene angebliche Vermittlerrolle des Evangelisten ist in der Schule selbst aufgegeben, sofern Hilgenfeld in ihm ein mildes, gegen den Paulinismus duldsames Judenchristenthum, Holsten und Volkmar dagegen den spezifisch paulinischen Standpunkt mit aller Schärfe ausgeprägt finden.

[2]) Ein Evangelium, das die Erfüllung der dekalogischen Gebote als den Weg zur Erlangung des ewigen Lebens anerkennt (10, 17. 19) und doch den Sabbat nur zum Segen für den Menschen eingesetzt sein lässt (2, 27), das Verständniss für die Priorität der sittlichen vor der kultischen Pflicht als eine Vorbedingung der Theilnahme am Gottesreich erklärt (12, 33 f.), kann offenbar nicht eine tendenziöse Stellung in der Gesetzesfrage eingenommen haben. Ein Evangelium, das mit dem Messias das davidische Reich kommen sieht (11, 10), Jesum sich für den König der Juden erklären lässt (15, 2) und in der naivsten Weise durch Umbiegung eines Christuswortes die Prärogative Israels wahrt, indem es aber zugleich dem Missverständniss seines ausschliesslichen Anspruchs wehrt (7, 27); das die Voraussetzung der Heidenmission erst seinerseits ausdrücklich in ältere Christusworte einträgt (13, 10. 14, 9) und doch nirgends den Aposteln den Auftrag dazu ertheilen lässt, ist sichtlich weit hinaus über den Streit um die Heidenfrage. Aussprüche aber, wie 10, 18. 13, 32, zeigen, dass der Evangelist nicht spätere christologische Erkenntnisse in die Herrnworte eingetragen hat.

Bekenntniss einstimmen lässt (15, 39), zeigt unzweifelhaft, dass es ihr nicht um dogmatische Streitpunkte zu thun ist, sondern um die Stärkung des christlichen Gemeinglaubens an das Heilsmittlerthum Christi, der durch sein irdisches Leben und Wirken begründet, durch den von ihm geweissagten und in seiner Heilsbedeutung erklärten Tod nicht erschüttert werden kann und durch die von ihm verheissene Wiederkunft seine letzte Bewährung finden wird.

4. So gewiss hiernach das zweite Evangelium von dem ersten und dritten unabhängig ist, so unmöglich ist es doch, die Entstehung desselben ganz ohne Annahme einer schriftlichen Quelle zu begreifen. Die Parusierede (Kap. 13) ist viel zu umfangreich, um in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt zu sein, und erweist sich schon durch die Einschaltungen und Zusätze des Evangelisten, die ebenfalls nicht originale Bildungen sind, als einer schriftlichen Quelle entlehnt (§ 45, 2)[1]. Sodann ist § 45, 3 bereits an einer Reihe von Erzählungsstücken gezeigt, dass dieselben sich nur als eine reichere und freiere Ausmalung einer einfacheren Erzählungsform begreifen lassen, die unserem Verfasser so geläufig ist, dass durch den Anschluss an dieselbe der Fluss seiner eigenen Darstellung oft gestört wird (vgl. Weiss, Markusevangelium), und die ihm daher schriftlich vorgelegen haben muss. Freilich ist damit nicht gemeint, dass der Evangelist diese Rede- oder Erzählungsstücke erst in der schriftlichen Quelle nachgeschlagen und aus ihr geschöpft hat, sondern lediglich, dass durch seine Bekanntschaft mit ihrer schriftlichen Fixirung dieselben ihm in einer festen Wortfassung so geläufig geworden waren, dass diese unwillkürlich auch auf seine Wiedergabe einen Einfluss geübt hat. Aus einer Spruchdoublette, wie 9, 35 vgl. mit 10, 43 f., erhellt, dass derselbe Spruch einmal mit bestimmter Erinnerung an seine schriftlich fixirte Wortfassung, ein anderes Mal ohne eine solche ungleich freier und daher als selbständiger Spruch wiedergegeben ist. Ebenso sind in der Blindenheilung (10, 46—52) offenbar mit selbständiger Ueberlieferung Erinnerungen an die Erzählung Matth. 9, 27—31 vermischt, und die Doublette der Speisungsgeschichte kann nur so erklärt werden, dass der Evangelist die von der schriftlich fixirten Form derselben (Matth. 14, 15—21) abweichende selbständige

[1]) Dasselbe gilt aber, wie § 45, 2 gezeigt, von den Bruchstücken der Aussendungs-, der Vertheidigungs-, der Rangstreitrede oder der Weherufe, von den Sprüchen über die Jüngernachfolge und die Sabbatfeier, ja von sämmtlichen Elementen der Spruchketten 4, 21—25. 8, 34—38. 9, 37—50. 11, 23—25, und insbesondere von den Parabeln des zweiten Evangeliums. Ueberall lässt sich noch der Zusammenhang und die ursprünglichere Form jener Sprüche in der älteren Quelle nachweisen, und letzteres gilt auch von den Stücken 3, 31—35. 12, 28—34; überall ist die Form aber doch zu ähnlich, um selbständig schriftstellerisch fixirt zu sein.

Ueberlieferung, die er von ihr besass (Mark. 8, 1—9), für eine zweite Geschichte hielt (vgl. auch die Wiederholung von 6, 14 f. in 8, 28). Auch das der Weise unseres Evangeliums ganz fremdartige, daher oft voreiliger Weise als späterer Zusatz erklärte Citat, mit welchem dasselbe beginnt (1, 2 f.), und die ohne Voraussetzung einer ausführlicheren Erzählung über die Versuchungen Jesu in der Wüste kaum verständliche Hinweisung auf dieselben (1, 12 f.), weisen auf seine Bekanntschaft mit einer älteren Schrift hin. Da nun der zweite Evangelist unser erstes und drittes Evangelium zweifellos nicht gekannt hat (Nr. 2), so kann diese Schrift nur die beiden zu Grunde liegende apostolische Quelle gewesen sein, in der wir alle betreffenden Stücke nachgewiesen haben[2]).

Die Vertheidiger einer durch keinerlei vorangegangene schriftliche Aufzeichnungen beeinflussten Originalität des Markus suchen allerdings sowohl in den Redestücken, als besonders in den Erzählungsstücken die Punkte, in denen unser zweites Evangelium gegenüber dem ersten und dritten einen sekundären Text zeigt, möglichst einzuschränken; aber dass es solche gebe, konnte selbst Wilke (§ 44, 4) nicht ganz leugnen, der deshalb eine Reihe späterer Zusätze in unserem Markustext annahm. Andrerseits nöthigte das Vorurtheil, dass die älteste Quelle eine blosse Spruchsammlung gewesen sei (§ 45, 4), schon Weisse, eine Reihe von Stücken, welche das erste und dritte Evangelium allein gemein haben und welche nach dieser Voraussetzung in ihr nicht gestanden haben können, der zweiten Quelle derselben zuzuweisen. Von beiden Seiten her kam Holtzmann zu seiner Urmarkushypothese (§ 44, 7). Nach ihr war unser zweites Evangelium nicht direkt die Quelle des ersten und dritten Evan-

---

[2]) Auch von dem Citat 1, 2 erhellt dies aus Matth. 11, 10 = Luk. 7, 27; dann aber wird auch 1, 3 dem Eingange derselben Quelle (Matth. 3, 3 = Luk. 3, 4) entlehnt sein. Hieraus erhellt, wie das eigentliche Problem der Evangelienkritik darin liegt, dass Markus, der im Grossen und Ganzen sich nicht nur als unabhängig vom ersten und dritten Evangelium, sondern, wie wir zeigen werden, als eine Quelle derselben erweist, doch in all den Rede- und Erzählungsstücken, die ihm mit jener apostolischen Quelle gemein sind, weil er an diese von jenen schriftstellerisch benutzte Quelle meist nur mehr oder weniger freie gedächtnissmässige Reminiscenzen zeigt, einen sekundären Text bald einem von ihnen, bald beiden gegenüber hat und also von ihnen abhängig erscheint. Es konnten daher immer wieder den Beobachtungen, welche die Priorität des Markus erweisen, andere gegenübergestellt werden, nach welchen das erste und selbst mehrfach das dritte ihm gegenüber einen ursprünglicheren Text hat; und ganz vergeblich hat man immer wieder zu Gunsten der einen Reihe von Beobachtungen die andere abzustreiten versucht. Das gilt insbesondere auch von den Beobachtungen von Zeller, welcher aus dem Wortvorrath der Evangelien die Abhängigkeit des zweiten vom ersten nachzuweisen suchte (Theol. Jahrb. 1843). Das Wahre an ihnen ist, dass aus jenen Reminiscenzen an die im ersten Evangelium so treu erhaltene Quelle in den so eigenthümlichen Sprachcharakter des zweiten Evangeliums ein ihm ursprünglich fremdes Element eindringt (*ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἰδού, οὐαί, τότε*, das plural. *οὐρανοί*, das subst. *ἔρημος*), das sich besonders da sehr bemerklich macht, wo ein in jener Quelle häufigerer Ausdruck aus ihr bei Markus nur einmal stehen geblieben ist. Vgl. *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (11, 25), *ἄνθρωπος* mit substant. Zusatz (13, 34), *θησαυρός* (10, 21), *γέεννα* (9, 43—47), *ὁμοιοῦν* (4, 30), *καί* (7, 28) und ähnliches.

geliums, sondern die ihr noch am nächsten stehende Bearbeitung eines Urmarkus, der also in den Punkten, wo der Text unseres zweiten Evangeliums sekundär erscheint, im ersten und dritten Evangelium noch ursprünglicher erhalten ist, und ausserdem ursprünglich eine Reihe von Stücken enthielt, welche diese allein erhalten haben, welche in unserem zweiten Evangelium aber bereits ausgefallen sind. Allein bei dem so stark ausgeprägten Sprach- und Darstellungscharakter des zweiten Evangeliums müssten die ihm ursprünglich angehörigen, jetzt nur noch im ersten und dritten Evangelium enthaltenen Stücke sich sofort an diesem Charakter erkennen lassen, und doch ist dies augenscheinlich nicht der Fall. Daher hat Weizsäcker, der übrigens in ungleich umfassenderem Maasse als Holtzmann sekundäre Partien im zweiten Evangelium anerkannte, in seiner Konstruktion der synoptischen Grundschrift die derselben von Holtzmann oktroyirten Stücke wieder entfernt und der Redequelle, der sie allein angehören, zugewiesen, den Unterschied unseres zweiten Evangeliums von der Grundschrift aber in einer Reihe von mehr oder weniger umfassenden Zusätzen gesucht, so dass bei ihm der Urmarkus kürzer war als unser zweites Evangelium, während er sich bei Holtzmann als länger darstellte[3]). Immer aber lässt sich ein Motiv für eine so unerhebliche Abwandlung des Urmarkus in unserem zweiten Evangelium nicht nachweisen[4]). So unzweifelhaft daher die Urmarkushypothese manche Erscheinungen in dem Verhältniss unserer Paralleltexte leichter zu erklären und durch die Annahme zweier selbständigen

[3]) Gewiss erweckt es kein Zutrauen für eine angeblich zur Erklärung vorliegender Thatsachen geforderte Hypothese, wenn ihre Hauptvertreter darüber nicht einig sind, ob unser zweites Evangelium eine Verkürzung oder Erweiterung des hypothetischen Urmarkus ist. Aber die letztere Fassung erweist sich ja vollends dem einheitlichen Sprach- und Darstellungscharakter des zweiten Evangeliums gegenüber als unmöglich; denn wenn Holtzmann noch vergeblich versuchte, die Hand des Bearbeiters durch irgend überzeugende Merkmale von der des Urmarkus zu unterscheiden, so hat Weizsäcker wegen der in unserem zweiten Evangelium angeblich hinzugefügten Stücke vollends zu der für die damalige Schriftstellerei gänzlich undenkbaren Auskunft greifen müssen, dass der Bearbeiter die formellen Eigenthümlichkeiten seiner Vorlage nachgeahmt habe. Obwohl ja Holtzmann wie Weizsäcker ihre Hypothesen in der ursprünglichen Form längst aufgegeben haben, blieben ihre Fassungen derselben doch in der Hauptsache die einzigen, in welchen eine Urmarkushypothese konstruirt werden kann.

[4]) Erwies sich das von Holtzmann angegebene, an sich schon unwahrscheinliche Motiv, der Redequelle eine reine Geschichtsquelle an die Seite zu stellen, schon dadurch als unhaltbar, dass das zweite Evangelium immer noch mehr Redestoffe beibehalten hat, als es nach ihm ausgelassen haben soll, so sind die von Beyschlag aufgewiesenen Spuren einer spezifisch römischen Bearbeitung doch immer nur ganz vereinzelte und erklären die von ihm angenommenen Abwandlungen nur zum allergeringsten Theile. Wie man aber auch die angeblich im zweiten Evangelium vorliegende Bearbeitung des Urmarkus näher bestimme, immer fordert die Annahme des letzteren, die Spuren einer sekundären Gestalt der Darstellung und des Textes in jenem möglichst zu reduziren, inbesondere die so augenscheinlich einfachere und skizzenhaftere Gestalt vieler Erzählungsstücke im ersten (und theilweise auch im dritten) Evangelium als Auszug zu fassen, für den sich schlechterdings kein Motiv auffinden liess, und Aussprüche in der Redequelle und im Urmarkus als selbständige Ueberlieferungsformen zu erklären, die in der Wortfassung viel zu ähnlich sind, als dass sie nicht auf eine gemeinsame schriftliche Wurzel zurückgehen sollten. Die rein durch innere Kritik aus unserem 2. Evang. oder dem Urmarkus herausgeschälte Urschrift des Markus bei Scholten und Jacobsen hat mit dem synoptischen Problem garnichts mehr zu thun.

Quellen das synoptische Problem zu vereinfachen scheint, so muss dieselbe doch, weil sie sich auf keine befriedigende Gestalt bringen lässt und nur andere grössere Schwierigkeiten erzeugt, aufgegeben werden. (Vgl. noch § 47, 3. § 48, 2).

5. Das Evangelium beginnt damit, zu konstatiren, wie das Auftreten des Täufers ganz der ATlichen Weissagung von dem Vorläufer des Messias entsprochen und derselbe auf den nach ihm kommenden Messias hingewiesen habe (1, 2—8), wie dann Jesus von Nazareth in der Taufe mit dem Geiste gesalbt und für den Messias erklärt, sofort aber auch bei der Versuchung in der Wüste als solcher bewährt sei (1, 9—13). Der erste Theil (1, 14—45) beginnt mit seinem öffentlichen Auftreten in Galiläa, das sich sofort durch die Zusammenfassung seiner Reichsverkündigung und durch die Berufung der ersten Jünger als messianisches charakterisirt (1, 14—20). Er giebt ein Bild der Lehr- und Heilthätigkeit Jesu, das sich um sein Auftreten in der Synagoge zu Kapharnaum und um den ersten Besuch im Hause Simon's daselbst dreht (1, 21—38), und das noch überall einen ungemischt günstigen Eindruck derselben zeigt. In das dann beginnende Wanderleben Jesu versetzt der Evangelist die Heilung des Aussätzigen, welche wahrscheinlich die erste Heilungsgeschichte der apostolischen Quelle war (§ 45, 3), weil er an ihr zeigen zu können glaubte, bis zu welchem Höhepunkte die durch seine Wirksamkeit erregte Volksbegeisterung stieg (1, 39—45). — Der zweite Theil giebt im Gegensatz dazu ein Bild der beginnenden und rasch bis zur Todfeindschaft sich steigernden Opposition, welche Jesus Seitens der Schriftgelehrten und Pharisäer fand (2, 1—3, 6). Der Evangelist deutet selbst aufs Klarste an, dass die hier verbundenen theils formell theils sachlich den Gegensatz steigernden Erzählungen nicht zeitlich, sondern sachlich zusammengereiht sind (Nr. 1)[1]. — Der dritte Theil (3, 7—6, 13) zeigt, wie auch in den immer zahlreicher zusammenströmenden Volksmassen (3, 7—12) sich die Scheidung vollzieht zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen. Ueberaus sinnvoll ist er gleichsam eingerahmt von der Auswahl und ersten Aussendung der Zwölfe (3, 13—19. 6, 7—13), die als Jesu ständige Begleiter und berufene Mitarbeiter zunächst in Abzug kommen. Sodann aber zeigt die Erzählung 3, 20—35 und die Parabelrede 4, 1—34, wie sich aus der grossen Volksmasse ein engerer Kreis von empfänglichen Zuhörern aussondert, die er als seine wahren Verwandten bezeichnet, und denen er neben den Parabeln auch ihre Deutung geben kann, welche der

[1]) Nur in der Heilung des Paralytischen (2, 1—12) erscheint eine Erzählung der älteren Quelle charakteristisch erweitert und ausgemalt, und die seiner Ueberlieferung angehörige Erzählung vom Aehrenraufen erscheint 2, 25f. 28 durch einige Sabbatsprüche derselben erweitert; alles Uebrige rührt von seiner Hand her.

unempfänglichen Volksmasse vorenthalten bleibt[2]). Aber selbst seiner Heilthätigkeit gegenüber beginnt sich Unempfänglichkeit zu zeigen, indem er am Ostufer in Folge einer Dämonenheilung vertrieben und am Westufer, als er die Auferweckung des Kindleins in Aussicht stellt, verlacht wird (Kap. 5)[3]). Vollends in seiner Vaterstadt findet Jesus seiner Lehr- und Heilthätigkeit gegenüber gleiche Unempfänglichkeit (6, 1—6), und aus der Aussendungsrede der Quelle sind, abgesehen von den Worten, welche lediglich den Aufzug der Ausziehenden schildern (6, 8 f.), nur noch die aufbehalten, welche auf die Unempfänglichkeit, die auch sie finden werden, hinweisen (6, 10 f.). — Am kunstvollsten ist der vierte Theil aufgebaut (6, 14—8, 26), der Jesum auf der Höhe seiner Volkswirksamkeit zeigt, aber zugleich den Abbruch derselben vorbereitet. Eingeleitet wird er damit, wie sich das Gerücht von Jesu bis an den Königshof verbreitet, bei welcher Gelegenheit die Erzählung von dem Tode des Täufers parenthetisch (vgl. not. 2) nachgeholt wird (6, 14—29). Sodann gruppirt er sich um die beiden Speisungsgeschichten, welche Jesum von vielen Tausenden umgeben zeigen (6, 30—44. 8, 1—9). An jede von beiden schliesst sich ein gesteigerter Konflikt mit den Pharisäern (6, 54—7, 13. 8, 11—13), ein Beispiel von der Unempfänglichkeit der Jünger (7, 14—23. 8, 14 bis 21) und eine Heilungsgeschichte, welche zeigt, wie Jesus nicht mehr seine Heilthätigkeit im Volke als solchem aufnehmen wollte (7, 31—37. 8, 22—26). Offenbar will der Verfasser damit schildern, wie die Erfahrung von der steigenden Bosheit der Gegner und der noch so grossen Erziehungsbedürftigkeit der Jünger Jesum bewog, seine Volkswirksamkeit abzubrechen und sich ganz in den Kreis seiner Jünger zurückzuziehen[4]).

---

[2]) Die Art, wie die dem Gesichtspunkte des Theiles ganz fremdartige Widerlegung der Verleumdung wegen des Teufelsbündnisses (3, 22—30) sich in das erste der beiden Stücke parenthetisch einschiebt, ist nur verständlich, wenn Markus in der apostolischen Quelle dieselbe mit ihm verbunden fand, und auch aus ihr hat er fast nur einige, ihm besonders charakteristisch erscheinende Parabelsprüche aufgenommen. Die schöne Parabeltrilogie des Kap. 4 entlehnt die einzelnen Gleichnisse derselben Quelle, wenn auch das zweite zu Gunsten des in ihr durchgeführten Gesichtspunktes in eigenthümlicher Verkürzung und Umbildung. Aber das dem Evangelium in diesem Zusammenhange Bedeutsamste, das Gespräch über den Zweck der Parabelrede und ihre Deutung (4, 10—20), sowie Einleitung und Schluss (4, 1 f. 33 f.) gehören ganz seiner Hand an, von der auch die sinnvolle Zusammenfügung der Spruchkette 4, 21—25 herrührt.

[3]) Unter diesem Gesichtspunkt hat der Evangelist zwei grosse Erzählungsstücke der ältesten Quelle zusammengestellt und ausgemalt, wie sich schon daraus zeigt, dass die Erzählungen von der Meerfahrt (4, 35—41) und vom blutflüssigen Weibe (5, 25—34), die mit diesem Gesichtspunkte garnichts zu thun haben, nur darum aufgenommen sind, weil sie dort mit ihnen unauflöslich verbunden waren.

[4]) Wie sehr diese Gesichtspunkte vorherrschen, zeigt der Umstand, dass die Erzählung von der Nachtfahrt (6, 45—51) offenbar nur wegen der dabei zum ersten Male beobachteten Unempfänglichkeit der Jünger erzählt ist (6, 52), die nachher in immer steigendem Maasse (7, 18. 8, 17 f. 21) charakterisirt wird. Auch

— Darum zeigt nun der fünfte Theil (8, 27—10, 45), wie Jesus sich ganz der Unterweisung der Jünger widmet. Derselbe gruppirt sich um die dreimalige Belehrung über die Nothwendigkeit seines Leidens, die also als der Hauptgegenstand derselben erscheinen soll. An die erste, die ausdrücklich an das Petrusbekenntniss geknüpft erscheint (8, 27—33), schliesst sich eine Spruchkette, in der die Nothwendigkeit des Leidens für die Jünger dargelegt, aber zugleich die nahe Wiederkunft des Herrn verheissen wird (8, 34—9, 1), für welche im engen zeitlichen Zusammenhange damit den drei Vertrauten die Verklärung Jesu auf dem Berge ein Unterpfand giebt[5]). An die zweite Leidensweissagung (9, 30 ff.) schliessen sich die Unterweisungen der Jünger, welche sich an den Rangstreit knüpfen (9, 33—50), sowie die Belehrungen über Ehe und Kinder (10, 2—16), über den Reichthum und die Vergeltung für seine Aufopferung (10, 17 bis 31)[6]). An die dritte Leidensweissagung beim Aufbruch nach Jerusalem (10, 32 ff.) schliesst sich wieder ein Jüngergespräch, das mit einer sehr frei behandelten Reminiscenz an Sprüche der ältesten Quelle und mit dem Ausspruch über die Heilsbedeutung seines Todes endet (10, 35—45). — In dem sechsten Theil (10, 46—13, 37) bildet die Blindenheilung bei Jericho die Einleitung zum Einzug in Jerusalem (10, 46—11, 11), an den sich die Verfluchung des Feigenbaumes und die Tempelreinigung anschliesst (11, 12—26). Dann erscheint Jesus noch einmal im Konflikt mit allen in Jerusalem tonangebenden Mächten, den Hierarchen (11, 27—12, 12), den Pharisäern und Saddukäern (12, 13—27), den Schriftgelehrten (12, 28—40), woran sich durch eine naheliegende Ideenassoziation die

---

das einzige Stück der ältesten Quelle (ausser der ersten Speisungsgeschichte), das 7, 25—30 parenthetisch (vgl. not. 2) eingeschaltet ist, wird nur bei Gelegenheit der Reise ins Heidenland angeknüpft, welche durch das Verhalten Jesu seinen Ausspruch über Rein und Unrein illustriren soll (7, 24. 31). Dagegen zeigt der Auftritt 8, 11—13 kaum noch eine Reminiscenz an die parallele Darstellung der ältesten Quelle.

[5]) Dass diese Erzählung aus der ältesten Quelle entlehnt ist, erhellt schon daraus, dass mit ihr die dem Gesichtspunkt dieses Theiles durchaus fremde Heilung des Mondsüchtigen verbunden ist, weil sie dort mit ihr aufs Engste verknüpft war, nur dass der Evangelist an beide eigene Jüngerbelehrungen anschliesst (9, 9—13. 28 f.). Aber schon 8, 34 f. stammt aus der ältesten Quelle und 8, 38 klingen wenigstens Reminiscenzen an sie hindurch.

[6]) In diesen Jüngerunterweisungen sind mancherlei Reminiscenzen an die apostolische Quelle verwerthet (9, 35. 37. 41—47. 50. 10, 11. 29 ff., vgl. § 45, 2, bes. Not. 1); dass auch die ausführlicheren Gespräche um ihretwillen gegeben und rein sachlich zusammengeordnet sind, zeigt schon die Reihenfolge ihrer Themata. Es kann darum nicht davon die Rede sein, dass 10, 1 im Sinne des Evangelisten ein neuer Abschnitt beginnt. Vielmehr schliesst sich nur an den letzten Besuch in Kapharnaum, wo Jesus nur noch inkognito verweilt (9, 30. 33), und damit an den definitiven Abbruch seiner galiläischen Wirksamkeit die Bemerkung, dass Jesus zuletzt den Schauplatz seiner Thätigkeit nach Judäa und Peräa verlegt habe, um, wie der Verfasser zeigt, sich dort vorwiegend seinen Jüngern zu widmen.

Erzählung vom Scherflein der Wittwe schliesst (12, 41—44)[7]. Kap. 13 schliesst die Schilderung der jerusalemischen Wirksamkeit mit der grossen Parusierede der ältesten Quelle. In den siebenten Theil, die Leidensgeschichte (Kap. 14. 15), ist nur noch die Erzählung der Quelle von der Salbung in Bethanien verwoben, die genau so parenthetisch eingeschoben erscheint, wie die Verleumdung wegen des Teufelsbündnisses (not. 2), oder die Geschichte der Kananäerin (not. 4, vgl. auch 6, 17—29). Alles Uebrige ist Eigenthum des Evangelisten. Mit der Szene am offenen Grabe, wo aus Engelmund die Auferstehung Jesu verkündigt und seine Erscheinung den Jüngern und Petrus verheissen wird (16, 1—8), schliesst das Evangelium[8]. Vgl. auch M. Schulze, der Plan des Markusevang., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894.

6. Die Ueberlieferung schreibt das zweite Evangelium dem Markus zu, welchen sie stehend als den Schüler, Begleiter und Hermeneuten des Petrus bezeichnet, welcher aber ohne Zweifel mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten Johannes Markus (§ 13, 4. 15, 1), den wir in Caesarea in der Begleitung des Paulus fanden (§ 24, 5, vgl. auch § 27, 3), identisch ist[1]. Aus dem Vorwort des Papias von Hierapolis (bei Euseb. h. e. 3, 39)

[7]) Bis auf vereinzelte Sprüche (11, 23 ff. 12, 38 f.), die Weinbergsparabel (12, 1 ff.) und eine offenbar sehr frei behandelte Reminiscenz an das Gespräch über das grösste Gebot (12, 28 ff.) verdanken wir hier alles der Hand des Evangelisten.

[8]) Der heutige Schluss (16, 9—20), in dem von der so ausdrücklich angekündigten Erscheinung in Galiläa nichts erzählt wird, dagegen in einer von der ganzen Detailmalerei des Evangeliums aufs Schärfste abstechenden epitomirenden Weise einige aus den späteren Evangelien bekannte Erscheinungen des Auferstandenen kurz erwähnt und mit einer sichtlich an den Schluss unseres Matthäusevangeliums anknüpfenden Rede, sowie mit einem Hinweis auf die Himmelfahrt und die Predigt der Jünger geschlossen wird, gehört unserem Evangelium, von dessen Sprache er schon charakteristisch absticht, unzweifelhaft nicht an. Er fehlte noch zur Zeit des Eusebius und Hieronymus in fast allen Handschriften, und fehlt noch in unseren ältesten und wichtigsten (Sin., Vat.): erst bei Irenäus und Hippolytus finden sich sichere Spuren von ihm. Trotz alledem ist er noch von R. Simon und Eichhorn, von Hug und Guericke, insbesondere aber von den Anhängern der Griesbach'schen Hypothese (vgl. auch Hilgenfeld) vertheidigt. Vgl. dagegen Wieseler, Comment., num loci Marc. 16, 9—20 et Joh. 21 genuini sint. Gött. 1839. Dass das Evangelium ursprünglich einen anderen Schluss gehabt habe (vgl. Ritschl, der ihn aus unserem Markusschluss, und Volkmar, der ihn aus Matthäus herzustellen sucht), oder unvollendet geblieben sei, ist unerweislich. Vgl. noch P. Rohrbach (der Schluss des Markusevangeliums. Berlin 1894), der an die Entdeckung von Conybeare anknüpft, wonach Aristion der Verfasser dieses Schlusses sein soll (vgl. Theol. Literaturztg. 1893. N. 23).

[1]) Nach Akt. 12, 12 war er der Sohn einer gewissen Maria, zu deren Hause in Jerusalem Petrus, der sich sofort nach seiner Befreiung aus dem Kerker dorthin begiebt, in naher Beziehung gestanden haben muss, was dadurch bestätigt wird, dass ihn Petrus seinen geistlichen Sohn nennt (1. Petr. 5, 13). Da er nach Kol. 4, 10 ein ἀνεψιός des Barnabas war, ist es sehr begreiflich, dass er durch diesen in ein Verhältniss zu Paulus kam (Act. 12, 25), das nach zeitweiser Trübung (15, 37 ff.) sich später wiederhergestellt haben muss (Kol. 4, 10, 2. Tim. 4, 11). Inzwischen kann er sehr wohl mit seinem geistlichen Vater in Babylon

erfahren wir, dass bereits der Presbyter (Johannes, vgl. § 33, 2) ihm mitgetheilt hatte, Markus habe von den Worten und Thaten Christi genau aufgeschrieben, wie viel er irgend noch im Gedächtniss hatte, wenn auch ohne Ordnung; und er selbst erläutert das dahin, dass Markus kein unmittelbarer Herrnschüler gewesen sei, sondern ein Schüler des Petrus, der nicht eine geordnete Zusammenstellung der Herrnworte gegeben, sondern dieselben je nach Bedürfniss in seinen Lehrvorträgen angewandt hatte[2]).

Diese Angaben passen vollkommen auf unser zweites Evangelium, das in seinen lebensvollen Detailschilderungen von selbst auf die Mittheilungen eines Augenzeugen zurückweist, das sich so eingehend mit der äusseren Geschichte wie der inneren Entwicklung der Jünger beschäftigt, das eine unverhältnissmässige Menge von Jüngergeschichten und eine Reihe von Mittheilungen bringt, die aus dem Kreise der drei Vertrauten Jesu stammen, dessen ganzer erster Theil sich um den ersten Besuch Jesu im Hause des Petrus dreht, dessen Höhepunkt das Bekenntniss des Petrus bildet, und das mit einer Hinweisung auf die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus schliesst. (Vgl. Scharfe, die petrinische Strömung der NTlichen Literatur. Berlin 1893). Die Bemerkung des Presbyters über die mangelnde Ordnung kann sich natürlich nur auf die Abweichung derselben von der Anordnung der Reden und Thaten in einer ihm bekannten Schrift, deren Ordnung er für die ursprüngliche hielt, beziehen; und das kann nur die alte Schrift des Apostels Matthäus gewesen sein, von der er ebenfalls dem Papias erzählt hatte (§ 45, 4). Diese hatte aber in der That nach allem, was wir von ihr ermitteln können, vielfach eine sehr andere Anordnung, besonders, wie Papias hervorhebt, der sie freilich wohl nur noch aus unserem ersten Evangelium kennt, in den Reden, da ja so vielfach das zweite Evangelium die Aussprüche Jesu aus ihrem Zusammenhange gelöst und zu neuen Spruchketten verbunden bringt. Wenn aber der Presbyter seine Genauigkeit und Papias seine Vollständigkeit rühmt (*ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς*), so entspricht das

---

gewesen sein (§ 40, 5) und später ganz sich demselben angeschlossen haben, so dass es durchaus willkürlich war, zwei verschiedene Markus zu unterscheiden, wie nach Grotius Schleiermacher und Kienlen (Stud. u. Krit. 1832 u. 1843) thaten.

[2]) Es ist früher vielfach übersehen worden, aber seit Bleek, Steitz (Stud. u. Krit. 1868, 1), Holtzmann, Zahn immer allgemeiner anerkannt, dass Papias genau die Mittheilung des Presbyters von seinen eigenen Erläuterungen, in denen er den Markus gewissermaassen wegen des in dem *οὐ μέντοι τάξει* liegenden Tadels rechtfertigt (*ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*), unterscheidet. Aus jener erfahren wir übrigens, dass die Bezeichnung des Markus als *ἑρμηνευτής* (Iren. adv. haer. IV, 1, 1) ursprünglich nicht den Sinn hatte, dass er seinen Verkehr mit Griechisch- oder Lateinischredenden vermittelte (so gew., vgl. noch W. Grimm und A. Link, Stud. u. Krit. 1872. 1896) oder ihm als Sekretair bei Abfassung von Briefen behülflich war (Hieron. ad Hedib. 11), sondern (vgl. Hug, Thiersch, Klostermann, Keil, Schanz, Zahn) nur darauf ging, dass er durch seine Aufzeichnungen der Gemeinde die Mittheilungen des Petrus zur Kenntniss brachte (*Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν*); aus diesen, dass Markus nicht, wie die spätere Ueberlieferung annahm (Epiph. haer. 51, 6), einer der siebzig Jünger war (*οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ*).

wieder durchaus der Art, wie unser 2. Evang. die skizzenhaften Erzählungen der ältesten Quelle vielfach aufs Reichste ausgeführt, beziehungsweise zurechtgestellt hat (vgl. z. B. 5, 23 mit Matth. 9, 18). Es war daher ein offenbarer Fehlgriff, wenn Schleiermacher (Stud. u. Krit. 1832) behauptete, dass die Nachricht des Papias auf unser 2. Evangelium nicht passe[3]). Papias (oder der Presbyter) soll dann nur von ordnungslosen Aufzeichnungen geredet haben, von denen man sich freilich schwer eine Vorstellung machen kann, und diese sollen höchstens die Grundlage für ein so wohl geordnetes Evangelium wie unser zweites (resp. den hypothetischen Urmarkus) abgegeben haben. Da aber weder der Presbyter noch Papias die wirkliche Ordnung der Worte und Thaten Jesu kannten, so kann ihr Urtheil über die mangelnde τάξις des Markus doch offenbar nicht an dem bemessen werden, was uns heute chronologisch oder pragmatisch als eine gute Ordnung erscheint, sondern nur an der τάξις des ältesten ihnen bekannten Evangeliums, freilich nicht des Johannesevangeliums, wie Ewald, Zahn, Klostermann, Renan u. A. wollten[4]).

Schon Justin bezeichnet unser zweites Evangelium einfach als die ἀπομνημονεύματα Πέτρου (Dial. 106, vgl. § 7, 2), wie Tertullian: Markus quod edidit evangelium Petri adfirmatur (adv. Marc. 4, 5). Wenn Irenäus sagt, dass Markus nach dem Tode des Petrus und Paulus τὰ ὑπὸ Πέτρου

[3]) Seine enge Beziehung zu einem der Augenzeugen, insbesondere zu Petrus, konnte nur verkannt werden, so lange man unter der Herrschaft der Griesbach-schen Hypothese alles mit dem ersten und dritten Evangelium Uebereinstimmende aus diesen entlehnt glaubte; schwer begreiflich aber bleibt es, wie noch Weiffenbach und Beyschlag die Ansicht Schleiermacher's erneuern konnten. Dass auch der erste Evangelist noch einzelne Petruserzählungen nachzubringen wusste (Matth. 16, 17 ff. 17, 24 ff. 18, 21 f.), ist doch kein Beweis dagegen, dass das zweite Evangelium aus den Mittheilungen des Petrus herrührt; und dass Matth. 15, 15, Luk. 8, 45. 22, 8 statt der im zweiten Evangelium nicht genannten Jünger geradezu den Petrus nennen, beweist doch nur, dass schon sie die Ueberlieferungen desselben speziell auf die Erinnerungen des Petrus zurückführen. Für den, welcher die petrinischen Reden der Apostelgeschichte und den zweiten Petrusbrief für echt hält, kommt noch hinzu, dass Akt. 10, 37 f. ganz wie hier (vgl. Mark. 1, 32. 39. 3, 11) neben den Heilwundern besonders die Dämonenaustreibungen hervorgehoben werden, und dass 2. Petr. 1, 16 ff. genau wie bei Markus die Verklärungsgeschichte als eine Verbürgung der Parusieweissagung erscheint.

[4]) Die Beziehung der Papiasnachricht auf unser 2. Evangelium ist in der Baur'schen Schule von Hilgenfeld und Volkmar, mehrfach auch in der neueren Kritik (vgl. noch Jülicher) anerkannt, wenn man auch hier und da nur an die Grundlage dieses Evangeliums denkt. Nur vereinzelte Kritiker sind bei einer gänzlich unbegründeten Skepsis gegen die Papiasnachrichten überhaupt stehen geblieben. Weizs. in s. apostol. Zeitalter kehrt im Grunde zu Schleiermacher zurück, wenn er nur eine Sammlung von verschiedenen Erzählungsgruppen zu lehrhaften Zwecken annimmt, welche sich in unserem 2. Evang. noch so rein erhalten hat, dass sich seine Zurückführung auf den Petrusschüler Markus empfiehlt. Aehnlich führt Wendt nur eine Anzahl von Erzählungsreihen, welche er mit völliger Verkennung der Komposition des zweiten Evangeliums kritisch aus ihm ausscheiden zu können glaubt, auf Markus zurück, in denen er sogar in ähnlich übertreibender Weise wie Klostermann (vgl. § 44, 6) formell fixirte mündliche Berichte des Petrus findet, die er aber im 2. Evang. mit anderen weniger sicheren Ueberlieferungen frei zu einer chronologisch zusammenhängenden Darstellung verarbeitet sein lässt, auf welche sie nicht angelegt waren. Vgl. v. Soden in d. Theol. Abhandlungen für Weizsäcker v. 1892.

κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε (adv. haer. IV, 1, 1), so stimmt er darin völlig mit der ältesten Nachricht überein, da Papias und sein Presbyter offenbar voraussetzten, dsss Markus, als er schrieb, nur noch auf seine Erinnerungen angewiesen, also Petrus nicht mehr am Leben war. Die Vorstellung über die Beziehungen des Markusevangeliums zu Petrus ist also keinesfalls aus der Tendenz entstanden, demselben eine apostolische Sanktion zu verschaffen, da noch Klemens von Alexandrien in der naivsten Weise gesteht, von einer solchen nichts zu wissen, selbst Origenes von einer solchen noch nichts sagt, vielmehr erst Eusebius und Hieronymus davon zu erzählen wissen, wie denn letzterer das Evangelium geradezu für ein Diktat des Petrus zu halten scheint[5]). Ebenso ist es erst Eusebius (h. e. 2, 15), der die von Klemens bezeugte Abfassung des Markusevangeliums in Rom mit der falschen Deutung von 1. Petr. 5, 13 stützt und mit der Simonsage kombinirt (vgl. § 39, 4), so dass man völlig grundlos dadurch jene Nachricht hat verdächtigen wollen. Vielmehr spricht die Erklärung der aramäischen Worte und der jüdischen Gebräuche (7, 3 f. 14, 12. 15, 6. 42) dafür, dass das Evangelium für heidenchristliche Leser, die Bezugnahme auf die römische Ehescheidungspraxis (10, 12), die Reduzirung einer Münze auf den römischen Quadrans (12, 42), die Voraussetzung der Bekanntschaft der Leser mit Pilatus (15, 1), sowie die zahlreichen Latinismen des Evangeliums (Nr. 1) augenfällig dafür, dass es in Rom geschrieben ist[6]). Eine höchst merkwürdige Bestätigung empfängt die Tradition von

[5]) Klemens sagt bei Eusebius h. e. 6, 14 von der Abfassung des Evangeliums, um welche ihn die Zuhörer des Apostels gebeten haben sollen: *ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.* Wenn er hiernach voraussetzt, dass das Evangelium noch bei Lebzeiten des Petrus geschrieben sei, so stimmt das nicht einmal mit seiner Behauptung, dass die Evangelien mit den Genealogien zuerst geschrieben seien, die trotz seiner Berufung auf die alten Presbyter ein offenbarer Irrthum ist. Derselbe entstand daraus, dass man sich so das Fehlen der Genealogien bei Markus erklärte (§ 44, 1. not. 1), und hing vielleicht ursprünglich mit einer Verwechslung unseres ersten Evangeliums mit dem apostolischen Matthäus und des Lukas mit der Quellenschrift, aus der er seine Genealogie schöpfte und die sehr wohl älter als Markus sein kann, zusammen. Origenes ist dabei stehen geblieben, ihm die zweite Stelle anzuweisen und lässt ihm nur von Petrus den Stoff dargeboten sein (*ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ*), was nicht nothwendig darauf führt, dass dies Petrus bei seinen Lebzeiten gethan (bei Euseb. h. e. 6, 25). Erst Eusebius selbst sagt von der dem Markus durch die Zuhörer des Petrus abgedrungenen Schrift, dass Petrus *κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις* (2, 15) und beruft sich ganz mit Unrecht dafür auf Klemens, der nach der von ihm selbst zitirten Stelle das Gegentheil sagt. Hieronymus aber, der de vir. ill. 8 einfach dem Eusebius folgt, sagt ad Hedib. 11, dass das Markusevangelium Petro narrante et illo scribente compositum est.

[6]) Die Voraussetzung, dass es deshalb ursprünglich lateinisch geschrieben sein müsse, welche in alten Handschriften und Uebersetzungen ausgedrückt ist (vgl. dagegen § 16, 7. not. 1), wurde von Baronius im Interesse der Vulg. vertheidigt, ist aber seit Richard Simon selbst von den Katholiken aufgegeben. Dass Chrysostomus die Abfassung des Evangeliums nach Alexandrien verlegt,

der Abfassung des zweiten Evangeliums durch Markus, wenn die vielfach geäusserte Vermuthung sich bewährt, dass der Jüngling, von dem 14, 51 f. eine sonst völlig unbegreifliche Notiz gegeben wird, der Verfasser des Evangeliums selbst war. Denn da derselbe Jesu und seinen Jüngern aus dem Hause, in dem sie das Passah gehalten, nachgeschlichen war, so liegt nichts näher, als diesen Sohn eines jerusalemischen Hauses für den Sohn der Maria zu halten, deren Haus noch nachmals eine Herberge der Jünger Jesu war (Act. 12, 12).

7. Wenn Markus nach dem Tode des Petrus seine Erinnerungen an das, was derselbe von den Thaten und Reden Jesu erzählt hatte, aufzuzeichnen begann, so konnte er natürlich nicht daran denken, eine chronologische oder pragmatische Geschichte auch nur des öffentlichen Lebens Jesu zu geben; denn was Petrus erzählt hatte, waren doch immer nur Einzelheiten gewesen, höchstens hatte er je nach Bedürfniss seiner Lehrvorträge Ereignisse, die ihm eine ähnliche Bedeutung hatten, mit einander verknüpft, Aussprüche Jesu über denselben Gegenstand hintereinander mitgetheilt ohne Rücksicht darauf, wann und in welchem Zusammenhang jene vorgefallen, diese gesprochen waren. Nur aus der Leidensgeschichte konnte Markus in einigem Zusammenhange berichten, was er theils selbst erlebt, theils von den Zeugen der Kreuzigung erkundet hatte. So konnte er nur beabsichtigen, ein Bild des öffentlichen Lebens Jesu zu geben, indem er die einzelnen Seiten desselben, insbesondere das Verhältniss Jesu zum Volk, zu den Gegnern wie zu den Jüngern, seine verschiedenen Epochen, den allmähligen Fortschritt in der Entwicklung desselben, soweit er aus den Bruchstücken der ihm zugänglichen Ueberlieferung sich darüber eine Vorstellung bilden konnte, durch verwandte Erzählungsgruppen beleuchtete. Daraus ergab sich von selbst eine Schrift, wie wir sie in unserem zweiten Evangelium nach ihrer schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und Komposition kennen gelernt haben, die in ihren Schilderungen wie in ihren Detailmalereien noch überall den frischen Eindruck der Erzählungen des Augenzeugen widerspiegelt[1]). Der lehrhafte Gesichtspunkt des Evange-

---

hängt damit zusammen, dass man Markus später offenbar wegen seiner Beziehungen zu Barnabas die dortige Gemeinde gründen liess.

[1]) Was ihm die älteste Apostelschrift bot (Nr. 4), konnte wohl hie und da seine Erinnerungen ergänzen, seine Kombinationen leiten, seine Darstellung im Einzelnen mehr oder weniger unwillkürlich beeinflussen; einen durchgreifenden Einfluss auf seine Komposition, die mit anderen Mitteln ganz andere Ziele verfolgte, konnte sie nicht gewinnen. Ganz vergeblich beruft man sich gegen die Annahme einer Kenntniss dieser Apostelschrift darauf, dass die älteste Ueberlieferung davon nichts wisse. Abgesehen von der Frage, ob Papias oder vielmehr sein Presbyter von allen Bedingungen, unter denen die Markusschrift entstand, vollständig unterrichtet waren, machen ja ihre Aussagen durchaus nicht den Anspruch, dieselben allseitig zu erörtern, sondern heben nur dasjenige her-

liums (Nr. 3) führt uns von selbst auf eine Zeit, wo das Sinken der Parusiehoffnung bei dem scheinbaren Verzuge der Wiederkunft dringend einer Auffrischung derselben bedurfte und der Nachweis nothwendig wurde, wie schon in den Thatsachen des irdischen Lebens Jesu, auch abgesehen von seiner glorreichen Wiederkehr, er den messianischen Charakter seiner Sendung ausreichend bewährt habe. Wir sahen jenes Sinken der christlichen Hoffnung bereits im Hebräerbrief (§ 31, 3. 32, 2) und im zweiten Petrusbrief (§ 41, 1) sich ankündigen und schliesslich in der Apokalypse das Haupterzeugniss der christlichen Prophetie hervorrufen (§ 35, 1). Zwischen jenen Schriften und dieser liegt das nach dem Tode des Petrus geschriebene Markusevangelium. So gewiss in ihm der unmittelbare Zusammenhang zwischen der Parusie und der Katastrophe in Judäa bereits gelockert wird (13, 24), so fehlt es doch an jeder Beziehung auf die bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems, selbst in der Fassung eines Weissagungswortes wie 13, 2[2]). So werden wir in das Ende der sechziger Jahre gewiesen, zu welcher Zeit die im Jahre 67 entstandene Matthäusschrift sehr wohl schon zu Rom in griechischer Uebersetzung bekannt sein konnte.

---

vor, was ihnen daran das Bedeutsamste war und ihre Eigenthümlichkeit im Unterschiede von der alten Apostelschrift erklärt. Es bleibt auch bei jener Annahme dabei, dass der weitaus grösste Theil des Evangeliums aus den Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus stammt; denn selbst in den Abschnitten, in welchen das Evangelium sich mit jener Apostelschrift berührt, ist das aus jenen Mittheilungen Herzugebrachte meist ungleich mehr, als das dem Erzähler aus dieser Bekannte. Es ist nur noch ein Rest der Vorstellung, welche so lange jede Lösung der synoptischen Frage unmöglich gemacht hat, dass jeder Evangelist alles, was er vom Leben Jesu wusste oder ermitteln konnte, aufzeichnen musste, wenn man sagt, ein Evangelist, der jene Schrift mit ihren reichen Redestoffen kannte, hätte von denselben mehr mittheilen müssen. Es war eben ein völlig anderer Gesichtspunkt, unter dem er aus seinen Erinnerungen ein Bild des Lebens Jesu zusammenstellte, daher hat er auch, abgesehen von der Parusierede, von den Redestoffen nur aufgenommen, was er an eine bestimmte Situation anknüpfen und für seine schildernde Darstellung des Lebens Jesu verwerthen konnte.

[2]) Während im 1. und 3. Evang. sofort nähere Hinweisungen auf die Modalitäten, unter welchen thatsächlich die Zerstörung Jerusalems erfolgt ist, sich finden, ist das von Markus zuerst aufgezeichnete Wort damit kaum vereinbar. Uebrigens könnte man auch aus der Fassung des Spruches 2, 26 schliessen, dass die Schaubrode noch im Tempel aufgelegt wurden. Wenn Bleek, Holtzmann, Weizsäcker, Beyschlag, Mangold, Jülicher u. A. behaupten, dass wegen 13, 24, wo Markus doch nur leise das *εὐθύς* in ein *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* verwandelt, das zweite Evangelium nicht vor dem Jahre 70 geschrieben sein könne, so beweist die Apokalypse, welche die Zerstörung Jerusalems durch die ganze letzte Trübsalszeit von der Parusie trennt und doch noch vor der Katastrophe geschrieben ist (§ 35, 4), das Gegentheil. Mit Hitzig und Schenkel bis in die letzten fünfziger Jahre heraufzugehen, ist freilich ganz unmöglich. Volkmar wollte bestimmt das Jahr 73 herausrechnen, Hilgenfeld u. Holsten mussten, weil sie die Benutzung des kanonischen Matthäus annahmen, bis in die ersten achtziger Jahre hinabgehen, wie Keim, weil ihm Markus der jüngste der Synoptiker war, bis ins zweite Jahrhundert (115—120), und Baur sogar bis über die Mitte desselben hinaus (130—170). Damit fällt freilich jeder Anhalt für eine nähere Zeitbestimmung fort.

§ 47. Das Matthäusevangelium.

1. Thatsächlich ist der gesammte Inhalt des Markus in unser erstes Evangelium aufgenommen bis auf einige ganz unerhebliche kleine Abschnitte, deren Auslassung sich aus den einleuchtendsten Gründen (vgl. Nr. 5) sofort von selbst erklärt. Allein die Stoffe desselben finden sich in ihm auch grösstentheils, von Kap. 14 ab ausnahmslos, in derselben Reihenfolge, obwohl diese vielfach keine chronologische, sondern eine auf sachlichen Gründen, die in der Komposition des Markus liegen, beruhende ist, und obwohl sie von unserem Evangelisten meist nicht einmal als solche erkannt, sondern als chronologische genommen wird[1]). Auch in dem Abschnitt Kap. 5—13, wo der Evangelist die Reihenfolge selbständig gestaltet und dabei die des Markus mehrfach durchbricht, wird theils absichtsvoll Zusammengestelltes auseinandergerissen (9, 1—17 und 12, 1—14; 8, 18—34 und 9, 18—26), theils ruht die Neuordnung doch wesentlich auf den von Markus festgestellten Gesichtspunkten, indem Kap. 5—9 die Darstellung der Lehr- und Heilthätigkeit Jesu nur den Gesichtspunkt des ersten Theiles bei Markus in grösserem Stile durchführt, Kap. 10—13 die Darstellung der Unempfänglichkeit und Feindschaft, die Jesus fand, den zweiten und dritten Theil bei Markus zusammenfasst (§ 46, 5). Sogar in ihm eigenthümlichen Schilderungen ist der Evangelist von Markus abhängig (vgl. z. B. 4, 23—25 mit Mark. 1, 14. 39. 28. 3, 7 f.). Durchweg aber zeigt sich in den Hauptmassen des erzählenden Theiles die Darstellung des ersten Evangelisten als die sekundäre, in ihren Abweichungen durch schriftstellerische Motive bedingte. Oertlichkeiten und Personen werden näher bestimmt, erläuternde, erweiternde, ausmalende Zusätze gemacht, ganz neue Züge schieben sich in den Text des Markus ein[2]). Bei ihm

[1]) Der aufs Deutlichste als ein rein sachlicher markirte Zusammenhang der Erzählungsgruppe Mark. 2, 1—3, 6 ist Matth. 9, 9. 14. 12, 9 offenbar als zeitlicher genommen und ähnlich Matth. 13, 1, vgl. Mark. 4, 1; 19, 13, vgl. Mark. 10, 13; 22, 23. 34. 41. 23, 1, vgl. Mark. 12, 18. 28. 35. 38 u. öfter. In der Stelle Matth. 12, 15f. ist derselbe in einer geschichtlich undenkbaren Weise motivirt und 14, 12f. durch Verkennung der Nachholung bei Markus sogar ein offenbarer Anachronismus entstanden. An anderen Stellen wird der bei Markus gegebene zeitliche Zusammenhang wenigstens stärker markirt (12, 46. 18, 1. 19, 1) und in einer geschichtlich unhaltbaren Weise motivirt (4, 12). Die Abendheilungen 8, 16 verlieren in unserem Evangelium ihr Motiv, da nicht erzählt ist, dass es ein Sabbat war, als Jesus die Schwieger Petri heilte; 13, 34f. 21, 45f. wird eine Schlussbemerkung aus Markus aufgenommen, die in unserem Evangelium ihre Bedeutung verliert, weil noch andere Parabeln folgen.

[2]) Die Wüste, in welcher der Täufer auftritt, wird näher bestimmt als die Wüste Juda (3, 1); die Art, wie sich die Wirksamkeit Jesu um Kapharnaum dreht, durch die Uebersiedelung dahin motivirt (4, 13, vgl. 9, 1). Johannes wird sogleich bei seinem ersten Auftreten ὁ βαπτιστής genannt (3, 1), Simon mit seinem Beinamen Petrus (4, 18), Levi mit seinem Apostelnamen Matthäus (9, 9); Herodes

nur angedeutete Worte werden ausdrücklich formulirt, die einen Ausspruch Jesu einleitenden Fragen nach der Antwort näher bestimmt, die ganze Darstellung zeigt sich als eine abglättende, erleichternde[3]). Nirgends aber tritt diese Bearbeitung seines Textes auffälliger als in der zweifellos bei Markus durchweg ursprünglichen Leidensgeschichte hervor[4]). Dass aber im ersten Evangelium eine solche Bearbeitung vorliegt, beweist auch die Art, wie so vieles aus dem eigenthümlichen Sprachgebrauch des Markus in dasselbe übergegangen ist[5]).

2. Das erste Evangelium enthält aber auch eine grosse Menge von

---

wird mit seinem genaueren Titel als Tetrarch (14, 1), der Reiche als ein Jüngling (19, 20) bezeichnet. Näher erläutert wird die Heilart Jesu 8, 15f., der Zweck des Aehrenraufens 12, 1, die Bedrängniss und das Gebaren der Jünger 14, 24. 26, die Art des Todes Jesu 20, 19, der Sinn des Wortes vom Sauerteig und der Rede von Elias 16, 12. 17, 13. Die Zahl der Gespeisten wird gesteigert 14, 21. 15, 38, den Pharisäern werden die Saddukäer hinzugefügt 16, 1, den dekalogischen Geboten das Liebesgebot 19, 19. Selbst ausmalende Züge wie das Handausstrecken 12, 49 und das Niederfallen 17, 6f. fehlen nicht. Es ist das alles um so auffälliger, als Markus bei seiner detaillirenden, motivirenden, ausmalenden Weise sich diese Züge sicher nicht hätte entgehen lassen.

[3]) Ausführlich formulirte Worte finden sich 3, 2. 16, 22, ein nach dem A.T. erweitertes 13, 13 ff., nach der Antwort modifizirte Fragen 13, 10. 17, 19. 18, 1. 19, 3. 27. 24, 3. Beispiele abglättender Darstellung finden sich in Redestücken (13, 19—23. 15, 16—20, 17, 10—12), wie in Erzählungsstücken (14, 34—36), offenbare Einschaltungen in den Markustext 14, 28—31. 17, 24—27.

[4]) Schon der Beginn der Leidensgeschichte (26, 1—4) ist eine offenbare Umschreibung von Mark. 14, 1. Die Geldforderung des Judas und seine Bezahlung mit 30 Silberlingen (26, 15), seine direkte Entlarvung (26, 25), die Steigerung der drei Gebetsakte in Gethsemane und der drei Verleugnungen (26, 42. 44. 72. 74), die Proponirung der Wahl zwischen Barrabas und Jesus durch den Landpfleger (27, 17. 21), die Steigerung des spöttischen Aufputzes durch das Rohr (27, 29) sind offenbar sekundäre Züge, und hier gerade finden sich längere Einschaltungen in den Markustext 27, 3—10. 19. 24f. 52f. 62—66. 28, 2—4. Der Hohepriester wird mit seinem Namen Kajaphas genannt (26, 3. 57), die Salome als die Mutter der Zebedäiden (27, 56) bezeichnet, Pilatus mit seinem vollen Namen und Titel (27, 2). Auch hier wird der Zweck des Blutvergiessens ergänzt 26, 28 und die Absicht des Petrus, als er Jesu nachfolgte 26, 58, das Handausstrecken 26, 51, die feierliche Beschwörung 26, 63, der Gegenstand des Prophezeiens und der Schlussberathung des Synedriums 26, 68. 27, 1. Auch hier werden Worte formulirt (26, 27. 50. 52—54). Dass der Text des ersten Evangeliums sich durchweg als eine schriftstellerische Bearbeitung des Markustextes darstellt, soweit derselbe ganz original ist, ist von Weiss (Markusevangelium. 1872) durch eingehende Parallelexegese nachgewiesen.

[5]) Zwar kommt das dem Markus so eigenthümliche *εὐθύς, ἤρξατο, πολλά* (§ 45, 1) auch ausserhalb der Parallelen vor, ebenso die von ihm in die evangelische Geschichtserzählung eingeführten term. techn. *κηρύσσειν, εὐαγγέλιον, πνεύματα ἀκάθαρτα*, und Lieblingsausdrücke, wie *ἐπερωτᾶν, ἐκπορεύεσθαι, ἐξουσία* u. a. Trotzdem kann der Evangelist sich dieselben von ihm angeeignet haben. Aber nur in Parallelen erscheinen die für Markus so charakteristischen schildernden Partizipien *ἀναστάς, ἀναβλέψας, ἐμβλέψας*, das abundante *ἀπὸ μακρόθεν*, die bei Markus relativ häufig vorkommenden Ausdrücke *εἰσπορεύεσθαι* und *παραπορεύεσθαι, ἐκπλήττεσθαι, ἐπιτιμᾶν, θεωρεῖν, διαλογίζεσθαι, ξηραίνειν*, sowie die Worte *διωγμός, σινδών, στάχυς, κοπάζειν, μέλει σοι, στρώννυμι, τολμᾶν, περισσῶς* und die Latinismen *πραιτώριον, φραγελλοῦν*. Näheres vgl. Weiss, Matthäusevangelium. Einleitung § 2.

Stoffen, die sich nicht bei Markus finden, und zwar hauptsächlich Redestoffe, die doch viel zu umfangreich sind, um etwa aus mündlicher Ueberlieferung herstammen zu können. Diese Redestoffe, die sich ganz überwiegend an einzelnen Stellen des Evangeliums in das Gefüge desselben eingeschaltet finden (Kap. 5—7. 10—13. 18. 23—25), müssen aber von dem Evangelisten bereits schriftlich fixirt vorgefunden sein, weil wir durch kritische Vergleichung der Form, in der sie im Lukasevangelium vorliegen, noch die ursprüngliche Form von beiden Evangelisten vorliegenden Spruchreihen herstellen können, welche erst von unserem Evangelisten zu grösseren Redekompositionen zusammengefügt sind, wobei sogar manche Sprüche durch den Zusammenhang, in den sie von unserem Evangelisten gebracht sind, eine etwas veränderte Fassung und Bedeutung erhalten haben (vgl. 5, 25 f. 13, 16 f.). Dann aber wird die Quelle, aus der dieselben geschöpft sind, eben der apostolische Matthäus sein, der sich hauptsächlich die Sammlung solcher Redestoffe zur Aufgabe gemacht hatte (§ 45).

Dass die Bergrede dem Evangelisten in seiner Quelle vorlag, ist schon darum augenfällig, weil, während er sichtlich die Volkmassen als das Auditorium derselben denkt (5, 1. 7, 28 f.), aus 5, 2 hervorgeht, dass dieselbe in der Quelle an die μαθηταί gerichtet war. Entfernen wir aber mit Hilfe der Lukasredaktion die Einschaltungen des Evangelisten (§ 45, 1), deren ursprünglicher Zusammenhang noch bei Lukas erhalten ist, so tritt uns eine Rede entgegen, die durch ihren festgeschlossenen Zusammenhang und ihre durchweg erkennbaren zeitgeschichtlichen Beziehungen ihren Ursprung aus der ältesten Ueberlieferung der Ohrenzeugen von selbst erweist. Ebenso aber schliesst sich die Aussendungsrede nach Entfernung der in ihr geschichtlich unmöglichen Einschaltung 10, 17—39 zu einer in ihrem wesentlichen Bestande durch Luk. 10 bezeugten Rede der Quelle zusammen[1]). Die Art, wie in der Parabelrede trotz des aus Markus entlehnten Abschlusses 13, 34 f. noch drei Parabeln folgen (v. 44—48), macht es höchst wahrscheinlich, dass der Evangelist diese bereits im Zusammenhange mit den vorhergebrachten vorfand; und in der That zeigen sich dieselben den beiden ersten ebenso gleichartig, wie das auf Anlass des Markus eingeschaltete Gleichnisspaar 13, 31—33, das nach Luk. 13, 19—21 in einen anderen Zusammenhang gehört, ungleichartig ist. Dass 18, 6—35 eine grössere Rede der Quelle an ein aus Markus entlehntes Stück angeknüpft ist, zeigen die Luk. 17, 1—4 davon erhaltenen Fragmente, ferner der Umstand, dass nur in diesem Zusammenhange die von dem Evangelisten bereits in die Bergpredigt (5, 29 f.) verflochtenen Sprüche 18, 8 f.

[1]) Nur aus Gründen seiner Komposition hat der Evangelist 11, 21—24 (Luk. 10, 13—15) als selbständiges Stück nachgebracht, obwohl noch 10, 15 (vgl. mit 11, 24) deutlich zeigt, dass dasselbe ursprünglich in der Aussendungsrede stand. Nach Luk. 10, 21 f. stand auch 11, 25—30 in der Quelle noch im Zusammenhange mit der Jüngeraussendung. Dazwischen steht die ebenfalls aus der Quelle geschöpfte Rede nach der Täuferbotschaft (11, 2—19). Die Sabbatsprüche der ältesten Quelle sind 12, 5—8 in eine Markuserzählung eingeschaltet, in die sie inhaltlich kaum recht hineinpassen. Die beiden antipharisäischen Reden 12, 22—45 sind noch Luk. 11 in derselben Zusammenstellung erhalten.

ihr richtiges Verständniss empfangen, und dass die Parabel 18, 12—14 (vgl. Luk. 15, 4—7) trotz ihrer Beziehung auf jenen fremdartigen Anschliessungspunkt noch ihren ursprünglichen Sinn aufs Klarste erkennen lässt und ihren Wortlaut im 1. Evangelium am reinsten bewahrt. Der Wortlaut der Weherufe, Kap. 23 lässt sich ebenfalls nach Ausscheidung des hier zweifellos fremdartigen Stückes v. 8—12 durch Vergleichung von Luk. 11 noch vollständig herstellen, und die Erweiterungen der Parusierede (24, 37—25, 46) lassen sich theils noch direkt (vgl. Luk. 17, 26—37. 12, 39—46, 19, 11—27), theils, wie das Gleichniss von den zehn Jungfrauen, in zweifellosen Reminiscenzen (12, 35 f. 13, 25 ff), aus Lukas als Bestandtheile der apostolischen Quelle nachweisen, in der sie übrigens vielfach ursprünglich gar keine oder wenigstens keine direkte Beziehung auf die Parusie hatten. Der Schluss lässt sich durch den Widerspruch der 25, 34—46 erhaltenen Fassung mit der vom Evangelisten modifizirten Einleitung v. 31 ff. als einer schriftlichen Quelle entlehnt darthun[2]).

Einen augenscheinlichen Beweis aber für die Entlehnung dieser Redestoffe aus einer schriftlichen Quelle bilden die Doubletten von Aussprüchen, die der Evangelist einmal im Zusammenhange des Markus und in Anlehnung an seine Fassung, ein andermal in ganz anderem Zusammenhange und modifizirter Fassung bringt, was sich nur daraus erklärt, dass er die in verschiedener schriftlicher Fassung ihm vorliegenden Sprüche für verschiedene Aussprüche hielt[3]). Da nun dieser Quelle jedenfalls auch der Hauptmann von Kapharnaum angehört (8,5—13) mit seiner aus einer Rede derselben (Luk. 13, 28 f.) entlehnten Einschaltung, sowie die Dämonenheilung (9, 32 ff.), welche nach Luk. 11, 14 f. die Vertheidigungsrede einleitete,

---

[2]) Dazu kommen noch die Täuferreden und die Darstellung der drei Einzelversuchungen in der Einleitung (3, 7—12. 4, 3—11), die aus einer anderen Quelle in den Zusammenhang des Markus eingeschaltet sind. Da aber bereits aus den von unserem Evangelisten zweifellos der Quelle entlehnten Stücken sich nicht nur eine Reihe einzelner Sprüche bei Markus frei verwandt oder zu eigenen Spruchketten verflochten, sondern auch Bruchstücke grösserer Reden erhalten finden (§ 45, 2. 46, 4), so werden auch solche Redestoffe als dieser Quelle entlehnt gelten müssen, die zwar im vollen Umfange, ja sogar mehrfach erweitert, bei Markus erhalten sind, aber durch ihre in unserem Evangelium erhaltene ursprünglichere Fassung auf Entlehnung aus einer älteren Quelle zurückweisen. Dahin gehört vor allem die ursprüngliche Parusierede selbst (Kap. 24), die Gespräche über die wahren Verwandten (12, 46—50) und über das höchste Gebot (22, 35—40), sowie die Sprüche von der Vergeltung 19, 29 f., deren Eingang v. 28 durch Luk. 22, 30 und deren Abschluss in dem Gleichniss 20, 1—16 durch Luk. 13, 30 als der Quelle angehörig bezeugt ist.

[3]) So kehrt der Spruch vom Aergerniss (5, 29 f.) nach Markus modifizirt 18, 8 f., der Spruch von der Ehescheidung (5, 32) 19, 9, der Spruch vom Kreuztragen und Lebenverlieren (10, 38 f.) 16, 24 f., der Spruch von der Jüngeraufnahme (10, 40) 18, 5, der Spruch vom Jonaszeichen (12, 39) 16, 4, der Spruch vom wunderthätigen Glauben (17, 20) 21, 21 wieder; und umgekehrt der nach Markus gebrachte 13, 12 nach der apostolischen Quelle 25, 29; 19, 30 in 20, 16; 20, 26 in 23, 11; sogar 24, 23 in 24, 26; 24, 42 in 25, 13. Die auffallendste Doublette der Art ist aber die Spruchreihe 10, 17—22, die, weil sie Markus in die Parusierede aufgenommen hat, dort sichtlich noch einmal (24, 9—14) wiederkehrt.

so liegt es sehr nahe, dass aus ihr auch diejenigen Erzählungsstücke herrühren, welche einen im Vergleich mit der Markusdarstellung kürzeren oder ursprünglicheren Text zeigen. Alle Versuche, diese in sich so harmonisch stilisirten und trotz ihrer Kürze doch in sich klaren und widerspruchsfreien Erzählungen als Verkürzungen der farbenreichen detaillirten Erzählungen bei Markus anzusehen, scheitern daran, dass sich kein irgend haltbares Motiv für diese Kürzungen aufweisen lässt, und dass die einzige nachweisbare Verkürzung einer Markusdarstellung aufs Klarste zeigt, wie leicht eine solche Inkonsequenzen und Unebenheiten der Darstellung herbeiführte[4]). Auch in den Erzählungsstücken findet sich ein Fall, wo die aus der schriftlichen Quelle geschöpfte Blindenheilung (9, 27—31) im Wesentlichen im Anschluss an Markus noch einmal wiederkehrt (20, 29 bis 34), und auch die Speisungsdoublette hätte der Evangelist schwerlich aufgenommen, wenn er nicht in der ersten Geschichte die Erzählung seiner älteren Quelle erkannt hätte.

3. Offenbar betrachtet der Evangelist die apostolische Quelle als seine Hauptquelle, was schon daraus erhellt, dass er diese, wie die Vergleichung mit Lukas zeigt, meist sehr treu reproduzirt, während er den Markustext viel freier bearbeitet hat. Nur so erklärt sich, dass er selbst da, wo ihm nachweislich der Text des Markus vorlag, vielfach auf den Text der ältesten Quelle zurückgegangen ist (vgl. z. B. 13, 24—30 mit Mark. 4, 26—29. 22, 34—40 mit Mark. 12, 28—34) und so trotz seiner Abhängigkeit von jenem in diesen Stellen ihm gegenüber das Ursprüngliche erhalten hat. Ebenso erklärt sich nur daraus der Rückgang von den farbenreichen Detailerzählungen bei Markus auf die skizzenhafte Gestalt derselben in der apostolischen Quelle. Dennoch ist dies keineswegs

[4]) Bei der Verkürzung der Herodiasgeschichte (Mark. 6, 21—29) in Matth. 14, 6—12 ist v. 9 nicht nur das vorher mit Recht verbesserte ὁ βασιλεύς stehen geblieben, es treten auch Tischgäste auf, ohne dass von einem Gastmahl die Rede gewesen (vgl. auch das unmotivirte ἐν μέσῳ), und das λυπηθείς widerspricht augenscheinlich der eigenen Darstellung des Evangeliums in v. 5. Durch die zeitliche Verknüpfung mit dem bei Markus Folgenden aber ist nicht nur ein grober Anachronismus entstanden (vgl. Nr. 1. not. 1), sondern auch eine nach den geschichtlichen und örtlichen Verhältnissen gleich unmotivirte Darstellung des Rückzuges aufs Ostufer (14, 12 f.). In der Geschichte von der Kananäerin scheidet sich die ursprüngliche Erzählung noch aufs Deutlichste von der Einrahmung durch den Evangelisten, die aus Markus entnommen und daher ihm gegenüber sich als sekundär erweist (15, 21. 29). Die Erzählung von der Seefahrt wird schon durch die nur hier verständlichen Sprüche 8, 19—22, die Lukas offenbar in eine falsche Situation versetzt hat (9, 57—60), wie die Heilung des Mondsüchtigen durch den nur hier möglichen Ausspruch 17, 20 (vgl. Luk. 17, 6, Mark. 11, 23) der Redequelle zugewiesen. Und da nur aus ihr die Worte an Petrus (Matth. 16, 17 ff.) stammen können, so darf es nicht Wunder nehmen, wenn auch die im Wesentlichen nach Markus gegebene Darstellung des Petrusbekenntnisses noch Reminiscenzen an eine ältere Darstellung desselben zeigt. Vgl. noch § 45, 3. 46, 4.

so zu verstehen, als ob er mit kritischem Takte die primäre Apostelquelle vor der sekundären Quelle des Apostelschülers bevorzugt hätte. Es sind doch nur wenige Erzählungsstücke, wie der Aussätzige, der Gichtbrüchige, die Todtenerweckung, die Kananäerin, in denen der Evangelist rein auf den ältesten Text zurückgegangen ist; in den meisten hat er mehr oder weniger Züge aus der Darstellung des Markus, die ihm für das Verständniss unentbehrlich oder förderlich schienen, aufgenommen, weil die kritische Textvergleichung ergiebt, dass hier bei Markus das Ursprüngliche erhalten ist[1]). Noch stärker tritt dies in den Redestücken hervor, die dem Evangelisten in beiden Quellen vorlagen, besonders in den Parabeln, wo die ausmalende und allegorisirende Darstellung des Markus den Evangelisten zur Bevorzugung derselben reizte[2]). Aber auch in der Parusierede hat der Evangelist nicht nur die grösseren Einschaltungen des Markus (24, 9—14. 23 ff.), sondern auch eine Reihe einzelner Züge (24, 4. 6. 36) aufgenommen[3]). Selbst auf die Gestaltung einzelner Gnomen, die Markus an ganz anderen Stellen gebracht hatte, kann die dem Evangelisten bekannte Fassung desselben eingewirkt haben.

Diese Erscheinungen sind es gewesen, welche die Vertheidiger der Urmarkushypothese (§ 46, 4) namentlich benutzt haben, um die Annahme, dass schon vielen Stücken bei Markus die apostolische Quelle zu Grunde liege und der erste Evangelist bald auf die ursprünglichere Form derselben zurückgehe,

[1]) Vgl. die vierzig Tage in der Versuchungsgeschichte 4, 2, die Vermittlung der Sturmstillung 8, 26, die nähere Ortsangabe 8, 28, die Motivirung der Kleidberührung 9, 21, den Aufblick bei der Segnung der Brode 14, 19, eine Reihe Detailzüge in der Verklärungsgeschichte 17, 1. 2. 4. 8, die Teufelaustreibung in der Geschichte des Mondsüchtigen, der ursprünglich garnicht als Besessener gedacht war 17, 18, der Eingang der Blindenheilung 20, 29 und das Schlusswort Jesu in der Salbungsgeschichte 26, 13. So hat auch die Taufgeschichte der apostolischen Quelle durch Einmischung von 3, 16a aus Markus, dessen Benutzung schon die Einleitung v. 13 zeigt, die eigenthümliche Unklarheit erhalten, die ihr jetzt eignet.

[2]) Vgl. die Parabel von vielerlei Acker (13, 3—9), die Parabel von den Weinbergsarbeitern (vgl. 21, 33 ff.), wo der ganze allegorisirende Schluss (21, 38—41) mit der noch aus der ältesten Quelle erhaltenen Deutung (21, 43) nicht harmonirt, die Parabel vom Senfkorn 13, 31 f., wo dadurch eine eigene Mischung der erzählenden und beschreibenden Form, der Beziehung auf den Senfbaum und die Senfstaude entstand, aber auch 12, 29.

[3]) Vgl. auch 10, 9 f. 11. 14 in der Aussendungsrede, 12, 25 f. 31 in der Vertheidigungsrede. Nur so erklärt sich, dass der 1. Evangelist 18, 6—9 nicht nur wegen des Anschlusses an Markus die Sprüche Luk. 17, 1 f. umstellte, sondern die Sprüche von der Vermeidung des Aergernisses, obwohl sie ihm hier in ursprünglicherer Form, in der er sie bereits 5, 29 f. gebracht hatte, vorlagen, nach Markus modifizirt nochmals brachte; und dass, obwohl 19, 28. 20, 1—16 zeigt, wie er das Mark. 10, 29 ff. zu Grunde liegende Stück der apostolischen Quelle wohl erkannte, er doch nicht nur v. 29 einen wesentlichen Zug aus Markus aufnahm, sondern auch v. 30, obwohl das Original desselben sofort 20, 16 folgt. In der Perikope von den wahren Verwandten Jesu (12, 46—50) ist durch die Berücksichtigung der Markusdarstellung ein Mischtext entstanden, der das Urtheil über die ursprüngliche Form erheblich erschwert.

bald sich von den Zusätzen des Markus abhängig zeige, der Künstlichkeit zu zeihen. Ja, man hat es geradezu für undenkbar erklärt, dass derselbe die sekundäre Quelle der primären vorgezogen habe. Allein es liegt am Tage, dass dabei kritische Erwägungen, die jener Zeit völlig fremd waren, dem Evangelisten untergeschoben werden. Wie er sich bei den der apostolischen Quelle entlehnten Stoffen nicht scheut, von der Darstellung derselben abzuweichen, wenn er durch neue Wendungen oder Züge dieselbe durchsichtiger, nachdrücklicher, lebensvoller oder erbaulicher zu machen weiss, so scheut er sich nicht, ähnliche zu acceptiren, wo er sie bei Markus findet. Voraussetzung ist dabei natürlich das in seiner Zeit noch lebendige und durch die Variationen der mündlichen Ueberlieferung wach erhaltene Bewusstsein, dass es eine in allen Details genaue und vollständige Darstellung der Ereignisse, eine in jedem Wort authentische Ueberlieferung der (aramäischen) Worte Jesu doch nicht gebe, auch in der apostolischen Quelle nicht. Wenn er dieselbe vorzieht, so hängt das mit seinem schriftstellerischen Plane, aber nicht mit dem Grundsatze historischer Quellenkritik zusammen. Dass die Mischung primärer und sekundärer Züge in seinem Texte wie in dem des Markus (§ 46, 4. not. 2) der Kritik ein Problem stellt, das sich mit einer einfachen Formel nicht lösen lässt, kann auch die Urmarkushypothese nicht leugnen, so sehr sie sich bemüht, bald durch die Leugnung des angenfällig sekundären Charakters in Erzählungsstücken des Markus, bald durch Auffassung von Redestücken als selbständiger Konzeptionen des Markus, in denen die schriftstellerische Verwandtschaft mit dem 1. Evang. ebenso gross, wie die Abhängigkeit des zweiten Evangeliums augenfällig ist, das Problem zu verkleinern. Auch sie muss ja annehmen, dass der erste Evangelist in Abschnitten, wo er sichtlich der ältesten Quelle folgt, plötzlich einzelne Sprüche aus dem Markus (resp. Urmarkus) einflicht oder umgekehrt, ja wohl gar, dass er die Texte beider mit einander vermischt. Vgl. noch § 48, 2.

Aus diesem Verhalten zu seinen beiden Quellen ergiebt sich aufs Klarste der Grundgedanke der Komposition des Evangelisten. Nicht das Markusevangelium wollte er durch die Aufnahme neuer Stoffe aus einer anderen Quelle erweitern, so nahe uns dieser Gedanke durch einen oberflächlichen Blick auf die Vertheilung derselben in seinem Evangelium liegt, sondern die alte apostolische Quelle, deren Gestalt den Bedürfnissen seiner Zeit nicht mehr genügte, wollte er diesen entsprechend zu einer Lebensgeschichte Jesu erweitern. Als das Mittel dazu bot sich ihm das geschichtliche Gerüst des Markusevangeliums dar, das er nur in den beiden ersten Theilen unwesentlich modifizirte. Um aber die reichen Stoffe seiner Hauptquelle in demselben unterzubringen, obwohl dasselbe für viele von ihnen keine direkten Anknüpfungspunkte bot, musste er, soweit er dieselben nicht durch jene Modifikationen schuf, die zerstreuten Spruch- und Parabelgruppen der ältesten Quelle zu grösseren Redekompositionen zusammenfassen. Dass es ihm nicht gelungen ist, die gesammten Stoffe der Quelle auf diesem Wege zu verwerthen, zeigt das Lukasevangelium; aber dass er dieselben am reichsten und am treuesten erhalten hat, leidet keinen Zweifel,

und insofern hat man in seinem Werke immer noch mit Recht das alte Matthäusevangelium gesehen, wenn es auch eine erweiterte Ausgabe desselben war.

4. Allerdings genügte auch das Markusevangelium nicht, um das alte Apostelevangelium zu einer förmlichen Lebensgeschichte Jesu zu gestalten; dazu bedurfte es vor Allem einer Geburts- und Kindheitsgeschichte und eines Abschlusses durch die Erscheinungen des Auferstandenen. Es ist aber gar kein Grund, anzunehmen, dass der Evangelist in Kap. 1. 2 oder in Kap. 28 noch irgend welche Quellen benutzt habe, auch das ganz mit Bezugnahme auf seine lehrhaften Gesichtspunkte angelegte Geschlechtsregister ist gewiss nicht aus einer solchen entnommen. Was er hier erzählt, ist so gewiss aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft, wie alles Material, womit er die Geschichtserzählung des Markus bereichert hat[1]). Unzweifelhaft gehören dem Evangelisten an die Deutungen der Parabeln vom Unkraut und vom Fischzug (13, 36—43. 49 f.), sowie die seine Erzählung durchziehenden reflektirenden Bemerkungen über die Erfüllung der Weissagung in der Geschichte Jesu. Durch alle diese erst von dem Evangelisten herzugebrachten Stücke zieht sich ein eigenthümlicher, von dem seiner Quellen unterscheidbarer und nur in seiner Bearbeitung derselben hervortretender Sprachgebrauch, der die Hand des Evangelisten deutlich erkennbar macht[2]). Seine Benutzung schriftlicher Quellen zeigt sich aber

---

[1]) Dahin gehören die Petrusgeschichten Kap. 14. 17 und das Ende des Judas, der Traum der Gattin und das Händewaschen des Pilatus, die Wunderzeichen bei Jesu Tode und die Erzählung von der Grabeswache (Kap. 27). Auch mag immerhin mancher von den Aussprüchen Jesu, deren Zusammenhang in der apostolischen Quelle wir nicht mehr nachzuweisen im Stande sind, aus der mündlichen Ueberlieferung stammen. Vgl. die drei Seligpreisungen (5, 7 ff.), die Bildworte von der Stadt auf dem Berge, von den Hunden und Säuen, von den Tauben und Schlangen, von den Pflanzen, die Gott nicht gepflanzt hat (5, 14. 7, 6. 10, 16. 15, 13), die Sprüche von der Versöhnlichkeit, von den Engeln der Kinder, von den Eunuchen des Himmelreichs, von dem Lobpreis der Unmündigen (5, 23 f., 18, 10. 19, 10 ff. 21, 14 ff.), das beim Schwertstreich des Petrus gesprochene Wort (26, 52 f.) und die Abschiedsworte Jesu (28, 19 f.). Holtzmann hat seine Vermuthung eigener judenchristlicher Quellen, die Mangold mit ihm theilte, ausdrücklich aufgegeben.

[2]) Vgl. das monotone *τότε* in der Erzählung, das absolute *λέγων* und *ἀποκριθείς*, das *προσέρχεσθαι* (*προσελθών*) und *ἀναχωρεῖν*, *ἄγγελος κυρίου*, *ἡ ἁγία πόλις*, das pluralische *οἱ ὄχλοι* (*πολλοί*), *κατ' ὄναρ*, *μέχρι* (*ἕως*) *τῆς σήμερον*, *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*, *ποιεῖν ὡς*, *συμβούλιον λαμβάνειν*, *τί σοι* (*ὑμῖν*) *δοκεῖ* und die stehenden Formeln in den pragmatischen Nachweisungen. Bemerke das Eindringen der späteren apostolischen Lehrsprache in den term. techn. *παρουσία*, *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, *ὁ αἰὼν οὗτος-μέλλων*, *ὁ πονηρός* vom Teufel, *ὁ κόσμος* und *ἡ γῆ* von der gottwidrigen Menschenwelt, *ἀνομία* u. dgl. Eigenthümlich ist dem Evangelisten im Unterschied von seinen Quellen *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι τ. λαοῦ* statt des dreigliedrigen Ausdrucks bei Markus, *Ἱεροσόλυμα* statt des *Ἱερουσαλήμ* der Quelle (23, 37), *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* statt *τ. θεοῦ* (vgl. die *βασιλεία* Christi 13, 41. 16, 28. 20, 21, die *υἱοὶ τ. βασιλείας*, das *εὐαγγέλιον τ. βασ.*), *ὁ θεὸς ὁ ζῶν*, *ὁ πατὴρ οὐράνιος* (statt *ἐν τ. οὐρανοῖς*), *ἀπό* statt *ἐκ*. Näheres vgl. Weiss, Matthäusevangelium.

auch darin, dass Sprüche, welche der Evangelist bereits einmal nach freier Erinnerung gebracht, später noch einmal gebracht werden, wo sie ihm im Zusammenhange einer seiner Quellen vorliegen (vgl. 9, 13 mit 12, 7; 16, 19 mit 18, 18, und ähnlich 10, 15 vgl. mit 11, 24), oder umgekehrt (vgl. 3, 7 mit 23, 33; 3, 10 mit 7, 19; 5, 34 mit 23, 22). Nur so erklärt sich ja auch, dass die Dämonenaustreibung der ältesten Quelle (9, 32 ff.) leise modifizirt 12, 22 ff. wiederkehrt, wo der Evangelist die dort daran geknüpfte Rede bringt. In merkwürdiger Weise wird aber die Hand des Bearbeiters sichtbar in den ATlichen Citaten. Während nämlich in der griechischen Uebersetzung der apostolischen Quelle und ebenso bei Markus die ATlichen Citate durchgehends nach den LXX gegeben waren, zeigt sich der Evangelist als einen schriftgelehrten, des ATlichen Urtextes kundigen Juden. Denn während er die Stelle 2, 6 selbständig übersetzt, finden sich bei ihm eine Reihe von Citaten, auf die er von den LXX aus garnicht kommen konnte und die ihn darum im Urtext heimisch zeigen (2, 15. 23. 8, 17. 12, 18—20. 27, 9 f.), was nicht ausschliesst, dass er sich hin und wieder auch mehr oder weniger an die ihm ebenso bekannte griechische Uebersetzung anschliesst (1, 23. 2, 18. 4, 15 f. 12, 21. 21, 5), wo ihr Ausdruck ihm für seine Zwecke passte, ja dass er sogar 13, 14 f. 35. 21, 16 durch denselben auf sein Citat gekommen ist.

Diese Erscheinung ist schon von Bleek, de Wette, Ewald u. A. beobachtet, aber unrichtig dahin präzisirt worden, dass alle Kontextcitate den LXX folgen, alle Citate in den pragmatischen Reflexionen des Verfassers dem Urtext, da ja auch in den Kontextcitaten manches von der Hand des Evangelisten herrührt (z. B. 13, 14 f. 21, 16 und die Modifikationen seiner Quelle nach dem Urtext 22, 24. 37) und da auch dieser die LXX kennt und benutzt. Daher ist dieselbe von Delitzsch, Ebrard u. A. mit Recht bestritten worden. Die Modifikationen, die Ritschl und Holtzmann an jener Ansicht vornahmen, stützen sich besonders auf die Stelle Matth. 11, 10, wo ausnahmsweise ein sicher ursprüngliches Citat in den Reden Jesu, abweichend von den LXX dem Urtext zu folgen scheint; aber da dort die Uebersetzung der LXX (ἐπιβλέψεται) die Anwendbarkeit der Stelle aufhob, musste der Uebersetzer der aramäischen Quelle den Wortlaut derselben selbständig wiedergeben. Derselbe Fall findet sich Matth. 26, 31, wo der Evangelist einfach dem Markus folgt (14, 27), der hier zwar nicht den Urtext benutzt, aber die von Jesu aramäisch angeführten Prophetenworte natürlich nicht in der zu seiner Anwendung nicht passenden Form der LXX, sondern nur in einer dieser entsprechenden ursprünglicheren Form wiedergeben konnte. Die ganze Unterscheidung der Citationsweise stellten mit Unrecht in Abrede Credner (Beiträge Bd. 2. 1838), der den Evangelisten nach einem in den messianischen Beweisstellen nach dem Urtext

Einleitung § 4 wo auch nachgewiesen wird, dass der Evangelist zahlreiche Ausdrücke anders braucht, als die apostolische Quelle und Markus. Dass aber keiner jener Ausdrücke bei Markus wiederkehrt, zeigt evident seine Unabhängigkeit von unserem Matthäus.

oder einem alten Targum geänderten Texte der LXX citiren liess, und Anger (Ratio qua loci Vet. Ti. in evang. Matth. laudantur. Lips. 1861. 1862), der den Evangelisten durchweg von den LXX nur abweichen liess, wo sie dem Zweck seiner Citation garnicht oder weniger entsprechen.

5. Die Genealogie, mit der das Evangelium beginnt, hat nicht nur den ausgesprochenen Zweck, Jesum als den Sohn des Abrahamiden Joseph zu erweisen, sondern auch als den Sohn Davids, mit welchem nach der in der Geschichte seines Geschlechts sichtbaren göttlichen Ordnung die Zeit der Wiederaufrichtung des davidischen Thrones gekommen war, und zugleich zu zeigen, dass die Art, wie durch Maria allein Jesus ein Sohn Josephs geworden ist, dem entsprach, wie in jener Geschichte mehrfach durch Frauen, die auf ganz ausserordentliche Weise Stammmütter des Messias wurden, das Geschlecht fortgepflanzt sei (1, 1—17). Näher aber erläutert 1, 18—25, wie Jesus der legitime Erbe des davidischen Hauses dadurch geworden sei, dass Joseph, obwohl er um die der Weissagung gemäss gottgewirkte Schwangerschaft der Maria wusste, sie dennoch heimführte, nicht um mit ihr das eheliche Leben zu beginnen, sondern um ihren Sohn als seinen Sohn von vorn herein anzuerkennen. Das zweite Kapitel zeigt dann, wie diesem neugeborenen König der Juden von heidnischen Weisen gehuldigt sei, während der derzeitige König in Israel ihm nach dem Leben trachtete, so dass seine Eltern mit ihm von der alten Königstadt nach Aegypten fliehen und nachmals sich mit ihm in einem Winkel Galiläas ansiedeln mussten, was freilich alles schon von der Weissaguug vorangedeutet war (1, 22 f. 2, 5 f. 15. 17 f. 23)[1]. In der Vorgeschichte (3, 1—4, 22) entlehnt der Evangelist die Täuferrede, die Taufe und Versuchung Jesu im Wesentlichen der apostolischen Quelle, nur die Schilderung des Täufers (3, 4 ff.), das Auftreten Jesu in Galiläa und die Berufung der ersten Jünger (4, 12. 17—23) aus Markus. Er selbst aber lässt schon den Täufer ebenso wie Jesum die Nähe des Himmelreiches verkündigen, er lässt den Täufer seine Strafrede wider beide Hauptparteien im Volke richten, die sich nachmals so feindselig gegen Jesum erwiesen (3, 2. 7), und zeigt an der Ansiedelung Jesu in Kapharnaum, wie sich darin die Weissagung von dem Aufgange des Heils in dem halbheidnischen Gebiet Galiläas erfüllte (4, 13—16). Die Schilderung der Lehr- und Heilthätigkeit Jesu, deren Gerücht sich selbst bis ins Heidenland verbreitet

[1]) Diese Kapitel drücken so sehr den Grundgedanken des Evangeliums aus, zeigen so durchweg die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Evangelisten, dass nur der Anstoss an den Wundern derselben ältere Kritiker, wie Stroth, Hess, Ammon, veranlassen konnte, sie für unecht zu erklären. Dass sie freilich nicht zu der apostolischen Grundlage des Evangeliums gehören können, da der Verfasser sichtlich nicht einmal weiss, dass die Eltern Jesu ursprünglich in Nazareth gewohnt hatten (2, 22 f.), haben schon Eichhorn und Bertholdt erkannt.

(4, 23 f.), bildet die Ueberschrift des ersten Haupttheils; denn in demselben giebt der Evangelist in der zu einer neuen Gesetzgebung für das Himmelreich erweiterten Bergrede ein Bild seiner Lehrthätigkeit (Kap. 5 bis 7), das er mit einer Schilderung des Volksandrangs zu Christo aus Mark. 3, 7 f. einleitet und mit einer Schilderung des Eindrucks dieser Rede aus Mark. 1, 22 abschliesst (4, 25. 7, 28 f.). Sodann folgt ein Bild seiner Heilthätigkeit (Kap. 8. 9), das überall kunstvoll aus seinen beiden Quellen komponirt ist[2]). Die Wiederkehr der allgemeinen Schilderung aus 4, 23, nur ohne die Bemerkung über die allgemeine Begeisterung, die Jesus erregte (9, 35), zeigt klar genug, dass hier der zweite Haupttheil beginnt. An die Spitze desselben wird die Aussendungsrede gestellt (Kap. 10), weil der Evangelist durch die Einschaltung der Sprüche über das Jüngerschicksal (10, 17—39) dieselbe auf die spätere Jüngermission bezogen und so zu einer Weissagung der Unempfänglichkeit und Feindschaft, welche Jesus und seine Sache finden werde, ausgestaltet hat, weshalb er auch von einem gegenwärtigen Ausziehen der Jünger nichts erzählt. Diese Weissagung

---

[2]) Wie bei Markus das erste Bild der öffentlichen Wirksamkeit Jesu sich um seinen ersten Besuch in Kapharnaum dreht und Jesus nach einer längeren Reise dorthin wieder zurückkehrt (2, 1), so gruppirt sich auch dieser Theil um zwei Tage in Kapharnaum (8, 1—17. 9, 1—34), zwischen denen ein Ausflug auf das Ostufer liegt (8, 18—34). Nur die Thatsache, dass der Aussätzige und der Hauptmannssohn die ersten Erzählungsstücke in der apostolischen Quelle bildeten, können den Evangelisten bewogen haben, mit ihnen sein Bild der Heilthätigkeit Jesu zu beginnen (8, 1—13), wobei er nicht unterlässt, durch die Einschaltung des Spruches v. 11 f. die zweite Geschichte als ein Vorbild der Heidenberufung zu charakterisiren. Erst dann folgt, da nach der Bergrede Jesu sein Auftreten in der Synagoge bedeutungslos geworden war und also Mark. 1, 21—28, wovon 1, 22. 28 (vgl. 7, 28 f. 4, 24) ohnehin schon benutzt war, wegfiel, nach Markus die Erzählung der Vorgänge in Simons Haus. Nur der Umstand, dass die Schilderung der zahlreichen Heilungen daselbst den passendsten Anlass dazu bot, konnte den Evangelisten bewegen, schon hier (und nicht erst am Schlusse seiner Schilderung der Heilthätigkeit Jesu), den Nachweis einzuschalten, wie dies Krankenheilen Jesu bereits in der Weissagung vorgesehen war (8, 14—17). Da er die nur durch die Aussätzigenheilung charakterisirte Rundreise Jesu bei Markus (1, 35—45) nach der Antizipation jener nicht mehr bringen konnte, so folgt an ihrer Statt der Ausflug aufs Ostufer aus der apostolischen Quelle (8, 18—34), der zugleich ein viel bedeutsameres Beispiel einer Dämonenaustreibung bot, als die Heilung des Besessenen bei Markus, die mit der ganzen Synagogenszene ausgefallen war. Der zweite Besuch in Kapharnaum beginnt dann, wie bei Markus, mit der Heilung des Gichtbrüchigen, die er nach der älteren Quelle bringt (9, 1 bis 8); da aber mit ihr nach Markus (wenigstens wie er denselben auffasst) zeitlich sich unmittelbar die Berufung des Apostels verband, dessen Werk er neu herausgab, sowie die an sie sich anschliessenden Verhandlungen über die Zöllnergemeinschaft Jesu und das Nichtfasten seiner Jünger, so musste er hier diesen sonst dem Gesichtspunkt dieses Theils ganz fremdartigen Abschnitt 9, 9—17 nach Markus bringen. Auf den zweiten Tag in Kapharnaum versetzt er nun, da das Folgende bei Markus keine Heilungsgeschichte bot, die in der ältesten Quelle wahrscheinlich zunächst auf den Hauptmannssohn folgende Geschichte von der Todtenerweckung (9, 18—26), an die er noch wegen 11, 5 die Blindenheilung derselben Quelle (9, 27—31) und die dort mit ihr wahrscheinlich verbundene Dämonenaustreibung (9, 32 ff.) anschliesst.

erfüllt sich aber sofort, wenn selbst der Täufer, wie seine Botschaft zeigt, an Jesu irre wird, und Jesus in der folgenden Rede den Grund, weshalb auch das Volk sich an ihm stösst, enthüllt (11, 2—19), oder, wie in den nachgebrachten Stücken der Rede vor und nach der Aussendung dem unbussfertigen Volk, sowie den Weisheitsstolzen und Selbstgerechten im Volke das Urtheil spricht (11, 20—30). Der Evangelist kehrt nun zu Markus zurück, den er beim Beginn der Pharisäerkonflikte verliess, um die Steigerung derselben bis zu ihrem Höhepunkt zu bringen (12, 1—14) und lässt dann, durch Mark. 3, 22 ff. veranlasst, die vollständige Rede Jesu wider seine Verleumder nach der Quelle folgen, mit der er, wie schon diese, die Rede wider die Zeichenforderer verbindet (12, 22—45), und ganz in der Reihenfolge des Markus die Parabelrede, welche ein Zeugniss der Verstockung des Volkes ist, sowie die Verwerfung Jesu in Nazareth (Kap. 13), um den Theil mit der Erzählung vom Tode des Täufers zu schliessen (14, 1—12), die, wie das Eingangsstück, weissagend auf das Schicksal Jesu hinausweist[3]). Von nun an folgt der Evangelist ausschliesslich dem Markus, und wir können nur vermuthungsweise feststellen, dass er den dritten Theil von 14, 13 bis 20, 16 fortgehend gedacht hat, da 19, 1 bei ihm keinen sachlich irgend bedeutsamen Abschnitt bildet. Um zu zeigen, wie die der Kananäerin gewährte Wohlthat in keiner Weise dem Israel zugedachten Heil Abbruch thun sollte, hat er an die Stelle der einzelnen Taubstummenheilung bei Markus die Schilderung einer umfassenden Heilthätigkeit Jesu gesetzt (15, 29—31), die nun zugleich einen höchst passenden Uebergang zu der zweiten Speisung (vgl. 14, 14) bildet.

[3]) Bemerkenswerth ist noch, wie der Evangelist die bei Markus auf den Höhepunkt der Pharisäerkonflikte folgende Schilderung der Volkswirksamkeit Jesu benutzt, um an einem (freilich von ihm eigenthümlich aufgefassten) Zuge derselben zu zeigen, wie auch das Verhalten Jesu zu seinen Gegnern in der ATlichen Weissagung vorgesehen war, und zwar in einer Jesajastelle, die wiederholt auf seine Wirksamkeit unter den Heiden hindeutet (12, 15—21). Während die Rede wider die Verleumder vollständig gegeben ist, fehlt in der wider die Zeichenforderer sichtlich der Schluss (Luc. 11, 33—36), weil die ihn bildenden Sprüche schon in der Bergpredigt verwandt sind. Dass das unter den Gesichtspunkt dieses Theiles garnicht passende Stück von den wahren Verwandten (12, 46—50) hier eingeschaltet ist, erklärt sich nur daraus, dass der Evangelist es bei Markus und wahrscheinlich auch in der apostolischen Quelle nach der ersten Rede las und nur um die beiden sachlich so nah verwandten Reden nicht zu trennen, es hinter die zweite setzte. In der Parabelrede hat er selbst durch Einschaltung der vollen Jesajaweissagung (13, 14 f.) den Gesichtspunkt, unter welchem sie hier in Betracht kommt, stärker hervorgehoben und die Parabeltrilogie des Markus nach der apostolischen Quelle auf die Siebenzahl vervollständigt. Die scheinbare Uebergehung von Mark. 3, 13—19. 4, 35—5, 43. 6, 7—13 erklärt sich von selbst, da er sowohl jene Wundergeschichten als die Aussendungsrede an die mit Namen genannten Zwölf bereits gebracht hat; dagegen erklärt sich die dem Gesichtspunkt dieses Abschnitts fremde Einleitung der Erzählung vom Täufermorde (14, 1 f.) wieder nur aus Mark. 6, 14 ff., woran dort nur nachholend diese Erzählung angeknüpft war.

Den Gegensatz des Petrusbekenntnisses zu der Zeichenforderung der Pharisäer und Sadduäer (16, 1. 12, vgl. 3, 7), vor deren Irrlehre Jesus die Jünger warnen muss, hat er schärfer hervorgehoben, worüber dann die Blindenheilung Mark. 8 wegfiel. Durch die Aufnahme der Petrusverheissung aus der Quelle (16, 17 ff.) hat er sodann Jesum die Begründung des Gottesreiches in der Messiasgemeinde durch Petrus, der auch in den aus eigener Ueberlieferung eingefügten Stücken (14, 28—31. 17, 24—27) die Hauptrolle spielt, ins Auge fassen lassen und nun durch die Einschaltung umfassender Redestoffe aus der apostolischen Quelle (18, 1—35, wo durch dieselben ersichtlich Mark. 9, 38 ff. verdrängt ist, und 19, 27—20, 16) die Jüngerunterweisung bei Markus zu einer fortgesetzten Gesetzgebung für das Gottesreich ausgestaltet (vgl. auch 19, 11 f.). Erst 20, 17 beginnt mit dem Aufbruch nach Jerusalem und der Erläuterung seines Zweckes der vierte Theil. In der Einzugsgeschichte wird wiederholt die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen (21, 4 f. 16); gleich der erste Konflikt mit den Hierarchen wird gesteigert, indem statt in einer Parabel Jesus ihnen in dreien in nachdrucksvoller Klimax ihre Schuld und Strafe verkündigt (21, 28—22, 14), dann sind es die Pharisäer und Sadduäer, die sich abwechselnd an Jesu versuchen und zuletzt einen Schriftgelehrten gegen ihn vorschicken, nach dessen Abfertigung nun Jesus selbst die Initiative ergreift und, nachdem er sie zu verlegenem Schweigen verurtheilt hat, mit der furchtbaren Strafrede des Kap. 23 schliesst. So sind die bei Markus rein sachlich zusammengereihten Szenen zu einer dramatisch sich zuspitzenden Kampfesszene geworden, über der dann natürlich die nun nur störende Anekdote Mark. 12, 41—44 fortbleiben musste. Der Theil schliesst mit der durch eine Fülle analoger Stoffe erweiterten, bis zur letzten Vollendung des Gottesreiches (25, 34) führenden Parusierede (Kap. 24. 25). Im fünften Theile (Kap. 26. 27) bringt die Leidensgeschichte noch einige direkte und indirekte Hinweisungen auf die Erfüllung der Weissagung (26, 54. 27, 34. 43), vor Allem in der Erzählung vom Ende des Judas (27, 3—10). Noch direkter als bei Markus vollzieht hier das von den Hierarchen aufgewiegelte Volk die von Pilatus proponirte Wahl zwischen Barabbas und Jesus und ruft, als der sogar von seinem Weibe gewarnte Pilatus seine Hände in Unschuld wäscht, selbst die Rache Gottes auf sich herab (27, 19—25). Der letzte Zusatz (27, 62—66) bereitet das Schlusskapitel vor, welches über den von Markus dargebotenen Besuch der Frauen am offenen Grabe nicht nur durch die Erscheinung Christi vor den Frauen hinausgeht (28, 9 f.), sondern vor allem durch die Erzählung, wie die Hierarchen die Grabeswächter (vgl. 28, 4) benutzten, um durch den letzten ungeheuren Betrug den Eindruck der Auferstehungsthatsache zu paraly-

siren (28, 11—15). Zuletzt erscheint der zur göttlichen Herrlichkeit erhöhte Christus auf dem Berge Galiläas, wo er die Grundgesetze des Gottesreiches proklamirt hatte, um seine Jünger zu allen Völkern zu senden mit dem Auftrage, sie durch die Taufe zu seinen Jüngern zu machen und zum Halten seiner Gebote anzuweisen, unter Verheissung seiner bleibenden Gnadengegenwart (28, 16—20)[4].

6. Dass das erste Evangelium einen judenchristlichen Charakter trage, konnte bei dem Nachdruck, mit dem es die Herkunft Jesu aus davidischem Hause und die Erfüllung der Weissagung in seinem Leben nachweist, nie verkannt werden. Dennoch ist damit über den Grundgedanken des Evangeliums noch wenig ausgesagt[1]). Allerdings will es zeigen, wie Jesus von Geburt an mit dem Rechte auf den Königsthron in Israel ausgestattet ist (Kap. 1), wie sein Vorläufer (3, 2) und er das Reich verkündigt haben, wie er seine Jünger für die Mission unter Israel bestimmt (10, 5 f.) und selbst heidnisches Gebiet nicht betreten hat (15, 22. 29), wie er der Heidin nur unter voller Wahrung der Prärogative Israels seine Wohlthat zu Theil werden liess, wie er das Gesetz für unauflöslich erklärt (5, 17) und selbst die damalige Schriftgelehrsamkeit anerkannt hat (23, 2 f.), soweit sie es wirklich lehrte. An ihm hat es also nicht gelegen, wenn das Reich nicht in Israel aufgerichtet wurde unter Herrschaft des in seinem Sinne gedeuteten und erfüllten Gesetzes.

Aber freilich beginnt schon die Geschichte Jesu damit, wie der König Israels den neugeborenen König der Juden verfolgt (Kap. 2), wie schon sein Vorläufer die herrschenden Parteien im Volk mit dem Gerichte

[4]) Die Versuche, die Disposition des ersten Evangeliums aufzudecken (vgl. Pelt, Theol. Mitarbeiten 1838, 1; Harless, de comp. evang. Matthaei. Erlang. 1842; Delitzsch, Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage des ersten kan. Evangeliums. Leipz. 1853, der in ihm ein Gegenbild der fünf Bücher Mosis fand; Hofmann, Zeitschr. f. Protest. u. Kirche, Bd. 31. 1856; Luthardt, De comp. evang. Matth. Leipz. 1861), welche von seinen Quellenverhältnissen abstrahiren, können nur völlig unfruchtbar bleiben und auf Willkürlichkeiten herauskommen.

[1]) Dass es ein antipaulinisches Judenchristenthum vertrete und im Interesse eines solchen die Geschichte Jesu ausgeprägt habe, konnte selbst die Tübinger Schule nicht behaupten, da sich neben die Züge, die nomistisch und partikularistisch oder gar antipaulinisch gedeutet werden können (5, 17 ff. 16, 27. 19, 17 ff. 23, 2 f. 24, 20. — 7, 6. 10, 5 f. 23. 15, 24. 19, 28), immer ebenso viele stellen liessen, die offenbar das Gegentheil ausdrücken (5, 20—48. 7, 12. 15, 11—20. 22, 40. 28, 20. — 8, 11 f. 21, 43. 24, 14. 26, 13. 28, 19). Man half sich zwar mit der Annahme einer universalistischen Bearbeitung einer älteren Evangelienschrift, die noch den Gegensatz klar und unverhüllt ausgesprochen habe, und Hilgenfeld hat nicht ohne Scharfsinn diese Bearbeitung von der judaistischen Grundschrift auszuscheiden gesucht; aber es bleibt doch völlig unwahrscheinlich, dass man je die angeblichen Gegensätze des apostolischen Zeitalters vermitteln zu können geglaubt hat, indem man die sich widersprechenden Aussagen und Auffassungen dicht nebeneinander unvermittelt zum Ausdruck kommen liess. In der That aber bietet unser Evangelium selbst die einfachste Vermittlung dieser vermeintlichen Widersprüche.

bedrohen muss (3, 7 ff.). Die Pharisäer verstocken sich bis zur Todfeindschaft wider ihn und lästern in ihrer Verleumdung den heiligen Geist (Kap. 12), mit ihren Zusätzen zum Gesetz verführen sie das Volk als blinde Blindenleiter (15, 13 f.) und selbst seine Jünger muss Jesus vor ihrer Irrlehre warnen (16, 11 f.). Das von ihnen missleitete Volk verlangt wohl in ungestümem Drängen nach dem Gottesreich; aber die Weisheit Gottes in seinem und seines Vorläufers Auftreten versteht es nicht (11, 12—19), trotz all seiner Machtthaten bleibt es unbussfertig (11, 20), ja es wird mit ihm nach scheinbarer Besserung ärger als zuvor (12, 45), und bei dem Parabelreden Jesu zeigt sich, wie sich die Jesajanische Weissagung vom Verstockungsgericht an ihm erfüllt hat (13, 14). Von dem Augenblick an, wo es klar wird, dass sein Volk den Glauben an seine Messianität aufgiebt (16, 13 f.), muss er den Petrus mit der Sammlung einer Messiasgemeinde beauftragen, in der sich unter seiner Leitung das Gottesreich verwirklicht (16, 18 f.).

Von Anfang an aber wird darauf hingewiesen, wie es Heiden sind, die kommen, um das Jesuskind anzubeten (Kap. 2), wie Jesus sich in der Nordprovinz, dem Galiläa der Heiden, ansiedelt (4, 13 ff), wie sein Ruf sich von vorn herein ins Heidenland verbreitet (4, 24). Bei dem heidnischen Centurio findet er einen Glauben, wie er ihn in Israel nicht gefunden, sodass er weissagend hinweist auf die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden (8, 10 ff.). Aber erst nachdem er geweissagt, wie er von den Volkshäuptern getödtet werden wird, giebt er die neuen Ordnungen für das Leben der Gemeinde, in der sich nun das Gottesreich verwirklichen soll (Kap. 18). Erst nachdem sich in dem letzten Kampf mit den Volkshäuptern herausgestellt, wie dieselben ihn verwerfen werden, erklärt er, dass das Gottesreich von Israel genommen und den Heiden gegeben wird (21, 42 f.). Erst in den furchtbaren Weherufen über die Volksverführer wird es klar, wie mit dem Gericht über sie Jehova der Stadt Jerusalem seine Gnadengegenwart entzieht und der Tempel in Trümmer fällt (23, 35—38. 24, 2). Das von den Volkshäuptern aufgestachelte Volk verlangt selbst den Tod seines Messias und ruft sein Blut auf sich herab (27, 20—25) und jene Verführer scheuen die gemeinste Intrigue nicht, um den Glauben an die Auferstehung im Keim zu ersticken (28, 13 ff.). Wenn nun also in der Schlussszene Jesus, der statt zum Throne seiner Väter zum Weltenthron erhöht ist, seine Jünger nicht mehr zu Israel, sondern zu den Heiden sendet, diese nicht mehr auf die Beschneidung und das Gesetz, sondern auf die Taufe und die Erfüllung seiner Gebote verpflichten lehrt und der Jüngergemeinde seine dauernde Gnadengegenwart verheisst, in der sich die alte Verheissung

vom Wohnen Jehovas unter seinem Volke erfüllt (28, 19 f.), so wissen wir jetzt, wie es zu diesem allen Hoffnungen Israels so widersprechenden Ausgange gekommen ist. Nicht um in schwebenden Streitfragen Partei zu ergreifen, ist das Evangelium geschrieben, sondern darüber will es verständigen, wie die Sendung des zum König Israels bestimmten, zur Aufrichtung des messianischen Reiches in Israel berufenen, sein Gesetz und seine Verheissung erfüllenden Messias nun doch zur Sammlung einer Messiasgemeinde wesentlich aus den Heiden geführt hat, die nur noch nach den Geboten ihres erhöhten Herrn lebt und doch als die Erbin der Prärogative Israels erscheint. Es ist eine das Gemüth jedes Gläubigen aus den Juden tief bewegende Frage, die es beantworten will[2]).

7. Die hergebrachte Annahme, dass der Verfasser des Evangeliums ein Palästinenser sei, ist augenfällig unrichtig, da ihm Palästina nur ἡ γῆ ἐκείνη ist (9, 26. 31). Wohl ist er ein schriftgelehrter Jude, der das A. T. im Grundtext liest (Nr. 4), wohl ist ihm Jerusalem die heilige Stadt (4, 5. 27, 53), aber der Heimathboden Palästinas ist dem Diasporajuden bereits fremd geworden[1]). Ein Palästinenser, der die älteste Apostelschrift zu einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu erweitern wollte, hätte dort, wo noch zahlreiche Augenzeugen dieses Lebens vorhanden sein mussten, nicht fast ausschliesslich an die Schrift eines Nichtaugenzeugen sich halten dürfen, dessen Darstellung er noch vielfach in einer geschichtlich unmöglichen Weise sich zurechtgelegt hat (Nr. 1. 3), und nicht aus selbständiger Quelle nichts anderes hinzuzufügen gehabt, als eine geringe Anzahl von Ueberlieferungen, die zum mindesten die deutlichsten Spuren davon tragen, nicht aus erster Hand geschöpft zu sein (vgl. auch seine Unkenntniss von dem ursprünglichen Wohnsitz der Eltern Jesu 2, 22 f.). Zwar hat man ohne Grund vielfach aus 19, 1 geschlossen, dass er im Ostjordanlande schrieb; aber dass seine Leser, wie er selbst, Diasporajuden waren, erhellt doch deutlich daraus, dass er ihnen die Namen Immanuel und Golgotha, oder den Psalmspruch, den Jesus am Kreuze betet, verdol-

---

[2]) Gegen eine seltsame Zweckbestimmung des Evangeliums als einer Gegenschrift gegen die in einem Zirkularschreiben des Synedriums enthaltenen offiziellen Lügen (Aberle, Tübinger theol. Quartalschrift 1859, 4) vgl. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864, 4.

[1]) Ein Schriftsteller, der den im Jordan taufenden Johannes in der Wüste Judas auftreten lässt (3, 1. 6), der die 8, 33 f. in seiner Quelle erwähnte Stadt am Ostufer für Gadara zu halten scheint (8, 28), der schwerlich weiss, dass das nach Markus erwähnte Arimathäa (27, 57) eben das von ihm schon früher genannte Rama (2, 18) ist, der Pharisäer und Sadducäer zusammen zum Täufer und zu Jesu kommen (3, 7. 16, 1) oder Jesum in Folge der Nachricht von dem Schicksal des Täufers nach Galiläa oder aufs Ostufer des Gennezaretsees „entweichen" lässt (4, 12. 14, 13. vgl. auch 12, 15), hat schwerlich von palästinensischen Oertlichkeiten und Verhältnissen eine unmittelbare Anschauung.

metschen muss (1, 23. 27, 33. 46)[2]). Vor allem aber zeigt die Polemik gegen heidenchristlichen Libertinismus, die der Verfasser wiederholt in Aussprüche Jesu einträgt (7, 22 f. 13, 41. 24, 12), dass die judenchristlichen Leser, für welche das Evangelium in erster Linie bestimmt ist, in heidenchristlicher Umgebung leben, und zwar weisen diese Andeutungen auf Kleinasien hin, wo wir diesen Libertinismus in der späteren Zeit des apostolischen Zeitalters am gefahrdrohendsten auftreten sahen (§ 35, 1. 38, 2. 41, 1). Damit erledigt sich auch definitiv die Frage nach der Ursprache unseres Evangeliums, die selbstverständlich nur die dem Verfasser, wie den Lesern gebräuchliche griechische sein kann.

Die Frage nach der Ursprache unseres Evangeliums ist von früh an viel ventilirt worden[3]). In mehr wissenschaftlicher Weise wurde sie aber zuerst zwischen J. D. Michaelis und G. Mash (Abhandlung von der Grundsprache des Evangelium Matthäi. Halle 1755) erörtert, von denen sich jener immer bestimmter für den hebräischen Ursprung entschied; aber nachdem die Eichhornsche Kritik gezeigt hatte, wie bedenklich diese Annahme für die Glaubwürdigkeit des ersten Evangelisten wurde, erklärte man sich fast allgemein für die griechische Originalität unseres Evangeliums, nicht nur Hug und Schott, sondern auch Paulus und Fritzsche. Nur Guericke und Olshausen liessen einfach den Apostel sich selbst übersetzen. Aber während de Wette seit 1826 mit der Tradition über den hebräischen Ursprung zugleich an der über die apostolische Abkunft unseres Matthäus irre wurde, bewies Sieffert 1832 unwiderleglich, dass man die Tradition über eine Evangelienschrift des Matthäus nicht festhalten könne, wenn man nicht mit derselben annehme, dass der Apostel hebräisch geschrieben habe, dass aber die griechische Originalität unseres ersten Evangeliums damit durchaus nicht ausgeschlossen sei, wenn jener aramäische Matthäus nur eine Quellenschrift desselben sei. Auf diesem Wege finden wir die meisten neueren Kritiker, wenn auch immer noch viele, wie Bleek und Hilgenfeld, die Tradition von einem aramäischen Matthäus verwerfen (vgl.

[2]) Allerdings ist ihnen die Bedeutung des aller Orten unter den Juden üblichen Namens Jesus bekannt (1, 21), die in der Diaspora überall üblichen Reinigungsgebräuche braucht er nicht, wie Mark. 7, 3 f., seinen Lesern zu erläutern, und ebenso wenig die jedem wohl aus einer Jerusalemwallfahrt bekannten Passahgebräuche (vgl. 26, 17 mit Mark. 14, 12; 27, 57 mit 15, 42; vgl. auch 22, 23 mit Mark. 12, 18); aber schon ein Gebrauch, wie die jährliche Osteramnestie, scheint ihnen nicht bekannt zu sein (27, 15), und Oertlichkeiten, wie Nazareth und Kapharnaum, Gethsemane und Golgotha, werden in einer Weise eingeführt, die nicht für die Bekanntschaft der Leser mit denselben zeugt (2, 23. 4, 13. 26, 36. 27, 33).

[3]) Da die Kirchenväter dasselbe dem Apostel Matthäus zuschrieben und doch von diesem berichteten, dass er hebräisch (resp. aramäisch) geschrieben habe, so schien jenes irgendwie eine Uebersetzung eines hebräischen Originals sein zu müssen (vgl. Hieron. de vir. ill. 3); allein schon Erasmus und Calvin wurden an dieser Vorstellung irre. Da die Katholiken zu Gunsten der Autorität der Vulgata sich darauf beriefen, dass auch unser Matthäusevangelium nur eine Uebersetzung sei, verwarf die protestantische Polemik aus rein dogmatistischen Gründen die Annahme, dass Matthäus hebräisch geschrieben habe, ohne dass es selbst in der protestantischen Kirche an unbefangeneren Vertheidigern derselben ganz fehlte.

§ 45, 4. not. 3), ohne deshalb, wie Harless, Anger und Keil, die Apostolizität des griechischen zu vertheidigen, oder sich mit ihr dadurch abfinden, dass sie unser Evangelium für eine Uebersetzung halten, entweder des hebräischen Matthäus selbst, wie Thiersch, L. Schulze und Gla, der aber eine freiere Bearbeitung zugiebt, oder einer hebräischen Erweiterung desselben, wie Meyer und Delitzsch. Nachdem längst die von der älteren Kritik angeblich aufgefundenen Uebersetzungsfehler als reine Fiktion erkannt sind und hinlänglich gezeigt ist, dass das Zurückgehen der Citate auf den Grundtext einen schriftgelehrten Verfasser, aber keine hebräische Urschrift voraussetzt, spricht für die Annahme einer Uebersetzung nichts mehr. Allerdings könnten die Erklärungen einzelner aramäischer Worte, etliche Wortspiele (wie 6, 16. 21, 41. 24, 7) oder echt griechische Wortbildungen (wie *βαττολογεῖν* und *πολυλογία* 6, 7) auch bei einiger Freiheit des Uebersetzers eingebracht sein; aber entscheidend sprechen für die griechische Originalität unseres Evangeliums die Citate, auf welche der Verfasser nur von den LXX aus kommen konnte (Nr. 4), die sprachliche Abhängigkeit von dem griechischen Evangelium des Markus (Nr. 1) und seine Bestimmung für griechisch redende Juden.

Vergeblich hat man aus den Aussprüchen Jesu in unserem Evangelium zu erweisen gesucht, dass dasselbe noch den Bestand des jüdischen Staates und des Tempelkultus voraussetze, da dies nur für die Echtheit solcher Aussprüche beweist. Ebenso wenig folgt aus der Erhaltung der Weissagung 24, 29 in ihrer ursprünglichsten Form, dass das Evangelium noch vor der Katastrophe des Jahres 70 geschrieben ist (vgl. noch Beyschlag, Mangold), da man auch bald nach derselben noch auf ein sofortiges Eintreten der Parusie hoffen konnte. Dagegen weist 24, 9 bereits auf eine grosse Christenverfolgung hin, 23, 35 wahrscheinlich auf die Ermordung des Baruch bei der Eroberung von Gamala, 24, 30 auf die Bekanntschaft mit der Apokalypse, und ganz entscheidend ist die 22, 7 eingefügte Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems (vgl. Weizsäcker). Allerdings aber zeigen Stellen, wie 16, 28. 10, 23, dass es sehr bald nach derselben geschrieben sein muss[1]). Jedenfalls hat der Evangelist jede Hoffnung auf eine Vollendung des Gottesreiches in den Formen der nationalen Theokratie bereits aufgegeben und erwartet nur noch die himmlische Vollendung desselben, weshalb er dafür den Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ausgeprägt hat. Wie es aber gekommen ist, dass der als Erfüller des Gesetzes

---

[1]) So selbst Schenkel und Holsten. Hilgenfeld und Köstlin wollen über das erste Jahrzehnt nach der Zerstörung Jerusalems nicht hinausgehen, während Jülicher in die Zeit Domitians hinabgeht. Volkmar, der in unserem Evangelium bereits den Lukas benutzt fand, setzte es 110 an, und Baur, der Matth. 24 auf die Ereignisse unter Hadrian bezog, ging noch tiefer ins zweite Jahrhundert hinab (vgl. Pfleiderer nach § 44, 5. not. 4). Schon bald nach dem Jahre 70 konnte dem in Kleinasien lebenden Verfasser die alte Apostelschrift aus dem Jahre 67 und das Markusevangelium des Jahres 69 bekannt sein. Die älteren Zeitbestimmungen beruhen meist auf der Identifizirung unseres ersten Evangeliums mit der Apostelschrift des Matthäus und sind deshalb für uns werthlos.

und der Propheten gekommene Messias thatsächlich nicht die nationalen Hoffnungen Israels erfüllt hat, das Angesichts der definitiven Zertrümmerung derselben den hierdurch tief bekümmerten und in ihrem Glauben beirrten Volksgenossen zur Stärkung ihres Glaubens zu zeigen (vgl. Nr. 6), ist die Absicht unseres Evangeliums.

§ 48. Das Lukasevangelium.

1. Das dritte Evangelium hat, abgesehen von einer grösseren und einzelnen in ihren Motiven noch völlig durchsichtigen kleineren Auslassungen, den gesammten Inhalt des Markusevangeliums noch vollständiger als das erste in sich aufgenommen. Selbst in den seltenen Fällen, wo es ein Erzählungsstück des Markus sichtlich durch das parallele Stück einer anderen Quelle ersetzt (wie in der Synagogenszene zu Nazareth oder dem Fischzug des Petrus), sind immer noch Züge der Markusdarstellung in dasselbe eingeflochten (vgl. 4, 22. 24. 5, 10 f.); und so frei es sich oft in der Leidensgeschichte zu bewegen scheint, so blickt doch die Erzählung des Markus immer wieder durch. Mit ganz verschwindenden Ausnahmen aber (Nr. 5. not. 2. 3) folgt der Evangelist der Reihenfolge des Markus, so fern seiner schriftstellerischen Weise bereits die Gruppenbildung desselben liegt, die meist durch die neu von ihm herzugebrachten Stoffe völlig aufgelöst und auch von ihm sichtlich nicht mehr als solche erkannt ist. Noch stärker als im ersten Evangelium tritt überall im dritten die stilistische und reflektirende, erläuternde und erweiternde Bearbeitung des Markustextes hervor; es werden Details, die bei Markus erst da erwähnt werden, wo sie für die Erzählung bedeutsam werden, antizipirt, um von vorn herein die Voraussetzung des Herganges klarzustellen, oder umgekehrt Detailzüge, die in ihm weggelassen oder modifizirt sind, in der folgenden Erzählung nach Markus vorausgesetzt[1]). So geläufig ist dem Evangelisten die Erzählung

[1]) Den Beweis dafür liefert durchweg die Textvergleichung in Weiss, Markusevangelium. 1872, und jede beliebige Perikope bietet dazu die zahlreichsten Beispiele. Vgl. in der ersten zusammenhängend aus Markus entlehnten Perikope die stilistische Bearbeitung in 4, 32. 36. 37, das erläuternde *πόλις τ. Γαλιλαίας* 4, 31, *ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθ.* 4, 33, *ἐν ἐξουσ. καὶ δυνάμει* 4, 35, *συνεχομένη πυρ. μεγάλῳ* 4, 38, *γενομένης ἡμέρας* 4, 42 und die Umschreibung des *κηρύξω* in 4, 43; das näher bestimmende *ῥίψαν αὐτὸν εἰς τὸ μέσον* 4, 35, *ἀναστὰς ἀπὸ τ. συναγ.* 4, 38, *ἠρώτησαν αὐτόν* statt *λέγ. αὐτ.* 4, 38, die Bedrohung des Fiebers und das *παραχρῆμα ἀναστᾶσα* 4, 39, die Vermittlung der Heilung durch Handauflegung 4, 40, das reflektirende *μηδὲν βλάψαν αὐτόν* 4, 35, das *πάντες ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας* 4, 40, das *κραυγάζοντα καὶ λέγοντα* etc. (vgl. das *τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι*) 4, 41, das *ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην* 4, 43, das aus Mark. 1, 26 antizipirte *φωνῇ μεγάλῃ* 4, 33, die aus Mark. 1, 37 antizipirte Angabe 4, 42. Aehnlich wird 5, 17 antizipirend bemerkt, dass Pharisäer und Gesetzeslehrer anwesend waren; 8, 23, dass Jesus schlief; 8, 27, dass der Dämonische keine Kleider anhatte; 8, 42 das

des Markus, dass er nicht selten Züge derselben zur Ausmalung von Geschichten aus anderen Quellen verwendet. Endlich lässt sich auch der Einfluss des dem Markus eigenthümlichen Sprachgebrauches noch vielfach im dritten Evangelium nachweisen[2]).

2. Auch im dritten Evangelium lässt sich die Benutzung einer zweiten Quelle neben Markus noch deutlich nachweisen, da mehrfach die aus Markus bereits gebrachten Sprüche nachher in einem anderen Zusammenhange, in dem sie also der Verfasser schriftlich fixirt vorgefunden haben muss, wiederkehren[1]). Das auffallendste Beispiel solcher Doubletten ist die Kap. 9 nach Markus gebrachte und Kap. 10 unter veränderter Adresse vollständiger wiederkehrende Aussendungsrede. Dass diese Rede in einer Quelle des Lukas an die Zwölfe gerichtet war, zeigt unwiderleglich die in einer Rede an die Zwölfe vorkommende Anspielung auf 10, 4 (22, 35). Zuweilen zeigen Spruchreihen oder Parabeln noch deutlich einen dem Zusammenhang, in welchen sie Lukas verpflanzt hat, widerstrebenden Sinn und können daher nur aus einem bereits schriftlich fixirten anderen Zusammenhange entlehnt sein[2]). Das führt von selbst auf die älteste apostolische Quelle,

Alter des Mägdleins, 8, 51 die Anwesenheit der Eltern, 9, 14 die Zahl der Gespeisten und dergleichen. Umgekehrt wird 5, 19 lediglich nach Markus vorausgesetzt, dass Jesus im Hause und von der Menge umdrängt war, 5, 22 erräth Jesus ihre Gedanken nach Markus, obwohl Lukas sie dieselben offen hat aussprechen lassen; 8, 13 ist ein Zug der Parabel nach Markus gedeutet, der in der Parabel selbst fehlt, weil diese aus einer anderen Quelle herrührt (8, 6).

[2]) So stammt das Wort der Abwehr 7, 6 aus Mark. 5, 35 und das Wort, womit Jesus den Jüngling zu Nain erweckt (7, 14), aus Mark. 5, 41; der Schluss der Salbungsgeschichte (7, 50) aus Mark. 5, 34, das *ἀνὰ δύο* bei der Aussendung der Siebzig (10, 1) aus Mark. 6, 7, Luk. 15, 1 aus Mark. 2, 15, Luk. 17, 14 aus Mark. 1, 44, Luk. 19, 28 aus Mark. 10, 32. Das bei Markus so häufige *εὐθύς* hat Lukas gewöhnlich durch *παραχρῆμα* ersetzt, nur 5, 13 ist es stehen geblieben; das sonst gemiedene *ὑπάγειν* findet sich 19, 30, das *εἰς τὸ πέραν* 8, 22, das *Ναζαρηνός* statt *Ναζωραῖος* 4, 34. Ausdrücke, die bei Markus verhältnissmässig häufig sind, kehren nur vereinzelt in den Parallelen bei Lukas wieder (*περιβλεψάμενος, καθεύδειν, ξηραίνειν, δαιμονίζεσθαι, σπαράσσειν, ἀποκαθιστάνειν, διδαχή, πνεῦμα, ἀκάθαρτ., σινδών, στάχυς, κύκλῳ, δυνατός:* möglich); aber auch andere Lieblingsausdrücke des Markus, selbst wenn sie Lukas hier oder da noch einmal selbständig braucht, werden aus ihm entlehnt sein (*κρατεῖν, συζητεῖν, ἐκπλήττεσθαι* u. a.).

[1]) Alle einzelnen Elemente der Spruchreihe 8, 16—18 (= Mark. 4, 21—25) kehren 11, 33. 12, 2. 19, 26 wieder; ebenso 9, 23—26 (= Mark. 8, 34—38) in 14, 27. 17, 33. 12, 9. Umgekehrt ist Luk. 20, 46 (= Mark. 12, 38 f.) schon 11, 43 dagewesen, Luk. 21, 14 f. (freie Wiedergabe von Mark. 13, 11) in ursprünglicherer Form schon 12, 11 f. Aber auch selbständig flicht Lukas Sprüche ein, die er an anderer Stelle in einem ihm schriftlich vorliegenden Zusammenhang vorfindet und aufnimmt (vgl. 17, 31 mit 21, 21; 18, 14 mit 14, 11). Auch der Einleitung der Rede wider die Zeichenforderer (11, 29) ist 11, 16 eine andere von dem Evangelisten voraufgeschickt in Reminiscenz an Mark. 8, 11.

[2]) Durch die Anknüpfung an den Spruch vom Sauerteig (12, 1) wird der Sinn von 12, 2 f. offenbar umgebogen, da der Fortgang der Rede den ursprünglichen noch deutlich zeigt. Der Sinn, den der Spruch von der Geisteslästerung 12, 10 durch seine Verbindung mit 12, 11 f. gewinnt, ist sicher nicht der ur-

die vor allem auf die Sammlung von Redestoffen bedacht war, und auf welche die grosse Hauptmasse der Redestoffe, die das dritte Evangelium vor Markus voraus hat, zurückgeführt werden muss, weil sie sich auch im ersten Evangelium von dorther entlehnt zeigen (§ 47, 2). So die Täuferrede und die drei Versuchungen in der Wüste, die Bergrede und die Täuferbotschaft, die Rede wider die Zeichenforderer und die Weherufe, die zweite Parusierede und viele kleinere Spruchreihen und Parabeln. Der Evangelist kann diese Stoffe nicht unserem ersten Evangelium entnommen haben, da er die dort zu kunstvollen Redekompositionen zusammengefügten Spruchreihen noch vielfach in ihrer ursprünglichen Sonderung und mit Angabe ihrer geschichtlichen Veranlassung bringt (11, 1—13. 33 ff. 12, 13 bis 34. 54—59. 14, 25—35. 17, 22—37), aber auch, wo er selbst gar keine Veranlassung angiebt (12, 2 ff. 51 ff. 13, 18—21. 17, 1—4), also ihre Lostrennung aus dem Zusammenhange im ersten Evangelium ganz unbegreiflich wäre, und da er manches sogar in ursprünglicherer Fassung bringt als das erste Evangelium[3]). Er muss also diese Redestoffe aus der Quelle des ersten Evangeliums entlehnt haben. Fast überall freilich hat er sie ungleich stärker bearbeitet, und darum weniger ursprünglich erhalten als jenes, oft aber zeigen sich auch in beiden nur selbständige und verschiedene Bearbeitungen des Ursprünglichen[4]). Dasselbe Verhältniss findet aber

---

sprüngliche, und ebenso wenig der Sinn von 13, 30 in seiner Anknüpfung an 13, 28 f.; der Spruch 13, 34 f. aber wird durch seine Anknüpfung an 13, 33 geschichtlich ganz unverständlich. Die Parabeln 14, 16—24. 15, 4—10. 18, 2—8. 19, 12 bis 27 lassen noch deutlich einen Sinn durchblicken, der ihrer schriftstellerischen Einführung 14, 15. 15, 1 f. 18, 1. 19, 11 widerstrebt; ja die Parabeln 14, 8—14 verlieren durch die Einführung 14, 7. 12 geradezu ihren parabolischen Sinn, der für die erste durch 14, 11 noch deutlich konstatirt ist. Vgl. noch die Anspielung an die Parabeln von den zehn Jungfrauen 13, 25. 27. Höchst merkwürdige Beispiele von einer ganz eigenthümlichen Verwendung von Sprüchen, deren ursprünglicher Zusammenhang erst bei Matth. klar wird, bietet Luk. 16, 16—18, vgl. Matth. 5, 18. 32 f. 11, 12 f.

3) Matth. 3, 7, Luk. 3, 7 sind offenbar ganz verschiedene Versuche, der Täuferpredigt durch schriftstellerische Kombination eine bestimmte Adresse zu geben. Sicher konnte der Evangelist, wenn er die Parabel vom verlorenen Schaf nur aus Matth. 18 kannte, wo sie ihre Beziehung auf die Fürsorge Gottes für die Kinder hat, ihr nicht eine dem ursprünglichen Sinne soviel nähere Anwendung geben, wie in Kap. 15 geschieht, oder gar den ihrem ursprünglichen Sinne zuwider angewandten Sprüchen Matth. 13, 16 f. 5, 25 f. denselben in Luk. 10, 23 f. 12, 58 f. zurückgeben. Ohne Frage ist bei Lukas die ursprünglichste Form der Gleichnisse vom Samenkorn und vom Senfkorn erhalten (8, 4—8. 13, 18 f.), die im ersten Evangelium bereits stark nach Markus modifizirt ist (§ 47, 3 not. 2), und auch Sprüche wie 11, 21 f. 30. 12, 31 zeigen wohl gegen Matthäus den ursprünglichen Text. Manche Zusätze des ersten Evangelisten, wie die aus Markus entlehnten in der Parusierede (Matth. 24, 23 ff.), hat er noch nicht, während er 10, 13 ff. der Aussendungsrede erhalten hat (gegen Matth. 11, 21 ff.), wie wohl auch 6, 39 der Bergrede (gegen Math. 15, 14) und 7, 29 der Täuferrede (gegen Matth. 21, 31 f.).

4) Sicher ist die Bergrede weder in der Form des ersten, noch des dritten Evangeliums ursprünglich; wie dort eine Erweiterung derselben, so liegt hier eine

zwischen dem ersten und dritten Evangelium statt, wo beide unseren Markus benutzen. Beide haben gelegentlich die Ordnung desselben durchbrochen, aber jeder in ganz verschiedener Weise, beide zeigen ganz verschiedene Abwandlungen seines Textes, beide haben verschiedene Auslassungen aus demselben und Zusätze zu demselben[5]). Die Vorgeschichten beider Evangelien endlich wie ihre Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen schliessen sich direkt aus[6]), und von den sprachlichen Eigenthümlichkeiten, welche die Hand des ersten Evangelisten charakterisiren (§ 47, 4. not. 2), findet sich bei Lukas nicht die geringste Spur. So bleibt es eines der unanfechtbarsten Resultate der Evangelienkritik, dass Lukas so gewiss die apostolische Quelle des ersten Evangeliums gekannt und benutzt hat, wie er dieses selbst nicht gekannt hat.

So evident dies Resultat im Grossen und Ganzen ist, so ist nicht zu leugnen, dass im Einzelnen doch eine Reihe von Erscheinungen sich findet, die sich demselben nicht fügen zu wollen scheinen (vgl. Ed. Simons, Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? Bonn 1880 und dagegen Joh. Weiss, Stud. u. Krit. 1890, 4). Auch in den geschichtlichen Theilen des Evangeliums, welche alle drei Evangelien gemein haben, finden sich Uebereinstimmungen zwischen dem ersten und dritten Evangelium gegen Markus,

---

Verkürzung derselben vor, welche formelle Umgestaltungen nothwendig machte. Schon im Eingang ist die Dreizahl der Makarismen im ersten auf die Siebenzahl gebracht, im dritten durch die parallelen Weherufe verstärkt worden. Die Parabeln von den Talenten und vom grossen Gastmahl sind in beiden allegorisirend ausgeführt, aber in durchaus verschiedener Weise. Wie die Textvergleichung ergiebt, dass bald im ersten, bald im dritten Evangelium das Ursprüngliche erhalten, ist durchgehends im Einzelnen gezeigt worden bei Weiss, das Matthäusevangelium und seine Lukasparallelen. 1876. Man hat zwar, um die Abweichungen von Matthäus in manchen Redestücken zu erklären, angenommen, dass ihm die Quelle in einer anderen Bearbeitung wie dem ersten Evangelisten vorgelegen habe (vgl. Weizsäcker, P. Feine, eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas. Gotha 1891. Joh. Weiss, Komm. zu Lukas bei Meyer 1892); aber dagegen spricht, dass gerade die auffallendsten mit charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Lukasevang. zusammenhängen (vgl. 6, 20 f. 11, 41. 12, 33 und dazu Nr. 6), die auch in der Apostelgeschichte wiederkehren.

[5]) Wie beide sich einen missverständlichen Text in entgegengesetzter Weise zurechtlegen, zeigen die Parallelen zu Mark. 2, 15. 18; wie beide in ganz verschiedener Weise ein Bildwort deuten, Matth. 16, 12. Luk. 12, 1, vgl. mit Mark. 8, 15; wie beide einen dunklen Zusammenhang in ganz verschiedener Weise verdeutlichen, die Bearbeitungen von Mark. 9, 33—37. Von den charakteristischen Zusätzen des ersten Evangeliums zum Markustext (z. B. 4, 13. 9, 9. 13. 12, 5 ff. 11 ff. 16, 17 ff. 17, 24 ff. 20, 1—16) weiss Lukas so wenig wie von der dramatischen Zuspitzung der letzten Streitszenen in Jerusalem (vgl. vielmehr Luk. 20, 45 bis 21, 4) und sämmtlichen Eigenthümlichkeiten desselben in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte.

[6]) Wer die Erzählungen Matth. 2 kannte, konnte unmöglich Luk. 2, 39 schreiben; wer ein Geschlechtsregister Jesu kannte, das ihn als Nachkommen Davids aus der königlichen Linie erwies, konnte nicht auf den Gedanken kommen, sein Geschlecht auf eine obskure Nebenlinie zurückzuführen (3, 27—31); und wer aus dem ersten Evangelium von einer Erscheinung in Galiläa wusste, konnte dieselbe nicht durch 24, 49 ausschliessen.

welche auf eine schriftstellerische Beziehung zwischen ihnen zu führen scheinen. In diesen Erscheinungen hat die Urmarkushypothese ihren scheinbarsten Anhalt (§ 46, 4), da dieselben sich am leichtesten zu erklären schienen, wenn hier im ersten und dritten Evangelium nur der ursprüngliche Text der Erzählungsquelle erhalten war, der in unserem Markus bereits eine Bearbeitung erlitten hatte. Aber theils handelt es sich hier um die Einleitungen von Redestücken, die schon in der von beiden Evangelisten benutzten Quelle in irgend einer Form vorhanden gewesen sein müssen (vgl. die περίχωρος τ. Ἰορδ. in der Einleitung zur Täuferpredigt Matth. 3, 5. Luk. 3, 3, das εἰς τὸ ὄρος und die μαθηταί in der Einl. der Bergrede Matth. 5, 1. Luk. 6, 12. 20, und die Einl. zur Aussendungsrede Matth. 10, 1. Luk. 9, 1), theils um Erzählungsstücke, die schon in der ältesten Quelle standen und wo beide gegen Markus das Ursprüngliche bewahrt haben können (vgl. z. B. Matth. 9, 20. Luk. 8, 44) oder die kürzere Darstellung derselben erhalten haben (vgl. § 45, 3). Aber auch wo dies zweifellos nicht der Fall, wie besonders in der Leidensgeschichte, zeigt sich in den betreffenden Abweichungen unseres zweiten Evangeliums der Ausdruck vielfach so sehr als der schwierigere, der Eigenthümlichkeit des ganzen Evangeliums homogene, dass er nicht durch eine Bearbeitung eingebracht sein kann (vgl. das nicht erfüllte μετὰ τρεῖς ἡμέρας Mark. 8, 31. 10, 34, das δίς 14, 30, das ἔπαισεν 14, 47, das ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν 14, 72, das ἐνείλησεν καὶ κατέθηκεν 15, 46). Hier kann der übereinstimmende Ausdruck des ersten und dritten Evangeliums nur auf gangbar gewordene Variationen der mündlichen Ueberlieferung zurückgehen. Blieben aber auch einzelne derartige Erscheinungen für uns unerklärbar, so ist es völlig unmethodisch, um ihretwillen ein durch die augenfälligsten und noch nicht widerlegten Thatsachen gewonnenes Resultat wieder in Frage zu stellen. Wenn man neuerdings um dieser Erscheinungen willen die Voraussetzung der gesammten an Weisse anknüpfenden Kritik wieder fallen lassen (vgl. §4 4, 7) und eine Bekanntschaft des Lukas mit dem ersten Evangelium, ja eine, wenn auch nur gedächtnissmässige, Benutzung desselben zugeben will, so wird damit jeder sichere Anhaltspunkt für die Ermittelung der vom ersten und dritten Evangelisten gemeinsam benutzten Redequelle aufgegeben. Es ist keineswegs bloss ein hergebrachtes Vorurtheil von dem Werth des von Alters her in der Kirche am gangbarsten gewordenen Matthäustextes, wie Holtzmann wieder behauptet, was uns eine nur nebensächliche, meist sich nur auf einzelne Ausdrücke erstreckende Berücksichtigung einer für ihn so wichtigen Quelle durch Lukas unannehmbar erscheinen lässt, sondern seine eigene Erklärung im Vorwort und sein Verhalten zu den anderen ihm zugänglichen Quellen (Nr. 4, not. 1). Vgl. noch § 47, 3.

3. Allein das dritte Evangelium enthält noch eine grosse Fülle von Stoffen, welche weder aus Markus, noch aus der apostolischen Quelle abgeleitet werden können, und welche doch dem Evangelisten bereits schriftlich fixirt vorgelegen haben müssen. Das zeigt sich an dem grellen Abstich der 1, 5 einsetzenden, in Sprache und Darstellung so stark hebraisirenden Geburtsgeschichte von dem klassischen Griechisch des Prologs; aber auch daran, dass Lukas zuweilen Erzählungen der uns bekannten Quellen mit parallelen Darstellungen kombinirt hat, die sichtlich damit nicht ganz

harmoniren wollen[1]). Es ist aber höchst wahrscheinlich, dass diese Stoffe grösstentheils einer Quelle angehören, welche das ganze Leben Jesu umfasste, da ausser der Vorgeschichte (Kap. 1. 2 mit der Täuferpredigt 3, 10—14 und der Genealogie 3, 23—38) alle Seiten des öffentlichen Lebens Jesu, welche in der evangelischen Ueberlieferung beleuchtet zu werden pflegten, unter ihnen vertreten sind. Es enthielt dieselbe eine Jüngerberufung (Kap. 5), Erzählungen von dem Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern (vgl. die Zakchäusgesch. Kap. 19 und die Salbung durch die Sünderin Kap. 7), die Heilung des Hauptmannssohns (Kap. 7), eine Aussätzigenheilung (den dankbaren Samariter Kap. 17), eine Todtenerweckung (Kap. 7), eine Sabbatheilung und eine Gesetzesfrage (Kap. 13. 10), das selig preisende Weib (11, 27 f.) und die Erzählung von Maria und Martha (Kap. 10). Von Parabeln fanden sich in ihr sicher der verlorene Sohn, der reiche Mann und der arme Lazarus, der Pharisäer u. Zöllner (Kap. 15. 16. 18), vielleicht auch die Parabel 17, 7—10. Dass auch die Leidensgeschichte in ihr stand, erhellt aus einer Reihe von Stücken in derselben, wie der Geschichte des letzten Mahles, dem Gebet in Gethsemane, der Verhandlung vor dem Hohenrath, welche eine von der des Markus abweichende Ueberlieferung voraussetzen, wie auch aus den Zusätzen in der Kreuzigungsgeschichte (vgl. besonders 23, 4—16. 27—31. 39—43. 46), und sicher enthielt sie wenigstens eine Erscheinung des Auferstandenen (24, 13—33). Ueber Ursprung und Charakter dieser Quelle lässt sich nichts Näheres ausmachen, als dass sie jedenfalls ihrer ganzen Darstellungsweise nach aus judenchristlichen Kreisen stammt. Merkwürdig ist eine Reihe von Berührungen in derselben mit Ueberlieferungen, die im vierten Evangelium auftauchen[2]).

---

[1]) So stören die Eintragungen aus Markus in die Berufungsgeschichte und die Synagogenszene zu Nazareth (Nr. 1) noch deutlich den Fluss der Darstellung, in der Salbungsgeschichte taucht 7, 40 plötzlich der Name Simon auf (aus Mark. 14, 3), obwohl der Name des Gastgebers nicht genannt ist, und ebenso passt die der apostolischen Quelle entnommene Darstellung von der Heilung des Hauptmannssohnes (7, 6—9) nicht ganz zu der damit verschmolzenen andersartigen Darstellung (7, 1—6. 10), und die ebendaher entlehnte Perikope vom höchsten Gebot (10, 25—28) nicht ganz zu dem damit verbundenen Gespräch über die Bedeutung des *πλησίον* (10, 29—37).

[2]) Vgl. 4, 29 f. mit Joh. 8, 59, den wunderbaren Fischzug Kap. 5 mit Joh. 21; 7, 38 mit Joh. 12, 3, die Samaritergeschichten Kap. 9. 17 mit Joh. 4, Maria und Martha Kap. 10 mit Joh. 11. 12, die Lazarusparabel mit Joh. 11, in der Leidensgeschichte die Versetzung der Vorhersagung der Verleugnung in das letzte Mahl, und dieser selbst vor die Verhandlung im Hohenrath; der Vorschlag der Geisselung statt der Kreuzigung Luk. 23, 16 (vgl. Joh. 19, 1 ff.) und die Erscheinung am Osterabend. Näheres über den Umfang dieser Quelle festzustellen, indem man die eigenthümliche Bearbeitung seiner Quellen durch Lukas und den ihm charakteristischen Sprachgebrauch immer sorgfältiger untersucht, bleibt eine dankbare Aufgabe. Vgl. P. Feine in der Nr. 2. not. 4 erwähnten Schrift.

4. Der Evangelist setzt sein Werk im Vorwort ausdrücklich den Versuchen derer zur Seite, welche aus der Ueberlieferung der Augenzeugen eine Darstellung der evangelischen Geschichte zusammengestellt haben und erklärt seinerseits, nachdem er von Anfang an allem sorgfältig nachgegangen, es der (natürlich: zeitlichen) Ordnung nach aufzeichnen zu wollen (1, 1 ff.). Auch er wird also zunächst nach Kräften der Ueberlieferung der Augenzeugen nachgegangen sein, und da dieselbe in der ältesten Quelle (dem apostolischen Matthäus) bereits schriftlich fixirt war, so wird er sich vor allem an diese gehalten haben (Nr. 2). Da diese aber im Wesentlichen nur eine Stoffsammlung war und ganz überwiegend Redestoffe bot, so war er für die zusammenhängende Erzählung des Lebens Jesu hauptsächlich an die Versuche seiner Vorgänger gewiesen, die aus der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung der Augenzeugen eine solche zusammenzustellen versucht hatten; und in welchem Umfange er den uns aus dem Markusevangelium bekannten Versuch und jedenfalls noch einen derartigen benutzt hat, liegt klar vor Augen (Nr. 1. 3)[1]. Diese Quellen wollte er aber keineswegs mosaikartig zusammenfügen, sondern er wollte mit ihrer Hülfe ein neues selbständiges Werk schaffen. Daher hat er sie durchweg bearbeitet, und darum zieht sich in gewissem Maasse ein einheitlicher Sprachcharakter durch das ganze Werk hin, der sich auch in der Apostelgeschichte, die von derselben Hand geschrieben (Act. 1, 1), noch verfolgen lässt. Dennoch hat er keineswegs dasselbe in dem eleganten Griechisch geschrieben, das ihm, nach der schönen Periode des Vorworts (1, 1—4) zu urtheilen, geläufig war. Es war eben durch seine Vorgänger einmal der Charakter der ATlichen Geschichtschreibung und der hebraisirende Ausdruck zum Typus der evangelischen Geschichtserzählung geworden; und wenn er nicht seine Quellen vollständig umschmelzen oder einen unerträglich buntscheckigen Stil schreiben wollte, so musste er sich denselben einigermaassen akkomodiren[2]. Aber auch inhaltlich hat er seine

---

[1]) So wenig ihm dieselben genügt haben können, wenn er doch zu einem neuen Versuche schritt, so wenig kann er dieselben haben tadeln wollen, wie die Kirchenväter meinten, da er ja den seinigen den ihren ganz gleichstellt. Allerdings redet er von vielen solchen Versuchen; allein es ist sehr möglich, dass er von manchen nur durch Hörensagen wusste, dass manche nur einzelne Partien des Lebens Jesu umfassten oder nur Stoffe gewisser Art zusammenstellten. Wenn man aber heutzutage zur Erhärtung der Kenntniss des Lukas vom 1. Evangelium sogar geltend macht, es sei schwer denkbar, dass unser erstes Evangelium unter den *πολλοί*, die er erwähnt, nicht gewesen sei, so würde doch eine bloss gedächtnissmässige, rein formale Benutzung einer Quelle, die ihm soviel eigenartigen Stoff bot, wie man sie allein behaupten will und kann, mit der Art, wie er Markus und die älteste Quelle ausgenutzt hat, im offenbaren Widerspruch stehen. Vgl. Nr. 2.

[2]) Durch das ganze Evangelium hin zeigt sich freilich in dem reicheren Partikelgebrauch, in der Vorliebe für Composita und Decomposita, in dem häu-

Quellen vielfach bearbeitet. Schon war ihm aus denselben ein solcher Reichthum von Stoffen zugewachsen, dass er auf Kürzungen Bedacht nehmen musste[3]). Detailzüge und solche Stoffe, welche durch ihre spezielle Beziehung auf innerjüdische Verhältnisse für seine Leser ihre Bedeutung oder Durchsichtigkeit verloren hatten, und wohl gar missverständlich geworden waren, werden weggelassen[4]). Diese verkürzende Bearbeitung schliesst natürlich nicht aus, dass dem Verfasser hie und da ein erläuternder oder ausmalender Zug für das Verständniss oder die erbauliche Verwerthung der aufgenommenen Erzählungen nöthig erschien[5]). Schon beruhen die

---

figen Gebrauch der Optative und der artikulirten Infinitive, in den artikulirten Neutr. adj. oder Part., in den artikulirten Fragesätzen, in dem artikulirten Nom. statt Voc., in dem Gebrauch des indefin. *τις*, in der Vorliebe für den Gen. abs. und für Attraktionen der gewandte griechische Schriftsteller. Ihm eigenthümlich ist die Anrede Jesu als *ἐπιστάτα* und seine Bezeichnung durch *ὁ κύριος* in der Erzählung, *χάρις* (*χαρίζεσθαι*), *σωτηρία* (*σωτήρ*), *ἐφιστάναι* und *ἀφιστάναι* (*σταθείς, ἑστώς*), *στραφείς, εἰσάγειν, παύεσθαι, εὐφραίνεσθαι, τυγχάνειν, ὑπάρχειν*, das med. *ἰᾶσθαι, μετὰ ταῦτα* und die Vorliebe für die Ausdrücke *ὄνομα, ῥῆμα, φωνή, ἀνήρ, τόπος, λαός, ἱκανός* von grosser Menge, *καὶ αὐτός, καλεῖν* (nennen), *μέλλειν, πορεύεσθαι, ἀνίστημι* (*ἀναστάς*), *ἄγειν, διέρχεσθαι, ὑποστρέφειν, δεῖ, δὲ καί* u. dgl. Ueberall tilgt er den Ausdruck *ὀψία, θάλασσα* für den galiläischen See, meist ersetzt er *εὐθύς* durch *παραχρῆμα, ὑπάγειν* durch *πορεύεσθαι*, oft *ἀμήν* durch *ἀληθῶς* und den Dat. nach dem Verb. dic. durch *πρός* c. Acc. Wieweit er sich Einzelnes im sprachlichen Ausdruck aus seinen Quellen angeeignet, ist, abgesehen von Markus (Nr. 1. not. 2), schwer zu bestimmen, da wir den Umfang der beiden anderen doch nur vermuthungsweise bestimmen können.

[3]) Analoge Erzählungen in seinen Quellen, wie die beiden Berufungsgeschichten, die beiden Synagogenszenen in Nazareth, die beiden Gespräche über das Liebesgebot verschmilzt er harmonistisch mit einander (vgl. Nr. 3. not. 1), von den reich ausgeführten Erzählungen des Markus geht er vielfach auf die kürzere Darstellung der älteren Quelle zurück (vgl. Nr. 2). Auch nur scheinbare Doubletten vermeidet er prinzipiell. Daher die Weglassung der zweiten Speisungsgeschichte und der Zeichenforderung Mark. 8; des zweiten Seewunders Mark. 6, der zweiten Taubstummen- und Blindenheilung Mark. 7. 8, der zweiten Salbungsgeschichte Mark. 14, des Rangstreits Mark. 10, 35 ff. wegen Luk. 22, 24, der Verfluchung des Feigenbaumes Mark. 11, 13 f. wegen Luk. 13, 6—9, der Verspottung Mark. 15, 16 ff. wegen Luk. 22, 63 ff. 23, 11. Da er Mark. 4, 23 f. fortlässt, wird er anderwärts, wo Spruchdoubletten stehen geblieben sind (Nr. 2. not. 1), sie nicht als solche erkannt haben.

[4]) Verschwunden sind die Details über den Zöllner Levi, den Blinden bei Jericho, den Kyrenäer Simon, den Beinamen der Zebedäiden und die Herodianer. Um seiner heidenchristlichen Leser willen ist die ganze Gesetzesauslegung und die antipharisäische Polemik aus der Bergpredigt fortgelassen, ebenso der Streit über das Händewaschen und die Ehescheidung (Mark. 7. 10). Ganz konnte natürlich der Streit mit den Pharisäern in einer Geschichte Jesu nicht fehlen; aber Lukas beschränkt sich auf die Sabbatstreitigkeiten und die Weherufe, in denen auch manches seinen Lesern Unverständliche umgedeutet oder weggelassen ist. Gekürzt sind wegen ihrer Beziehung auf jüdische Verhältnisse die Sprüche vom Vergeben 17, 3 f., entfernt die Erwähnung vorchristlicher Gerechter (Matth. 10, 41. 13, 17. 23, 29), die *τελῶναι* und *ἐθνικοί* (Matth. 5, 46 f.). Als missverständlich weggelassen ist die Geschichte der Kananäerin, Sprüche wie Matth. 10, 5 f. und die zweite Hälfte der Gastmahlsparabel (22, 11—14); in anderer Beziehung Mark. 9, 43—48 (vgl. auch die Umbildung von Matth. 12, 28).

[5]) Vgl. die Vorliebe des Evangelisten für die Erwähnung des Betens Jesu (3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28 f. 11, 1) und die Beispiele Nr. 1. not. 1. Wie aber

Aenderungen, die Lukas in seinen Quellen vornimmt, auf pragmatisirenden Reflexionen, schon wird sorgfältig Späteres durch frühere Andeutungen vorbereitet oder im Späteren an Früheres angeknüpft[6]). Wie der Evangelist versprochen hat, alles der Ordnung nach zu erzählen, so schliesst er 3, 18 ff. erst die Geschichte des Täufers ab, ehe er zur Geschichte Jesu übergeht, und hat er zuerst versucht, seine öffentliche Wirksamkeit rein zeitlich in die galiläische, aussergaliläische und jerusalemische einzutheilen (vgl. Nr. 5). Endlich hat er bereits durch die Notizen 2, 2. 3, 1 ff. die heilige Geschichte mit den grossen Weltbegebenheiten zu verknüpfen begonnen, und so bereits in die Bahn einer mehr historiographischen Behandluug derselben eingelenkt[7]).

5. Nach dem Vorwort (1, 1—4) beginnt das Evangelium mit den Verkündigungen der Geburt des Täufers und Jesu, die in dem Abschnitt 1, 39—56 kunstvoll verflochten erscheinen. Es folgt dann die Geburt und Beschneidung des Täufers und Kap. 2 die Geburt Jesu, an welche sich die Ueberlieferungen aus seiner Kindheits- und Jugendgeschichte anschliessen.

---

das Markusevangelium, so sind auch die Redestücke der ältesten Quelle viel freier bei ihm bearbeitet als im ersten Evang. Dass der Evangelist die Parabeln der ältesten Quelle durch allegorisirende Züge bereicherte, sahen wir schon Nr. 2. not. 4 (vgl. auch 5, 36). Es kommt auch vor, dass er die Rede durch ein neues Beispiel (11, 12. 17, 28 ff. 32. 34) oder einen neuen Parallelsatz (6, 27 f. 32 ff. 37 f.) verstärkt (vgl. die Hinzufügung der Weherufe zu den Seligpreisungen 6, 24 ff.), oder einen Spruch ex eventu deutet (21, 24). Es wird bei den ohne eine solche Angabe vorgefundenen Redestücken die Veranlassung durch schriftstellerische Kombination ergänzt (3, 7. 15. 7, 21. 10, 1. 11, 16. 11, 37 f. 18, 1. 9), oft durch eine Frage oder Bitte (13, 23. 17, 5), wie auch häufig Wendungen der Rede dadurch erläutert werden (11, 45. 12, 41. 17, 37).

[6]) Dass die Pharisäer Christo nach dem Leben trachten, scheint ihm 6, 11 noch zu früh, den groben Volksaberglauben wagt er dem Herodes nicht mehr zuzutrauen (9, 9), den in Folge seines Sündenlebens Gelähmten lässt er nicht mehr τέκνον anreden (5, 20). Auf pragmatischen Reflexionen beruht auch die Umstellung der Versuchungen (Kap. 4), sowie der Stücke 11, 24 ff. 31 f. Der Evangelist bereitet 4, 13 das Auftreten des Teufels (22, 3), 8, 2 f. das Auftreten der Weiber (23, 55—24, 10), 9, 9 das des Herodes (23, 8) in der Leidensgeschichte vor; so bereitet auch das δεήσεις ποιοῦνται (5, 33) die Stelle 11, 1, die Erwähnung Bethsaidas (9, 10) die Stelle 10, 13, die Stelle 11, 53 f. die letzten Kämpfe in Jerusalem (20, 20), 21, 37 f. den Gang nach Gethsemane vor. So motiviren 11, 16. 12, 1 die Verbindung zweier in seiner Quelle folgenden Redestücke. Umgekehrt knüpft 3, 2 an 1, 80. 4, 1 an 3, 22. 5, 12 an 4, 43 an u. s. w. Vgl. auch die Beispiele Nr. 1. not. 1. Dagegen beruht es auf einer wortwidrigen Missdeutung von 1, 4, wenn man dem Evangelisten eine historisch-kritische Auswahl und Bearbeitung der Stoffe aus seinen Quellen zugetraut hat, woraus gar Wendt die geringe Benutzung des ersten Evangeliums erklären wollte.

[7]) Ganz vergeblich ist es freilich, „den schriftstellerischen Plan und das historiographische Verfahren des Lukas“ erläutern zu wollen (Nösgen, Theol. Stud. u. Krit. 1876. 1877), wenn man von der Frage nach seiner Quellenbenutzung so gut wie ganz abstrahirt. Die lediglich in harmonistischem Interesse ersonnene Annahme, dass er seine Stoffe wesentlich nach sachlichen Gesichtspunkten zusammenordne, bei Ebrard, Hofmann, Schanz, Keil u. A. widerspricht seiner ausdrücklichen Aussage 1, 3 und führt zu ganz willkürlichen Dispositionen des Evangeliums.

Die Wirksamkeit des Täufers wird lediglich durch die Täuferreden illustrirt und mit einer Notiz über seine Verhaftung abgeschlossen (3, 1—20). An eine kurze Erwähnung der Taufe Jesu und seines Amtsantritts wird die Genealogie Jesu angeschlossen (3, 21—37) und sodann die Versuchungsgeschichte gebracht (4, 1—13)[1]. Der erste Haupttheil des Evangeliums stellt die galiläische Wirksamkeit Jesu dar (4, 14—9, 50), und zwar 4, 14—6, 19 einfach an der Hand des Markusevangeliums, dessen Reihenfolge Lukas offenbar, wie der erste Evangelist, für die chronologische hält[2]. Sachlich bedeutungslos ist es, dass er im Unterschiede von Markus erst die Apostelwahl erzählt und dann die Volksversammlung um Jesum schildert (6, 12—19), weil er hier, wo er Jesum auf einem Berge und vom Volke umgeben vorfindet, das erste grössere Stück der apostolischen Quelle, die Bergrede, anknüpfen kann (6, 20—49). Mit dieser aber holt er nun aus dieser zweiten Quelle alles nach, was ihm in die frühere Zeit zu gehören schien, bis zur Parabelrede (8, 4—8), und so entsteht hier die erste grosse Einschaltung in den Markustext, zu dem er mit der Erklärung der Sämannsparabel und mit der Anekdote von den Verwandten Jesu (8, 9—21) zurückkehrt[3]. Dann kann er ununterbrochen

[1]) Die beiden Eingangskapitel sind von der Eichhorn'schen Kritik ohne jeden Grund für unecht erklärt worden, und von Baur, Scholten, Wittichen zu Gunsten ganz willkürlicher Tendenzauffassungen des Lukas einer späteren Ueberarbeitung desselben zugetheilt. Bemerkenswerth ist, wie in der Geschichte des Täufers die Schilderung seines Auftretens (Mark. v. 5 f.) fortfällt, obwohl Lukas die Markusdarstellung nach 3, 3. 22. 4, 2 unzweifelhaft kennt. Wie die ganze Vorgeschichte sammt der Genealogie aus der ihm eigenthümlichen Quelle (Nr. 3) stammt, und die Versuchungsgeschichte aus der apostolischen (Nr. 2), so hat er in den Täuferreden die Stoffe, die beide boten, nebeneinandergestellt. Bem. noch die Vervollständigung des Jesajacitats 3, 5 f. im Interesse seines Universalismus. Die Bearbeitung der Kindheitsgeschichte durch Lukas haben besonders Hillmann (Jahrb. f. prot. Theol. 1891) und Joh. Weiss (Komm. zu Luk. bei Meyer 1892) von seiner Quelle abzulösen gesucht (vgl. auch Völter, Theol. Tijdschr. 1896).

[2]) Die einzige Abweichung von ihm besteht darin, dass er die Verwerfung Jesu in Nazareth (4, 16—30) im Wesentlichen nach der ihm eigenthümlichen Quelle bringt, in deren Darstellung sie bereits eine Weissagung auf seine Verwerfung in Israel und die Berufung der Heiden bildet, und sie darum an die Spitze seiner Darstellung stellt, obwohl klar andeutend, dass sie chronologisch mitten in die Wirksamkeit Jesu gehört (4, 15 f., vgl. v. 23). Dadurch ist die Jüngerberufung aus ihrer Stelle am Eingange der Wirksamkeit Jesu verdrängt; und da Lukas auch sie nach der Darstellung einer anderen Quelle bringt (5, 1—11), welche eine Bekanntschaft des Petrus mit Jesu und seiner Wundermacht voraussetzt (5, 5), so kann sie nun erst auf die ersten Beweisungen derselben in Kapharnaum folgen (4, 40—44), obwohl dadurch allerdings der Besuch in Simon's Haus seine bei Markus so natürliche Motivirung verliert.

[3]) Aus der Einschaltung sehen wir, dass zwischen der Bergrede und Parabelrede in dieser apostolischen Quelle jedenfalls die Heilung des Hauptmannssohnes (7, 1—10), die Todtenerweckung (die Lukas, da er dieselbe in der ausführlicheren Darstellung des Markus bringen will, durch die Todtenerweckung seiner dritten Quelle 7, 11—17 ersetzen muss wegen 7, 22) und die Täuferbotschaft (7, 18—35) gestanden haben müssen; denn die Salbungsgeschichte sammt der Notiz über die dienenden Frauen (7, 36—8, 3) ist nur eine eingeschaltete Illustration von 7, 34

den Faden des Markus verfolgen bis 9, 50, wo auch bei diesem die galiläische Wirksamkeit Jesu endet[4]). Der zweite Haupttheil (9, 51 bis 19, 27) stellt die aussergaliläische Wirksamkeit Jesu dar, welche Lukas sich sichtlich als ein Umherreisen Jesu in den Landestheilen ausserhalb Galiläas denkt, wobei derselbe als letztes Ziel Jerusalem im Auge hatte. Ihn eröffnet bedeutsam eine Erzählung, welche zeigt, dass Jesus auch in Samarien verworfen ward (9, 51—56), wie seine Verwerfung in Nazareth das Resultat seiner galiläischen Wirksamkeit vorandeutete. Das erste Hauptstück dieses Theiles ist die Aussendungsrede der apostolischen Quelle, weil 10, 13 ff. deutlich zeigt, dass sie in eine Zeit gehört, in der Jesus seine galiläische Wirksamkeit als abgeschlossen betrachtete, woraus Lukas schliesst, dass sie und alles Folgende in der Quelle auf aussergaliläischem Boden spielt[5]). Es beginnt damit die zweite grosse Ein-

aus der dritten Quelle. Weil er mit der Erklärung der Sämannsparabel zu Markus zurückkehrte, musste er das einzige in ihm übergangene Stück Mark. 3, 20—35 nachholen (8, 19 ff.), wobei er sich wahrscheinlich an die Darstellung desselben in der älteren Quelle hält, wie er auch die Einschaltung in Mark. 3, 22—30 im Zusammenhange der Redequelle zu bringen sich vorbehält.

[4]) Ausfallen musste natürlich die Synagogenszene in Nazareth, die schon 4, 22. 24, und die Verhaftung des Täufers, die schon 3, 19 f. berücksichtigt war, sowie seine Enthauptung, die ja 9, 9 bereits vorausgesetzt wird. Den Ausfall von Mark. 6, 45—8, 26 wollte Hug dadurch erklären, dass unser Lukas defekt sei, Reuss dadurch, dass er ein defektes Exemplar des Markus gehabt habe; allein es erklärt sich der Ausfall aller einzelnen Stücke dieses Abschnitts aus der schriftstellerischen Tendenz des Lukas (Nr. 4. not. 3. 4), und es kommt hinzu, dass gerade in diesem Abschnitt Jesus sich theilweise auf Reisen ausserhalb Galiläas befindet (Mark. 7, 24. 31. 8. 10). Wie ausdrücklich aber Lukas den Gesichtspunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu in diesem Abschnitt festhält, zeigt, dass er bei der Dämonenheilung am Ostufer ausdrücklich hervorhebt, sie habe ἀντιπέρα τ. Γαλιλ. stattgefunden (8, 26), dass er nach Mark. 6, 45 die Speisung in die Nähe von Bethsaida versetzt (9, 10), und dass er bei dem Petrusbekenntniss 9, 18 die Lokalangabe fortlässt. Dass er aber den Abschnitt aus Markus kennt, zeigt, abgesehen von 9, 10, auch 12, 1 (vgl. Mark. 8, 15).

[5]) Da er Kap. 9 die Aussendung der Zwölf schon nach Markus gebracht hat, und 10, 2 auf eine, wenn auch geringere Zahl von Jüngern hinzudeuten schien, die Jesus schon zu seinen Mitarbeitern bestellt hatte, so meint er diese Rede, die wohl in der Quelle nur an die μαθηταί gerichtet war, auf die Aussendung eines grösseren Jüngerkreises beziehen zu müssen. Bei ihrer Einordnung setzt er übrigens schon hier irriger Weise voraus, dass in der apostolischen Quelle alles in chronologischer Reihenfolge gegeben sei. Es wird daher in derselben die Aussendungsrede auf die Parabelrede, bei der Lukas sie verliess, gefolgt sein. Daraus aber folgt mit der grössten Wahrscheinlichkeit, dass zwischen beiden die Sprüche 9, 57—60 standen, die er irrig in den Aufbruch Jesu zu seinem Wanderleben setzt, die aber nach Matth. 8, 19 ff. in die (von ihm bereits nach Markus gebrachte) Erzählung von der Expedition auf das Ostufer gehören, so dass auch aus diesem Grunde dieselbe in dieser Quelle, und zwar zwischen jenen beiden Reden gestanden haben muss (vgl. § 45, 3. not. 1). Wir sehen hier also aufs Klarste, wie der Evangelist durch die Kombination seiner beiden Quellen zu der Scheidung der galiläischen und aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu gekommen ist. Die ältere Vorstellung, dass in diesem Abschnitt ein fortlaufender Reisebericht gegeben werde, wie die im harmonistischen Interesse ersonnene, dass hier verschiedene Jerusalemfahrten zu unterscheiden seien, scheitert schon daran, dass nirgends Stationen einer solchen Reise genannt werden, vielmehr in

schaltung aus dieser Quelle, der er, da er ja Alles in chronologischer Ordnung erzählen will, wie es nach seiner Voraussetzung dieselbe gethan hatte (vgl. not. 5), in ihrer Reihenfolge die Redestücke Kap. 11—14. 17 entnimmt[6]). Mit diesen Stoffen der apostolischen Quelle sind nun aber eine Reihe von Stoffen der dem Lukas eigenthümlichen Quelle verbunden, besonders 10, 25—42. 13, 10—17. 15, 1 f. 11—16, 31. 17, 7—19. 18, 9—14, von denen wir, da uns jede Kenntniss von der Anordnung dieser Quelle fehlt, nicht mehr angeben können, ob und inwieweit Lukas durch dieselbe veranlasst war, hier ihre chronologische Stelle zu finden[7]). Ganz klar ist dagegen, wie im zweiten Abschnitt dieses Theiles Lukas mit wenigen leicht erklärlichen Auslassungen (Nr. 4. not. 3. 4) alles bringt, was nach Markus bis zur Blindenheilung bei Jericho in der aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu spielt (18, 15—43)[8]). Der dritte Theil, in dessen Eingang

---

einem der spätesten Stücke noch zur Erläuterung desselben bemerkt wird, dass Jesus sich auf der Grenze zwischen Galiläa und Samaria befand (17, 11). Im Uebrigen wird nur immer wieder daran erinnert, dass Jesus sich auf der Reise befand (10, 38. 14, 25) und zwar, wie wieder zur Erläuterung des Folgenden bemerkt wird, auf einer Reise, deren letztes Ziel Jerusalem war (13, 22, vgl. 13, 33 f.).

[6]) Auf die Reden bei der Rückkehr der Jünger (10, 17—24) folgen die Reden über das Gebet (11, 1—13), die antipharisäischen Streitreden (11, 14—52), die Weissagungen des Jüngerschicksals (12, 1—12), die Rede vom Sorgen und Schätzesammeln (12, 13—34), die Wiederkunftsparabeln (12, 35—48), die Worte über den Beginn der Krisis und die Zeichen der Zeit (12, 51—59), die letzten Bussmahnungen (13, 1—9. 18—35) mit der Gastmahlsparabel und der Rede über die rechte Jüngerschaft (14, 15—35), denen wohl nur der Evangelist die Sabbatheilung der apostolischen Quelle und zwei kleine Parabeln (14, 1—14) voraufgeschickt hat, weil sie ihm sachlich in dieselbe Situation zu gehören schienen. Sodann wird der Faden der apostolischen Quelle in Kap. 17 wieder aufgenommen, wo wir die Reste der Aergernissrede, der Erzählungen vom Verklärungsberge (17, 1—6, vgl. Matth. 18, 6 f. 21 f. 17, 20), sowie die zweite Parusierede finden (17, 20—37), die mit der Parabel 18, 1—8 schloss (vgl. § 45, 1).

[7]) Dies ist der einzige Punkt, den wir in der Komposition des Lukas nicht mehr aufzuhellen im Stande sind; nur 11, 27 f. ist offenbar Ersatz des in der Quelle zwischen den beiden antipharisäischen Reden stehenden, von Lukas schon früher gebrachten Stückes 8, 19 ff., und 12, 49 f. kann sehr wohl zur Ueberleitung auf das Folgende eingesetzt sein. Im Uebrigen ist es nicht unwahrscheinlich, dass diese Stücke sich in der dem Lukas eigenthümlichen Quelle sachlich oder zeitlich an solche Stücke anschlossen, deren Parallelen er aus der apostolischen Quelle in jenem Zusammenhange gebracht hatte. Nur die Erzählung von Maria und Martha (10, 38—42) könnte von ihm selbst als eine Art Gegenstück zu der Perikope vom höchsten Gebot (10, 25—37) gedacht und angereiht sein. Die Hauptschwierigkeit liegt aber darin, dass, wie in der letzteren mit einem Stück der ihm eigenthümlichen Quelle das Gespräch über das höchste Gebot aus der apostolischen Quelle verbunden ist (Nr. 3. not. 1), so offenbar den Parabeln aus jener 15, 11—32 (vgl. 15, 1 f.) und 16, 19—31 (vgl. 16, 14 f.) wegen ihrer vermeintlichen sachlichen Verwandtschaft auch Parabeln aus dieser (15, 3—10. 16, 1—13) angereiht sind, so dass auch diese ihrer ursprünglichen Stelle entnommen sind und dadurch, wie durch die sachliche Einreihung von 14, 1—14, der sonst so leicht zu verfolgende Faden der apostolischen Quelle nicht mehr gleichmässig sichtbar geworden ist.

[8]) Nur bei Jericho wird die dort spielende Zakchäusgeschichte aus der ihm

sofort die Klage über die Verstocktleit Jerusalems eingeflochten wird (19, 41—44), bringt die jerusalemische Wirksamkeit ganz nach Markus (19, 28—21, 38), aus dem nur die Geschichte vom Feigenbaum (wegen 13, 6 bis 9) und das Gespräch über das höchste Gebot (wegen 10, 25 ff.) ausgelassen werden. Den Schluss bildet dann, ebenfalls nach Markus, die Leidensgeschichte (Kap. 22. 23), die aus der ihm eigenthümlichen Quelle durchweg modifizirt und erweitert und in die in der Geschichte des letzten Mahles noch einmal ein Stück aus der apostolischen Quelle eingeschaltet wird (22, 24—30. 35 ff.). Im Auferstehungskapitel endlich schliessen sich an die aus Markus entnommene Szene am offenen Grabe (24, 1—11) die Erscheinungen des Auferstandenen (24, 12—43). Der Abschluss mit den letzten Aufträgen Jesu an die Apostel und seinem Scheiden (24, 44—53) rührt jedenfalls von der Hand des Evangelisten her.

6. Trotz seines mehr historiographischen Charakters (Nr. 4) ist dennoch auch unser Evangelium eine lehrhafte Schrift; ausdrücklich sagt der Verfasser, dass er durch seine Geschichtserzählung die Zuverlässigkeit der Lehren, in welchen Theophilus unterwiesen sei, bestätigen wolle (1, 4). Dass dieses die paulinischen seien, wird gewiss mit Recht angenommen, Sicher bedeutungsvoll beginnen alle drei Haupttheile mit Erzählungen, welche die Unempfänglichkeit Galiläas, Samarias und Jerusalems für Christum ins Licht setzen (vgl. Nr. 5). Schon in der Synagoge von Nazareth weist Jesus auf die Möglichkeit hin, dass Gott das von Israel verschmähte Heil den Heiden zuwenden könne (4, 25 ff.), auf der Höhe seiner Wirksamkeit wird ein Ausspruch Jesu ausdrücklich auf die Berufung der Heiden und die Verwerfung Israels gedeutet (13, 30), in einem allegorisirenden Zuge der Gastmahlsparabel wird der paulinische Gedanke zum Ausdruck gebracht, dass die Berufung der Heiden die durch den Ausfall vieler Israeliten entstandene Lücke ausfüllen soll (14, 22 ff.), und am Schlusse werden die Apostel zu allen Völkern gesandt (24, 47 f.)[1]. Mit Vorliebe

---

eigenthümlichen Quelle (19, 1—10) und die Parabel von den Talenten aus der apostolischen angefügt, die er nach seiner Deutung ausdrücklich bei der Annäherung an Jerusalem gesprochen denkt (19, 11—27).

[1]) Dagegen wird wohl mit Unrecht für den Universalismus des Verfassers (vgl. noch 3, 6) auf das bis zu Adam heraufgeführte Geschlechtsregister verwiesen, dessen kunstvolle Anlage derselbe sichtlich nicht erkannt, und das er darum einfach aus seiner Quelle aufgenommen hat; auch 2, 32 gehört sicher dieser Quelle an. Ebensowenig darf man auf die siebzig Jünger als Vorbild der Heidenboten Gewicht legen, da sich die Annahme ihrer Aussendung dem Verfasser lediglich aus seinen Quellen ergab (Nr. 5. not. 5), da dieselben garnicht für Samaria bestimmt werden, und da in 10, 7 f. bei dem Fehlen eines πάντα keine Beziehung auf die Speisegemeinschaft mit Heiden liegen kann. Die Annahme einer besonderen Samariterfreundschaft des Evangeliums wird durch 9, 52 ff. ausgeschlossen und die Aufnahme des paulinischen Abendmahlsberichts (22, 19 f.) ist kritisch höchst unsicher.

verweilt der Evangelist bei den Erzählungen und Parabeln, welche die Sünderliebe Gottes darstellen und von der Sündenvergebung reden, in den Ausspruch 11, 13 wird die Bitte um den heiligen Geist eingetragen und derselbe 24, 49 noch einmal ausdrücklich verheissen. Der Ermahnung zur Erfüllung des Liebesgebots (10, 37) tritt bedeutsam das willige Hören des Wortes als das Eine, was Noth thut, gegenüber (10, 42). Die Salbungsgeschichte betont die aus dem Glauben geborene Liebe (7, 47. 50), der Zöllner und der Schächer die Begnadigung des bussfertigen Sünders (18, 14. 23, 43), die Parabel 17, 7—10 untersagt alle Lohnsucht, und durch das ganze Evangelium zieht sich die Empfehlung des Gebetes, besonders durch das Vorbild Christi. Allein diese Bestätigungen paulinischer Lehre haben nicht eine polemische Tendenz gegen abweichende Lehrauffassungen, sondern die erbauliche Absicht, den Glauben im paulinischen Sinne zu stärken und das Glaubensleben zu fördern[2]). Das erhellt vor allem daraus, dass die am stärksten hervortretende Tendenz des Evangeliums mit dem Gegensatz des Paulinismus und des Judenchristenthums garnichts zu thun hat. Es ist dies die in einzelne Aussprüche Jesu eingetragene Empfehlung der Wohlthätigkeit (11, 41. 16, 9), die bis zur völligen Aufopferung des Eigenthums gehen soll, so dass die im einzelnen Falle gestellte Forderung Jesu (18, 22) schlechthin verallgemeinert wird (12, 33). Dies beruht offenbar auf der schon in den Makarismen der Bergpredigt (6, 20 f.) ausgeprägten und 16, 25 bis zum Widerspruch mit dem offenbaren Sinn der Parabel zugespitzten Vorstellung, dass der Reichthum an sich verderblich, die Armuth an sich heilbringend sei. Daraus erhellt aber, dass der Verfasser schwerlich den Sinn des Paulus ganz erfasst hat, wie auch die Fassung der Sprüche 17, 10. 18, 14, wenn sie paulinische Lehren wiedergeben sollen, dieselben nicht korrekt ausdrücken[3]).

---

[2]) Von einer antijüdischen Tendenz kann schon darum keine Rede sein, weil die Vorgeschichte, die im Tempel zu Jerusalem beginnt und schliesst, die ATliche Frömmigkeit der dort auftretenden Personen rühmt und die messianische Hoffnung ganz im nationaltheokratischen Gepräge erscheinen lässt. Auch später im Evangelium selbst ist Jesus der Davidsohn (18, 38 f. 20, 41 ff.), der theokratische König (19, 38); und wie dasselbe mit der Erfüllung der γραφή beginnt (4, 21), schliesst es mit dem Nachweis derselben (24, 44 ff.). Auch 13, 16. 19, 9 ist Israel zunächst zum Heil bestimmt, und 22, 30 die Zwölfe für die zwölf Stämme Israels. Ebensowenig zeigt sich eine antinomistische Tendenz. Schon an dem Jesuskinde werden alle gesetzlichen Vorschriften vollzogen (2, 21. 27. 39); 5, 14. 17, 14 wird auf die Erfüllung derselben gedrungen, 23, 56 diese Erfüllung vorausgesetzt; 10, 26. 18, 20 wird auf die ATlichen Gebote verwiesen, 16, 29—31 auf die bleibende Bedeutung von Moses und den Propheten. Erzählungen und Aussprüche, die antipaulinisch missdeutet werden konnten, sind fortgelassen (vgl. Nr. 4. not. 4) oder durch eine neue Kombination beleuchtet und erläutert (16, 16 ff.).

[3]) Einen eigenthümlichen Tendenzcharakter vindizirte Aberle (Tüb. theol. Quartalschr. 1863, 1) dem Evangelium, das der Rechtsanwalt des Paulus zur

Trotzdem hat die Tübinger Schule in dem 3. Evangelium einen paulinischen Tendenzcharakter nachweisen wollen, theils indem sie seine Eigenthümlichkeit an dem ersten Evangelium mass, das der Verfasser garnicht kennt (Nr. 2), das viel feierlicher noch, wie er, in seiner grossen Schlussszene die Heidenmission von Christo eingesetzt werden lässt (Matth. 28, 19, vgl. auch 24, 14. 26, 13) und das Gericht über Israel verkündigt (27, 25); theils indem sie Erzählungen, wie die von Maria und Martha, von Zakchäus, von dem Schächer am Kreuz (vgl. auch die Parabel vom ungerechten Haushalter) willkürlich in antijudaistischem Sinne allegorisirt oder Parabeln, die Lukas selbst antipharisäisch deutet (14, 15. 15, 1 f. 16, 14 ff.), antijudaistisch umdeutet; theils indem sie 16, 17 in marcionitischem Sinne emendirt und 16, 16 in einen ganz unberechtigten Gegensatz zu Matth. 11, 13 stellt[4]). Ebensowenig erweislich ist eine gegen die Urapostel gerichtete Tendenz. Dass der ganze sogenannte Reisebericht auf samaritanischem Gebiet spielt, wird schon durch das Auftreten der Schriftgelehrten und Pharisäer, sowie durch die Szene 13, 31 ff. ausgeschlossen; auch ist weder Samaria Repräsentant des Heidenlandes, noch sind die zweiundsiebzig Jünger Typen der Heidenboten (vgl. not. 1). Darum kann auch von einer Degradation der Zwölfe gegen dieselben nicht die Rede sein, da jene ebenso wie die Siebzig die Vollmacht zur Dämonenaustreibung empfangen und von ihren Erfolgen erzählen (9, 1. 10). Auch in dem Theile, wo die Siebzig an ihre Stelle treten sollen, bilden die Zwölf die nächste Umgebung Jesu (9, 54. 17, 5. 18, 31)[5]). Es blieb also immer nur übrig, mit Baur einen hypothetischen einseitig paulinischen Urlukas in konziliatorischem Sinne (vgl. Scholten, Das paulinische Evangelium, deutsch von Redepenning. Elberfeld 1881), wo nicht gar im Sinne des ausgesprochenen Judenchristenthums (vgl. Wittichen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 4 und Leben Jesu. Jena 1876) bearbeitet sein zu lassen, wofür doch, nachdem die Priorität des marcionitischen Evangeliums vor dem des Lukas allseitig aufgegeben ist (vgl.

Vertheidigung gegen den Vorwurf, dass das Christenthum den Hass gegen die Menschheit predige, geschrieben haben soll (vgl. dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. 1864, 4).

[4]) Dass Jesus von vorn herein bei Lukas als Ueberwinder der Dämonen, d. h. der Mächte des Heidenthums erscheine, ist schon darum unrichtig, weil die nach 11, 19 auch von Juden geübten Dämonenaustreibungen von Lukas nicht in diesem Sinne betrachtet sein können. Auch tritt Jesus bei Lukas so wenig wie bei Markus zuerst als Dämonenaustreiber, sondern als Verkündiger der Schrifterfüllung auf, und während er die Dämonenaustreibungen viel weniger betont als Markus, wird bei der einzigen Erwähnung derselben, die er vor ihm voraus hat, vor ihrer Ueberschätzung gewarnt (10, 17—20).

[5]) Die Bemerkung über das mangelnde Verständniss der Zwölf (18, 34) rührt lediglich aus Markus (9, 32) her und ersetzt eines der schlimmsten Beispiele desselben (Mark. 10, 35—40). Ein Evangelium, welches die Berufung des Petrus mit dem wunderbaren Fischzug ausstattet, welches 5, 11. 28 (vgl. 18, 28) noch stärker hervorhebt, dass die Jünger alles verlassen haben, und Züge wie Matth. 26, 35. 56 (Mark. 14, 31. 50) weglässt, welches das Petrusbekenntniss ohne die folgende Zurechtweisung des Petrus bringt, welches selbst mit der Vorhersagung der Verleugnung eine Bevorzugung des Petrus verbindet (22, 31 f.) und ihm zuerst den Auferstandenen erscheinen lässt (24, 34), welches den Zwölfen das Sitzen auf zwölf Thronen verheisst und sie mit der Heidenmission beauftragt (22, 30. 24, 47 f.), kann unmöglich dieselben degradiren wollen. Wenn in 10, 20 eine Antithese gegen Apok. 21, 14 liegen soll, so hätte der Evangelist schwerlich Apok. 11, 2 so gut wie wörtlich Jesu in den Mund gelegt (21, 24).

§ 44, 5), jeder Anhalt fehlt, oder in dem Verfasser selbst mit Hilgenfeld und Zeller einen gemässigten, konziliatorischen Pauliner zu sehen, der nach Overbeck sogar bereits vom Judaismus infizirt war. Zuletzt ist Holsten dazu gekommen, dem Lukasevangelium die Vermittlungstendenz zuzuschreiben, die nach dem älteren Tübinger Programm dem Markus aufbehalten war, wonach durch Ausscheidung alles judaistisch und paulinisch Prinzipiellen das Gemeinsame beider Richtungen zur Anerkennung gelangen soll. Die in diesen Dissensus auslaufende Tendenzauffassung erhält dadurch ihre eigene Widerlegung.

7. Die Ueberlieferung schreibt seit Irenäus unser schon bei Justin (§ 7, 2) viel benutztes Evangelium dem Lukas zu, der nach Kol. 4, 14 (vgl. Philem. 24. 2. Tim. 4, 11) ein griechischer Arzt, ein Freund und Mitarbeiter des Paulus, und sowohl in Cäsarea wie in Rom in seiner Begleitung war. Schon Irenäus scheint nichts Näheres mehr von ihm zu wissen, als was sich aus den paulinischen Briefen und aus der Apostelgeschichte unter der Voraussetzung ergiebt, dass der in ihr schreibende Reisebegleiter des Paulus eben dieser Lukas war (adv. haer. III, 14, 1). Erst Eusebius (h. e. 3, 4), dem es die Späteren nachschreiben, meint zu wissen, dass er ein Antiochener von Geburt war.

Die Angabe des Eusebius wird von den Einen als der Verwechselung mit dem Kyrenäer Lucius in Antiochien (Act. 13, 1) verdächtig beanstandet, von den Anderen, wie Hug, Guericke, Bleek, Hilgenfeld (vgl. Nösgen, Apostelgeschichte 1882) mit mehr oder weniger Sicherheit vertheidigt. Eine Verwechselung mit dem Lucius Röm. 16, 21 liegt jedenfalls schon bei Origenes (z. d. St.) vor, und doch kann Lukas wohl Abkürzung von Lukanus, aber nicht andere Namensform für Lucius sein. Vollends willkürlich war es, den Namen mit Silas (Silvanus; lucus = silva) zu identifiziren (Hennell, Untersuchung über den Ursprung des Christenthums. Stuttgart 1840, v. Vloten in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 2, vgl. dagegen Joh. Cropp, ebendas. 1868, 3). Während Paulus ihn ausdrücklich von den *ὄντες ἐκ περιτομῆς* (Kol. 4, 11) unterscheidet, machen ihn Eichhorn, Tiele (Stud. u. Krit. 1858, 4), Hofmann, Wittichen (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873. Jahrb. f. protest. Theol. 1877), K. Schmidt zu einem Judenchristen, Hug, Bertholdt u. A. zu einem Proselyten. Aber weder seine Bekanntschaft mit jüdischen Verhältnissen, die er in der Begleitung des Paulus gewinnen konnte, noch seine hebraisirende Sprache, die aus seinen Quellen stammt und im Vorwort einem fast klassischen Griechisch weicht, können irgend etwas dafür beweisen. Dem klaren Selbstzeugniss des Verfassers (Luk. 1, 1 f.) widerspricht es, wenn die Späteren ihn seit Epiphanius (haer. 51, 12) zu einem der siebzig Jünger machen (vgl. Hug) oder in ihm den ungenannten Emmausjünger sehen (Lange nach einer Vermuthung bei Theophylakt). Erst durch Theodorus Lector im 6. Jahrh. hören wir von der Legende, die den Lukas zum Maler macht und ihn das erste Bild der Maria verfertigen lässt.

Wenn Irenäus sagt, dass *Λουκᾶς ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο* (adv. haer. III, 1, 1), so will

er damit schwerlich sagen, dass Lukas den Stoff seines Evangeliums von Paulus erhalten habe, da er ihn 10, 1 den sectator et discipulus apostolorum nennt und ihn 14, 2 mit Berufung auf Luk. 1, 2 überliefern lässt, was er von den Aposteln gelernt hatte. Erst von dem Grundsatz aus, dass die praedicatio apostolicorum virorum der auctoritas magistrorum bedürfe (Tert. adv. Marc. 4, 2. 5), hat man später in 2. Kor. 8, 18 das Lukasevangelium belobt (vgl. Origenes bei Euseb. h. e. 6, 25) und, wenn Paulus von seinem Evangelium redet, dasselbe gemeint gefunden (vgl. Euseb. h. e. 3, 4), obwohl sich auch bei Eusebius (h. e. 3, 24), wie bei Hieronymus (de vir. ill. 7), daneben noch das richtige Verständniss von Luk. 1, 2 erhält. Es war daher gar kein Grund, mit Eichhorn, de Wette, Reuss u. A. das angeblich nur tendenziös angenommene Verhältniss des Lukasevangeliums zu Paulus in Abrede zu stellen, das schon durch seinen paulinischen Charakter (Nr. 6) nahegelegt wird[1]). Ist demnach die Ueberlieferung durchaus nicht unwahrscheinlich, so lässt sich doch ein Endurtheil über dieselbe erst nach der Untersuchung der Apostelgeschichte fällen. Dagegen war es gänzlich verfehlt, auf Grund eines verkehrten Schlusses aus dem Abbrechen der letzteren um das Jahr 63 die Abfassung des Evangeliums vor diesem Jahre zu folgern (vgl. Ebrard, Guericke, Thiersch und noch Nösgen, L. Schulze); denn dass die Weissagungen 19, 43 f. 21, 24 bereits ex eventu umgestaltet sind und die Zerstörung Jerusalems voraussetzen, liegt klar zu Tage. Aber dass immer noch in der ersten christlichen Generation die Wiederkunft erwartet wird (21, 32), erlaubt schwerlich über das Jahr 80 mit der Abfassungszeit herabzugehen[2]). Ueber die näheren Verhält-

[1]) Dass freilich Paulus selbst dem Lukas den geschichtlichen Stoff geliefert, haben nur noch Thiersch, Aberle, Godet (Komm. 1871) zu behaupten gewagt. Auch die immerhin auffallende Uebereinstimmung von 24, 34 mit 1. Kor. 15, 5 ist darum nicht entscheidend, weil jene Notiz aus der Quelle des Lukas herzurühren scheint. Wichtiger ist, dass 10, 7 der Spruch Matth. 10, 10 in derselben Fassung erscheint, wie 1. Tim. 5, 18. Doch ist dadurch noch keine Kenntniss und Benutzung paulinischer Briefe konstatirt. Alles, was man dafür angeführt hat (vgl. bes. Holtzmann), selbst das wirklich einigermaassen Scheinbare (10, 8, vgl. 1. Kor. 10, 27; 12, 35 mit Eph. 6, 14; 18, 1, vgl. 2. Thess. 1, 11; 21, 34, vgl. 1. Thess. 5, 3) kommt doch lediglich darauf hinaus, dass der Ausdruck des Lukas eine gewisse Verwandtschaft mit dem paulinischen zeigt, was bei einem Begleiter des Paulus sicher nicht auffallen kann. Ein wirklich verwandter Gedanke, der durch die Aehnlichkeit des Ausdrucks auf einen paulinischen hinwiese, zeigt sich nirgends. Theils in Zügen wie 4, 33. 38. 8, 43, theils in seiner Sprache (Hobart, the medical language of St. Luke. Dublin 1882 u. dazu Joh. Weiss, Einl. zu s. Lukas-Komm. bei Meyer § 1, 2, d) hat man die Hand des Arztes (Kol. 4, 14) nachweisen wollen.

[2]) Hilgenfeld, Volkmar, Holsten, wie Weizsäcker, Pfleiderer, Jülicher wollen bis an die Wende des 1. und 2. Jahrh. herabgehen, weil das Evangelium schon eine reich entwickelte evangelische Literatur zeige, Baur, Zeller u. A. gar bis über 130 hinaus. Zur Unterstützung dieser zu späten Zeitbestimmungen haben neuerdings Holtzmann und Krenkel (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 1. 1877, 4. 1880 Lukas und Josephus 1894), Keim, Hausrath, Wittichen, W. Brückner u. A. die

nisse seiner Abfassung wissen wir nichts Sicheres. Dass das Buch nach 1, 3 einem gewissen Theophilus gewidmet ist[3]), schliesst natürlich nicht aus, dass es für einen grösseren Leserkreis bestimmt, und die offenbare Rücksichtnahme auf paulinische Heidenchristen (Nr. 6), sowie die Erläuterung palästinensischer Lokalitäten (1, 26. 4, 31. 23, 51. 24, 13) zeigt, dass derselbe in der fernen Heidenwelt zu suchen ist. Erst die Bekanntschaft der Leser mit italienischen Lokalitäten, welche Act. 28, 13. 15 vorausgesetzt wird, spricht dafür, dieselben in Italien zu suchen. Alle Vermuthungen über den Abfassungsort aber sind völlig aus der Luft gegriffen und durchaus werthlos[4]).

§ 49. Die Apostelgeschichte.

1. Lukas bezeichnet sein Evangelium selbst als einen ersten Theil, der nur den Anfang des Thuns und Lehrens Jesu erzählt habe, und will die Wirksamkeit der Apostel als die Fortsetzung desselben betrachtet wissen (Act. 1, 1—5), da er diese bei seiner Himmelfahrt ausdrücklich mit dem Zeugniss an Jerusalem und ganz Judäa, an Samaria und bis ans Ende der Erde betraut und ihnen die Ausrüstung dazu durch den Geist verheissen habe (1, 6—11, vgl. bes. v. 8). Der erste Theil seines zweiten Werkes beginnt darum nach der Ausfüllung der durch das Ausscheiden des Judas entstandenen Lücke in ihrer Zwölfzahl (1, 12—26) mit der Ausgiessung des Geistes am Pfingstfeste und mit der Begründung der Gemeinde zu Jerusalem durch die Predigt des Petrus und die Einführung der Taufe, deren Gemeinschaftsleben zum Schluss geschildert wird (Kap. 2). Was im Uebrigen von der Geschichte dieser Gemeinde erzählt wird, ist sichtlich um den steigenden Konflikt zwischen ihr und den Volkshäuptern gruppirt. Die Heilung eines Lahmen durch Petrus und seine dabei gehaltene Rede (Kap. 3) veranlasst das erste Einschreiten des Hohenrathes, das trotz der Vertheidigung durch Petrus mit dem Predigtverbot endet. Das treibt aber die Gemeinde nur

Abhängigkeit des Lukas von Josephus behauptet. Vgl. dagegen Schürer (Zeitschr. für wiss. Theol. 1876, 4) und Nösgen (Theol. Stud. u. Krit. 1879, 4).

[3]) Derselbe ist schwerlich eine fingirte Person, wie nach Epiphanius noch Volkmar und Aberle annehmen, wir wissen aber durchaus nichts Näheres von ihm. Auch die gewöhnliche Annahme, dass derselbe ein vornehmer Mann war, ist gänzlich unsicher, da die Anrede κράτιστε (1, 3, vgl. Act. 23, 26. 24, 3. 26, 25) Act. 1, 1 fehlt und also schwerlich Titulatur ist. Nösgen macht ihn zu einem Schatzungsbeamten im Gebiete des Königs Agrippa II (Stud. u. Krit. 1880, 1).

[4]) Hieronymus (praef. in Matth.) lässt es in Achajae Boeotiaeque partibus geschrieben sein, und noch Godet denkt insbesondere an Korinth. Michaelis, Schott, Thiersch u. A. riethen auf Caesarea; Hug, Ewald, Holtzmann, Keim u. A. auf Rom, Köstlin und Hilgenfeld auf Kleinasien. Vgl. noch § 50, 7. not. 3.

zu eifrigerer Fürbitte, welcher von Gott wunderbar die Erhörung zugesagt wird (4, 1—31). Eine neue Schilderung des Liebeslebens der Gemeinde, die durch das Strafgericht über Ananias und Sapphira von eindringender Unlauterkeit gereinigt wird (4, 32—5, 11), sowie ihres Wachsthums durch die Wunderthätigkeit der Apostel, insbesondere des Petrus (5, 12—16) leitet eine zweite Verhandlung vor dem Hohenrath ein. In Folge derselben werden die Apostel für die Uebertretung des Predigtverbots bestraft, aber dadurch nur zu eifrigerer Verkündigung des Evangeliums angefeuert (5, 17—42). Ebenso bildet die Wahl der Armenpfleger (6, 1—7) nur die Einleitung zu dem erfolgreichen Wirken des Stephanus und zu der Erregung eines Volksaufstandes wider ihn (6, 8—15), der nach seiner Vertheidigungsrede mit seinem Märtyrertode endet (Kap. 7). Nun erst erhebt sich eine allgemeine Verfolgung, durch welche die jerusalemische Gemeinde versprengt und damit der Anlass zur Predigt des Evangeliums in weiteren Kreisen gegeben wird (8, 1—4).

2. Ganz im Einklange mit dem durch Jesus selbst für die Mission festgestellten Programm (1, 8) beginnt der zweite Theil mit der Bekehrung des (halbheidnischen) Samarien durch Philippus, an die sich der Konflikt des Petrus mit dem Magier Simon daselbst schliesst (8, 5—24). Ebenso repräsentirt die Bekehrung des äthiopischen Kämmerers durch Philippus, weil er Proselyt des Judenthums ist, noch den Uebergang zur eigentlichen Heidenmission (8, 26—40). Ehe es aber zu dieser kommen kann, muss Christus selbst durch die Bekehrung des Saulus sich das spezifische Organ für dieselbe bereiten und ihm durch seine ersten Schicksale den Weg ins ferne Heidenland weisen (9, 1—30, vgl. bes. 9, 15). Nun erst folgt der grosse Abschnitt, in welchem durch wunderbare Fügungen Petrus zur ersten Taufe eines Unbeschnittenen veranlasst wird. Derselbe wird eingeleitet durch die Visitationsreise des Apostels an der phönizischen Küste (9, 31—43), von der er durch göttliche Weisung nach Caesarea zum Hauptmann Kornelius gerufen wird, erzählt, wie Petrus denselben durch seine Predigt bekehrt (Kap. 10), und schliesst mit der Vertheidigung seines Verhaltens in Jerusalem (11, 1—18). In Antiochien kommt es zur Gründung einer ganzen Gemeinde, die grossentheils aus Hellenen besteht und in der Saulus neben Barnabas die Stätte erfolgreicher Wirksamkeit findet (11, 19—26). In die Erzählung der Kollektenreise, die beide von dort nach Jerusalem unternehmen, verflicht sich die Erzählung von der Hinrichtung des Jakobus durch den König Herodes und von der Gefangensetzung des Petrus, der nur durch seine wunderbare Befreiung aus dem Kerker dem gleichen Schicksal entgeht (11, 27—12, 25), weil sie Zeugen davon sein sollen, wie in dem bald genug von der

Strafe Gottes getroffenen König sich die endgiltige Verstockung Israels gegen das Evangelium offenbart. Erst nach dieser Erfahrung wird in Antiochien der Beschluss einer eigentlichen ersten Missionsreise gefasst (13, 1 ff.). Dieselbe geht zuerst nach Cypern, wo in den Synagogen gepredigt und der dem Judenthum bereits geneigte Prokonsul nach der Ueberwindung eines Pseudopropheten für den Glauben gewonnen wird (13, 4—13). Im pisidischen Antiochien wird uns ein Beispiel der Synagogenpredigt des Paulus vorgeführt, in Folge deren es zum Bruch mit dem Judenthum und zur feierlichen Proklamirung der Heidenmission kommt (13, 14—52). In Ikonium und insbesondere in Lystra sehen wir die Missionare immer grössere Erfolge unter den Heiden gewinnen, aber auch immer fanatischer von dem Hasse der Juden verfolgt werden, bis sie nach der Vollendung ihres Werkes die Heimreise antreten (14, 1—28). Aber noch ist dem Evangelium nicht der Weg von den Juden zu den Heiden gebahnt, so lange nicht die letzteren gegen den Anspruch gesichert sind, behufs der Theilnahme am Heil erst durch die Annahme der Beschneidung Juden werden zu müssen. Daher folgen nun die Verhandlungen zu Jerusalem, in welchen die Heiden förmlich von der Uebernahme des Gesetzes freigesprochen werden (15, 1—33). Nun erst kann der Apostel Paulus mit voller Freudigkeit zur eigentlichen Heidenmission übergehen.

3. Wie sehr im dritten Theile die Person des Paulus der eigentliche Träger der Handlung wird, zeigt die ausführliche Art, in der 15, 35 bis 16, 5 einleitend gezeigt wird, wie es kam, dass derselbe seine zweite Reise nicht mit Barnabas und Markus, sondern mit Silas und Timotheus machte. Nachdem sodann gezeigt, wie er durch göttliche Weisung nach Makedonien geführt wurde (16, 6—10), wird aus seiner Wirksamkeit in Philippi nur die Bekehrung der Lydia daselbst erzählt und dann sofort zu den Ereignissen übergegangen, welche seine Einkerkerung und seine Abreise von Philippi veranlassten (16, 11—40). Von Thessalonich hören wir nur, dass Paulus dort Anfangs nicht ohne Erfolg in der Synagoge predigte und viele Proselyten gewann, bis er durch die Feindschaft der Juden, welche ihn bei der Stadtobrigkeit verklagten, genöthigt wurde, die Stadt zu verlassen und bald auch aus Beröa zu flüchten, wo ihm Anfangs noch günstigere Erfolge winkten (17, 1—15). Dann wird der ohnehin nur vorübergehende Aufenthalt in Athen benutzt, um an der Rede des Paulus auf dem Areopag ein Beispiel seiner Missionspredigt unter den Heiden zu geben (17, 16—34). Aus der mehr als anderthalbjährigen Wirksamkeit in Korinth wird, abgesehen von der Anknüpfung der Bekanntschaft mit Aquila und Priskilla, nur der Moment ausführlicher geschildert, wo es zum Bruche mit der Judenschaft kam, der den Apostel veranlasste, sich ganz

zu den Heiden zu wenden, sowie die Art, wie die Klage der Juden vom Prokonsul zurückgewiesen wurde (18, 1—18). Dann schliesst seine Rückkehr über Ephesus nach Antiochien die Schilderung der makedonisch-griechischen Mission ab (18, 19—23). Die Erzählung, wie Apollos von Aquila und Priskilla zu seiner Wirksamkeit ausgerüstet und nach Korinth entsandt wurde (18, 24—28), bereitet die Uebersiedelung des Apostels nach Ephesus und seine andauernde und erfolgreiche Wirksamkeit daselbst vor. Ausser seinem Zusammentreffen mit den Anhängern der Johannestaufe (19, 1—7) und seiner Trennung von der Synagoge (19, 8—10) sind es aber nur einige anekdotenhafte Züge, die aus dieser Zeit erzählt werden, um seine Obmacht über jüdischen und heidnischen Aberglauben zu veranschaulichen (19, 11—20). Vielmehr taucht jetzt schon der Plan des Apostels auf, nach einer Visitation seines europäischen Missionsgebietes und einem Besuch in Jerusalem nach Rom zu gehen, den er durch die Sendung des Timotheus und Erast nach Makedonien vorbereitet (19, 21 f.). Nachdem dann sehr ausführlich die Ereignisse erzählt sind, welche der durch den Goldschmied Demetrius erregte Aufstand herbeiführte (19, 23—41), führt Paulus den Plan seiner Reise durch Makedonien und Hellas aus, wird aber durch die Nachstellungen der Juden verhindert, direkt den Seeweg nach Syrien zu wählen, und kommt so noch einmal nach Philippi und Troas (20, 1—12). Dann bestellt er sich die ephesinischen Presbyter nach Milet und die ausführliche Abschiedsrede an sie mit den Rückblicken auf seine Wirksamkeit unter ihnen, wie der thränenreiche Abschied von ihnen auf Nimmerwiedersehen (20, 13—38), schliesst den ephesinischen Abschnitt ab.

4. Die Weissagung des Apostels in seiner Abschiedsrede (20, 22 ff.) hat bereits den Inhalt des vierten Theiles vorbereitet. Von der sehr detaillirt berichteten Reise nach Jerusalem interessiren den Erzähler besonders die wiederholten Abmahnungen des Apostels von derselben, denen gegenüber er standhaft bleibt, bis er sein Ziel erreicht hat (21, 1—16). Ausführlich wird erzählt, wie er die gegen ihn misstrauischen Judenchristen daselbst durch den Eintritt in ein Nasiräergelübde zu beschwichtigen sucht, wie aber bei der Ausführung dieses Planes der Volksaufstand gegen ihn losbricht, der ihn in die Gewalt der römischen Obrigkeit bringt (21, 17 bis 40). Es folgt dann die erste Vertheidigungsrede an das Volk, die ihm von dem Militairtribun gestattet wird (22, 1—21), und die Erzählung, wie die Berufung auf sein römisches Bürgerrecht ihn vor der Geisselung bewahrt (22, 22—29). Die Verhandlung seiner Sache vor dem Hohenrath führt nur zur Spaltung zwischen den Pharisäern und Saddukäern; und als ihn der Tribun vor dem dadurch erhitzten Fanatismus in Sicherheit ge-

bracht, wird ihm die göttliche Zusage, dass er noch in Rom Zeugniss ablegen werde (23, 1—11). Ein Anschlag auf sein Leben wird verrathen, und der Tribun lässt ihn mit einem in extenso mitgetheilten Geleitschreiben unter starker Bedeckung zum Prokurator Felix nach Caesarea bringen (23, 12—35). Vor diesem vertheidigt sich Paulus nochmals dem Rechtsanwalt des Synedriums gegenüber, aber Felix verschleppt die Sache des Apostels zwei Jahre lang bis zu seinem Abgange (Kap. 24); und als sein Nachfolger Festus Miene macht, ihn dem Synedrium auszuliefern, sieht Paulus sich genöthigt, an den Kaiser zu appelliren (25, 1—12). Da erscheint Agrippa in Caesarea; und nachdem ihm Festus die Sache des Paulus vorgetragen, wird auf den Wunsch des Königs dieselbe noch einmal in seiner Gegenwart verhandelt (25, 13—27). So bekommt Paulus zum dritten Male Gelegenheit, sich vor dem jüdischen Könige zu vertheidigen (26, 1—23); und das Resultat davon ist, dass Agrippa erklärt, er hätte können freigelassen werden, wenn er nicht appellirt hätte (26, 24—32). Es folgt dann die Deportationsreise nach Rom mit dem Schiffbruch bei Malta (Kap. 27), die Ueberwinterung auf der Insel (28, 1—10) und die Vollendung der Reise nach Rom (28, 11—16). Dort setzt sich der Apostel sofort mit den Vorstehern der Judenschaft in Beziehung, aber die Verhandlungen mit ihnen enden damit, dass er ihnen das Verstockungsgericht ankündigt und sich zu den Heiden wendet (28, 17—28). Mit dem Ausblick auf seine zweijährige Wirksamkeit in Rom, die hienach eine spezifisch heidenchristliche ist (28, 30 f.), schliesst die Apostelgeschichte.

Eigentliche Andeutungen über die Eintheilung der Apostelgeschichte sind in der fliessend fortlaufenden Erzählung nirgends gegeben. Nur über den Abschluss des ersten Theiles bei 8, 4 kann kein Zweifel sein, und daraus erhellt wenigstens soviel, dass die Zweitheilung, welche den Hauptabschnitt zwischen Kap. 12 und 13 macht (vgl. de Wette und die 4. Aufl. seines Komm. von Overbeck 1870, Klostermann, Vindic. Lucanae Gotting. 1865, Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885, Pfleiderer, vgl. Jülicher, der aber selbst gesteht, dass die beiden Theile sich nicht nach Petrus und Paulus sondern) oder die Dreitheilung, welche eben dort den ersten Hauptabschnitt macht (vgl. Nösgen, Komm. 1882), dem Sinne des Verfassers nicht entspricht. Vielmehr schliesst der Abschnitt, welcher den Uebergang zur Heidenmission bildet, erst mit Kap. 15 (vgl. Hilgenfeld); und darum kann auch die Dreitheilung nicht richtig sein, die den zweiten Theil nur bis Kap. 12 gehen lässt (vgl. Baumgarten, Die Apostelgeschichte. Halle 1852; 2. Ausg. Braunschweig 1859). Allein die eigentliche Missionswirksamkeit des Paulus trennt sich überhaupt sachlich so scharf von der Erzählung seiner letzten Schicksale ab, die ihn nach Rom führen, dass es gerathen ist, diese als besonderen Theil zu fassen. Ob man dann die beiden ersten und die beiden letzten Theile zusammenfasst, was bei der Quellenfrage in gewissem Sinne doch geschehen muss, und so wieder auf die Zweitheilung herauskommt, ist in der Sache natürlich gleich, nur darf die be-

deutsame Theilung des ersten Theiles bei 8, 4 nicht verkannt werden. Keinenfalls darf man den ersten mit Kap. 5 (Pfleiderer, Holtzmann Einl.) oder 6, 7 (L. Schulze) schliessen, den letzten mit 20, 1 oder gar 19, 21 beginnen (Nösgen, L. Schulze).

5. Schon die Uebersicht über den Inhalt des Buches lehrt, dass dasselbe nicht eine Geschichte der Apostel, wie der alte Titel des Buches (§ 9, 3) vermuthen lässt, oder der Kirche in umfassendem Sinne sein will, sondern dass es ein bestimmter Gesichtspunkt ist, unter welchem die Stoffe ausgewählt und dargestellt sind[1]). Gewiss hat die Rücksicht auf das Bedürfniss der Leser den Verfasser dabei geleitet; aber dies Bedürfniss war eben nicht ein historisches Wissen, sondern ein religiöses Verständniss des Entwicklungsganges, den die Predigt des Evangeliums genommen hatte. Wie dieser schon in dem Missionsbefehl Jesu (1, 8) angedeutet, so begreift sich die ganze ausführliche Darstellung von der Begründung und Entwicklung der Gemeinde zu Jerusalem im ersten Theile nur aus dem Interesse, darzuthun, wie die steigende Feindschaft der Juden gegen das Evangelium zuletzt die Versprengung der Urgemeinde und damit die Ausbreitung des Evangeliums in weiteren Kreisen veranlasst hat. Noch klarer tritt im zweiten Theile hervor, wie es eine gottgewollte und gottgeleitete Entwicklung war, welche den Philippus zur Taufe des ersten Proselyten (8, 26. 29), den Petrus zur Taufe des ersten Heiden (10, 28 f. 11, 18), und nach dem Gottesgericht über die Feindschaft des Judenthums die Heidenboten zu ihrer ersten Missionsreise führte (13, 2). Dieselbe göttliche Leitung war es, welche in Paulus das Organ für die Heidenmission zubereitet (9, 15) und diesen, nachdem die Feindschaft der Juden seine ersten Versuche in der Judenmission durchkreuzt hat (9, 23 f. 29), in der heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien seinen eigentlichen Wir-

[1]) Von den Zwölfaposteln, so bedeutsam sie im Eingangskapitel aufgezählt sind, werden nur die Zebedäiden flüchtig erwähnt: von vielen Apostelschülern, wie Stephanus, Philippus, Barnabas, Apollos, selbst von Markus ist viel mehr erzählt als von ihnen. Wohl tritt in der ersten Hälfte Petrus so bedeutsam hervor, wie in der zweiten Paulus; aber jener verschwindet 12, 17 aus der Geschichte, ohne dass sein nochmaliges Auftauchen in Jerusalem (Kap. 15) auch nur erklärt wird; und von diesem ist nicht nur sein Ende garnicht erzählt, sondern auch von seinen persönlichen Schicksalen nur ganz Fragmentarisches, wie ein Blick auf 2. Kor. 11 zeigt. Eine Kirchengeschichte kann nicht beabsichtigt sein, da nur aus der inneren Entwicklung der jerusalemischen Gemeinde Näheres erzählt wird; aber auch nicht eine Geschichte der christlichen (vgl. Eichhorn) oder wenigstens der paulinischen Mission (vgl. Credner), da jene erst Kap. 8, diese erst Kap. 13 beginnt, und von Kap. 20 an bis zu den Schlussworten des Buches von der Mission nicht mehr die Rede ist. Vergeblich beruft man sich darauf, dass dem Verfasser vielleicht nur fragmentarisches Material zu Gebote stand oder, was von vorn herein ganz unwahrscheinlich ist, dass alles Uebrige seinen Lesern bekannt war. Gewiss ist jenes vielfach der Fall; aber eine so planvolle Komposition, wie die unseres Buches lässt sich daraus nicht erklären.

kungskreis finden (11, 25), auf der ersten Missionsreise durch die Feindschaft der Juden zu den Heiden gewiesen werden (13, 46 f.) und ihm durch die Urgemeinde die Bahn zur Heidenmission frei machen lässt (15, 28 f.). Aufs Klarste zeigt der dritte Theil, wie der göttliche Wink den Apostel Paulus auf sein europäisches Missionsgebiet führt (16, 6 f. 9 f.), wie auch hier wieder die Feindschaft der Juden ihn auf demselben immer weiter treibt (17, 10. 14), und wie sie in Korinth und Ephesus ihm den Uebergang zur eigentlichen Heidenmission bahnt (18, 6. 19, 9). Vor Allem aber ist die ausführliche Darstellung des vierten Theiles nur begreiflich, wenn die eigentliche Absicht des Erzählers ist, zu zeigen, wie alle Feindschaft der Juden, die seine menschlichen Pläne zu durchkreuzen scheint, nur dazu dienen muss, dem Apostel den Weg nach Rom zu bahnen (23, 11), bis er unter wunderbaren Zeichen göttlicher Führung und Errettung (Kap. 27) daselbst anlangt und dort noch einmal erfahren muss, wie die Feindschaft der Juden ihm den Weg zu den Heiden weist (28, 25—28). Hiernach will der Verfasser darstellen, wie sich durch die Schuld der Juden unter göttlicher Leitung der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem nach Rom, von der Metropole des Judenthums zur Welthauptstadt, und damit der Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden vollzogen hat.

Diesen Grundgedanken der Apostelgeschichte haben bereits Mayerhoff (Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamburg 1835), Guericke, Lekebusch (Die Komposition und Entstehung der Apostelgeschichte. Gotha 1854), Baumgarten u. A. im Wesentlichen richtig herausgestellt. Vergeblich wendet man dagegen ein, dass zur Zeit der Abfassung unseres Buches Rom noch garnicht eine solche Bedeutung für das Christenthum hatte; allein da Paulus bereits die Bedeutung, welche die Gemeinde in der Welthauptstadt für die gesammte Heidenkirche gewinnen musste, klar erkannt hat, wie sein Römerbrief zeigt, so kann sein Schüler, wie wir ihn aus dem Evangelium kennen gelernt haben (§ 48, 6), sehr wohl mit der zweijährigen Predigt des Paulus in Rom für die Weltmission des Christenthums (1, 8) den festen Grund gelegt gesehen haben. Dass die Gründung der dortigen Gemeinde nicht erzählt ist, beweist nichts dagegen, da der Verfasser eben erst mit der Wirksamkeit des Paulus daselbst dem (paulinischen) Evangelium dort die Stätte bereitet sieht, welche der Gemeinde ihre Bedeutung für die grosse Heidenkirche sichert. Dagegen erklärt sich bei dieser Auffassung der Apostelgeschichte allein ihr Abbrechen mit der zweijährigen Wirksamkeit des Paulus in Rom ausreichend. Nösgen hat die Darstellung der Apostelgeschichte in zu enge Beziehung zu den Grundgedanken von Rom 9—11 gesetzt, und K. Schmidt (Die Apostelgeschichte. Erlangen 1882) nach Hofmann einseitig allen Nachdruck auf die Loslösung des Evangeliums vom jüdischen Volke gelegt. Dass der Verf. aber die Geschichte der Kraft Gottes in den Aposteln darstellen wolle (Jülicher), tritt doch weder im Inhalt, noch in der Darstellungsweise des Buches irgend deutlich genug hervor.

6. Es lag nahe, einer so planvollen Komposition noch eine besondere

lehrhafte Tendenz unterzulegen; und doch enthält die Apostelgeschichte selbst in ihren umfangreichen Reden des eigentlich Lehrhaften viel zu wenig dazu[1]). Sofern aber Paulus, gerade weil er das Evangelium den Heiden als solchen brachte, vielfach von den Judaisten angefeindet wurde, wird der Nachweis, dass der Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden ein sichtlich gottgewollter und von jenen verschuldeter war, von selbst zu einer Apologie des Heidenapostels, der nur überall den göttlichen Winken, wie sie ihm direkt oder in seinen Erfahrungen indirekt gegeben werden, folgt. Aber diese Apologie gilt nicht einem innerchristlichen Gegensatze. Eben um zu zeigen, dass er den seine Verkündigung verwerfenden Juden durch sein Verhalten keinerlei Anstoss gegeben, wird beim Beginn seiner eigentlichen Heidenmission die Beschneidung des Timotheus (16, 3: διὰ τοὺς Ἰουδαίους) erzählt, im Rückblick auf sie die Verleumdung der Juden wider ihn zurückgewiesen (21, 20 ff.) und an seinen drei Vertheidigungsreden gezeigt, wie völlig unschuldig er an dem Hasse war, mit dem ihn das ungläubige Judenthum verfolgte. Sicher nicht ohne Absicht werden die nahen Beziehungen des Paulus zur Urgemeinde, wie die Vorbereitung der Heidenmission durch ihre Autoritäten so geflissentlich hervorgehoben, und die Verhandlungen über die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz so ausführlich berichtet, da eben der dargestellte Entwicklungsprozess nicht als Werk des Paulus, sondern als das nothwendige Ergebniss der Leitung der Kirche durch ihren erhöhten Herrn erscheinen soll. Aber dass irgendwie die Vertheidigung des Apostels gegen judenchristliche Angriffe der Zweck dieser Ausführungen gewesen sei, lässt sich nicht nachweisen.

---

[1]) Wenn man, wie Meyer und de Wette, von einer Bestätigung der paulinischen Lehre oder einer Apologie des paulinischen Christenthums redet, so finden sich doch die eigenthümlichen paulinischen Lehren kaum gestreift, wie etwa 13, 39. 26, 18; denn die Bestimmung des Evangeliums für die Heiden (Michaelis) erscheint eben in unserem Buche nicht als eine Lehre des Paulus, sondern, wie es schon nach dem Evangelium (§ 48, 6) garnicht anders sein kann, als der Wille Christi, dessen Ausführung die Thaten und Schicksale des Petrus und Paulus dienen müssen. Man beruft sich wohl dafür auf Ev. 1, 4 unter der meist als selbstverständlich angenommenen Voraussetzung, dass das Vorwort des Evangeliums sich mit auf die Apostelgeschichte beziehe (vgl. bes. Schleiermacher, Credner, Baur, Volkmar, Nösgen, Weizsäcker, Pfleiderer). Allein diese Voraussetzung ist von Schneckenburger (Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841), Lekebusch, Zeller (Die Apostelgeschichte. Stuttgart 1854), Oertel (Paulus in der Apostelgeschichte. Halle 1868), Overbeck, Reuss, Jülicher u. A. mit vollem Recht bestritten worden. Jenes Vorwort redet nur von der Darstellung der von den Augenzeugen bezeugten vollendeten Thatsachen, hier wird vieles als selbsterlebt dargestellt. Nirgends weist das Evangelium auf die Apostelgeschichte voraus (auch nicht 21, 12. 15 oder durch die Weglassung von Act. 6, 14 in Ev. 22, 66 ff., wie Holtzmann meint), und die letztere knüpft nicht an jenes Vorwort an, sondern hat in Akt. 1, 1—5 ein eigenes Vorwort, das an Ev. 24, 49 anknüpft.

Nach dem Vorgange von Griesbach und Frisch (in Dissertationen von 1798. 1807) und nach Andeutungen von Baur hat namentlich Schneckenburger die ganze Komposition der Apostelgeschichte aus dem Zwecke erklären wollen, den Apostel gegen alle Vorwürfe der Judaisten zu vertheidigen. Undurchführbar ist aber schon die Annahme einer durchgängigen Parallelisirung des Paulus und Petrus in ihren Wundern, wie in ihren Leiden[2]), sowie die Vorstellung, als ob Paulus durch seine Jerusalemfahrten, seine Festfeiern und religiösen Uebungen als ein frommer Jude dargestellt werden solle[3]). Der Annahme einer tendenziösen Hervorhebung seiner freundlichen Beziehungen zu den Männern der Urgemeinde steht die ausführliche Erörterung seines Zerwürfnisses mit Barnabas entgegen (15, 36—39), der Annahme eines tendenziösen Verschweigens seiner Kämpfe mit den Judaisten die ausführliche Schilderung ihrer prinzipiellen Besiegung in Kap. 15, auf die es im Zusammenhange des Buches allein ankommt, und die fast übertreibende Erwähnung derselben 21, 20, wo sie für die Erzählung bedeutsam wird; die angebliche tendenziöse Verschweigung des antiochenischen Streites, wie der galatischen und korinthischen Wirren, erklärt sich hinreichend daraus, dass das Buch seinem ganzen Plan nach nirgends auf die innere Entwicklung der Gemeinden eingeht, die angeblich verschwiegene Kollekte wird 24, 17 plötzlich erwähnt. Dass aber die Leiden des Apostels (2. Kor. 11) absichtlich verschwiegen und seine Visionen durch die des Petrus Kap. 10 legitimirt seien, ist doch sehr weit hergeholt[4]).

---

[2]) Wenn Petrus in Lydda (9, 33 ff.) wie in Jerusalem (Kap. 3) einen Gelähmten heilt, so erhellt eben, dass dergleichen Heilungen besonders häufig vorkamen (vgl. 8, 7), und dass darum die Lahmenheilung des Paulus in Lystra (Kap. 14) nicht als Gegenbild dazu gedacht ist; dagegen hat weder die Heilung des Fieberkranken in Malta, noch die Dämonenaustreibung in Philippi bei Petrus ein Gegenbild, da Dämonenaustreibungen nur 5, 16 ganz allgemein (und zwar nach v. 12 wohl von den Aposteln überhaupt, wie 8, 7 von Philippus) erwähnt werden. Dass es sich bei dem Vorfall in Troas (20, 9f.) wirklich um eine Todtenerweckung handelt, ist im Ausdruck viel zu wenig betont, als dass hier ein Gegenbild zu der Todtenerweckung in Joppe (9, 40) beabsichtigt sein könnte. Vollends erzwungen sind die Parallelisirungen des Auftritts des Petrus mit dem Magier Simon, der ihm garnicht feindlich gegenübertritt, und des Paulus mit dem Magier Elymas, dessen Erblindung dann wieder das Gegenbild zu dem sogenannten Strafwunder des Petrus (Act. 5) bilden soll, oder die Handauflegung des Paulus 19, 6 mit der der Urapostel 8, 17, obwohl dieselbe mit der gleichen Wirkung 9, 17 f. durch Ananias erfolgt.

[3]) Seine erste Reise nach Jerusalem hat genau wie Gal. 1, 18 den Zweck, die Urapostel kennen zu lernen (9, 27 f.), seine zweite, in der er handelnd garnicht auftritt, den Zweck, eine Kollekte zu überbringen (11, 30. 12, 25), die dritte (Act. 15) wird mit ihrem Zweck durch Gal. 2 bestätigt, und die vierte ist 18, 22 so dunkel angedeutet, dass bis heute bezweifelt wird, ob eine solche im Ausdruck liegt (§ 15, 7. not. 1). Die Passahfeier 20, 6 kommt nur als Zeitbestimmung in Betracht, und die Absicht, das Pfingstfest in Jerusalem zu feiern (20, 16), scheint nach dem Folgenden aufgegeben zu sein (§ 24, 1. not. 1), da ihre Erfüllung sicher nicht in 21, 11 liegt. Das Gelübde des Paulus 18, 18 (§ 15, 7. not. 1) ist so flüchtig erwähnt, dass bis heute gestritten wird, ob von ihm oder von Aquila die Rede ist, und das Nasiräatsgelübde (21, 26) hat einen durchaus glaubhaft motivirten Zweck (§ 24, 1. not. 2).

[4]) Trotzdem konnte vom Hofmann'schen Standpunkte aus (vgl. Nr. 5) auch Klostermann annehmen, dass Paulus wider den Vorwurf vertheidigt werde, ein leichtfertiger Zerstörer der väterlichen Religion zu sein, und Aberle (vgl. auch

Dass sich nicht alles Einzelne aus dem angegebenen Zwecke der Apostelgeschichte erklären lässt, hebt denselben nicht auf. Vielfach war der Verfasser natürlich durch das Mehr oder Minder der ihm fliessenden (mündlichen oder schriftlichen) Quellen beeinflusst (vgl. Nr. 5, not. 1), an diesem oder jenem Einzelnen haftete für ihn gewiss ein spezielles Interesse, das sich nicht mehr motiviren lässt. Vieles ist sichtlich auch durch die künstlerische Komposition des Ganzen bedingt, wie z. B. offenbar den drei grossen Paulusreden der früheren Theile (vor Juden Kap. 13, vor Heiden Kap. 17, vor Christen Kap. 20) die drei grossen Vertheidigungsreden des letzten (vor dem Volk Kap. 22, vor Felix Kap. 24, vor Agrippa Kap. 26) entsprechen.

7. Eine Geschichtsdarstellung, welche durchweg von einem bestimmten Gesichtspunkt beherrscht ist, braucht, wenn dieser, wie in unserem Falle, der Geschichte selbst entlehnt und ihr nicht aufgedrängt ist, keine unrichtige zu sein; sie wird, wenn man sie vom Standpunkte einer Geschichtsquelle aus betrachtet, eine einseitige genannt werden können, aber die Apostelgeschichte ist eben keine historische Schrift in unserem Sinne, sondern sie will die grosse Krisis, welche die Geschichte des Urchristenthums zeigt, vom religiösen Standpunkt richtig beurtheilen lehren[1]). Allerdings ist ihre Darstellung zuweilen eine ungenaue theils aus Unkenntniss, theils weil dem Erzähler die Verhältnisse der christlichen Urzeit nicht mehr vollkommen durchsichtig sind[2]). Aber in alle dem liegt nicht der

---

Ebrard) fasst auch diese Lukasschrift als Vertheidigung gegen die wider Paulus schwebende Anklage (vgl. Tüb. theol. Quartalschr. 1855. 1863 und dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864).

[1]) Gewiss giebt die Art, wie die Geschichte der Mission von Kap. 11 an nur noch an Antiochien, von Kap. 15 ab so gut wie ausschliesslich an die Person des Paulus anknüpft, ein durchaus unrichtiges Bild, wenn man daraus folgert, dass die Urgemeinde für die Ausbreitung des Christenthums nichts gethan habe (§ 14, 2. 5, not. 2). Gewiss giebt die Erzählung von der Gründung der makedonischen Gemeinden, in welcher der Verfasser nur die für ihn bedeutsamen Gesichtspunkte verfolgt, ein durchaus unzureichendes Bild derselben, das wir aus den paulinischen Briefen erst vervollständigen müssen (§ 15, 3. 4). Gewiss durfte eine Darstellung der inneren Entwicklung der Kirche den Streit in Antiochien, die galatischen und korinthischen Wirren nicht übergehen; aber die Apostelgeschichte macht eben garnicht den Anspruch, eine solche Darstellung zu sein.

[2]) Ueber die Anfänge des Paulus (§ 13, 3), vielleicht auch über die Verhältnisse der zweiten Reise nach Jerusalem (§ 13, 4), über die Sendungen des Silas und Timotheus (§ 15, 5. not. 1) ist sie ungenau unterrichtet; und ähnlich wird es an manchen Stellen stehen, wo wir den Nachweis nicht mehr zu erbringen im Stande sind. Wie der Verfasser den ursprünglichen Sinn des Aposteldekrets, zu dem es ohnehin schwerlich bei den Act. 15 gemeinten Verhandlungen gekommen ist, nicht mehr richtig auffasst (21, 25, vgl. § 14, 4. Anm. 3), und dasselbe wohl irriger Weise in den lykaonischen Gemeinden durch Paulus publiziren lässt (16, 4, vgl. § 15, 1), so hat er bei dem Versuch, eine Synagogenpredigt des Paulus darzustellen, durch Einmischung von Reminiscenzen an petrinische Reden wohl die Eigenart derselben etwas verwischt und jedenfalls die Rechtfertigungslehre des Paulus nicht mehr in ihrer genuinen Gestalt reproduzirt (13, 39), was nach § 48, 6

geringste Anhalt für die Behauptung der Tübinger Schule, dass der Verfasser die ihm wohlbekannten Verhältnisse durchweg in tendenziöser Weise anders dargestellt habe, um eine Vermittlung der im apostolischen Zeitalter mit einander ringenden Gegensätze dadurch zu erreichen, dass, nachdem sich dieselben auf Grund gegenseitiger Konzessionen abgeschliffen, dieser vermittelnde Standpunkt als das Ursprüngliche dargestellt wurde.

Baur suchte nach Andeutungen in der Tübinger Zeitschrift (1836, 3. 1838, 3) in Anknüpfung an den angeblich von Schneckenburger gelieferten Nachweis einer durchweg (wenn auch nur in der Stoffwahl) tendenziösen Darstellung (Nr. 6) in seinem Paulus (1845) nachzuweisen, dass eine solche Darstellung nur durchweg unglaubwürdig und ungeschichtlich sein könne. Diese Tendenzauffassung der Apostelgeschichte hat besonders Zeller (Theol. Jahrb. 1849—51, vgl. s. Apostelgesch. Stuttg. 1854) durch eine scharfsinnige Kritik der Apostelgeschichte in allen Einzelheiten durchgeführt[3]. Allein der Beweis für einen feindseligen Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln ist aus den paulinischen Briefen nicht erbracht worden (vgl. § 14), vielmehr selbst eine ungeschichtliche Fiktion[4]. Gegen die Tübinger Schule traten Ebrard in seiner

---

nicht auffallen kann. Wie er im Streit der pharisäischen und sadducäischen Partei die dogmatischen Differenzen derselben ungebührlich betont (23, 8, vgl. schon 4, 1 f.), so hat er in den Vertheidigungsreden des Paulus die prinzipielle Stellung desselben zum Gesetz nicht genügend zum Ausdruck kommen lassen und bei der Betonung seines Eintretens für die Hoffnung Israels die Frage der Auferstehung zu einseitig betont.

[3]) Während Baur in ihr den Versuch sah, den Paulinismus dem übermächtig gewordenen Judenthum gegenüber durch Milderung seiner Antithese gegen Gesetz und Judenthum und Verschleierung seiner Differenzen mit den Uraposteln zu erhalten und Schwegler (1846) sie als eine Schutzschrift für den Heidenapostel und einen Vermittlungsversuch in der Form einer Geschichte bezeichnete, erklärt sie Zeller für den Friedensvorschlag eines Pauliners, der die Anerkennung des Heidenchristenthums Seitens des Judenchristenthums durch Konzessionen an das letztere erringen will. Daher werden die Hauptstücke paulinischer Lehre verschwiegen, den Judenchristen das Gesetz und die Beschneidung gelassen, Paulus selbst zum eifrigen Gesetzesdiener gemacht, der die Heidenmission nur gezwungen unter dem Schutz des Petrus und mit Erlaubniss der Jerusalemiten treibt. Andrerseits will der Verfasser die Heidenchristen bewegen, durch Beseitigung der dem Judenchristenthum anstössigsten Seiten des Paulinismus eine Verständigung mit demselben anzubahnen.

[4]) Es ist auch durchaus nicht richtig, dass nach der Apostelgeschichte die Heidenmission von Petrus begonnen und durch die Urgemeinde sanktionirt wird, da die erste Heidentaufe in ihr als ein vereinzelter, durch besondere göttliche Fügungen herbeigeführter Fall erscheint und die Urgemeinde nur das so sichtlich von Gott dem Petrus gebotene Eingehen zu den Heiden als gerechtfertigt anerkennt (§ 14, 2. not. 2). Nicht einmal Act. 15, wo nach Gal. 2 dazu aller Anlass gewesen wäre, wird die Heidenmission als solche von der Urgemeinde sanktionirt; nicht Petrus, sondern der Diakon Philippus ist es, der die ersten Schritte thut, die Schranken der blossen Judenmission zu durchbrechen, und Hellenisten sind es, die sich zuerst an reine Heiden wenden (11, 20). Dagegen wird 9, 15 Paulus ausdrücklich in erster Linie als Organ für die Heidenmission erwählt. Die Art, wie er nach der Apostelgeschichte zur Heidenmission geführt wird, und wie er immer wieder auf den Wegen seiner Heidenmission den Juden nachgeht, entspricht ganz seinen Aussagen in Röm. 11 (§ 13, 6. not. 1. 14, 5. not. 2) und der Natur

wissenschaftlichen Kritik der evangelischen Geschichte und besonders Baumgarten auf, der freilich die durchweg als glaubwürdig betrachtete Geschichte in eine grosse Allegorie auflöste; nüchterner Meyer, Lekebusch (1854), Trip, Paulus nach der Apostelgeschichte 1866, Oertel, Paulus und die Apostelgeschichte. Halle 1868, neuerdings K. Schmidt und Nösgen (1882).

Abgesehen von der Frage, ob sich diese angebliche Geschichtsfälschung irgend erweisen lässt, und ob das Raffinement derselben dem schlichten Erzählungscharakter des Buches entspricht, ist jene Tendenzauffassung in sich selbst unmöglich. Den Judenchristen die Beschneidung und die Verpflichtung auf das Gesetz zuzugestehen, war von vorn herein ausgeschlossen, nachdem der Fall des Tempels die Erfüllung des letzteren zum grossen Theil unmöglich gemacht hatte, und würde den Zwiespalt nicht versöhnt, sondern verewigt haben[5]). Wie aber sollte man hoffen, die Pauliner für jenen Kompromiss zu gewinnen, wenn man von vorn herein ein Kriterium des Apostolats aufstellte (1, 21 f. 10, 41), das nach der Ansicht der Judaisten eben den Paulus davon ausschloss, und ihm eine Stellung zu den Uraposteln andichtete, die seine stets so nachdrücklich gewahrte Selbständigkeit völlig aufhob? Diese Erwägungen führten nothwendig zu der Annahme, dass der Paulinismus, welcher in der Apostelgeschichte das Wort führt, bereits ein vollständig entarteter war, oder dass es garnicht mehr ein Pauliner, sondern vielmehr ein Judenchrist war, der hier die Geschichte des Urchristenthums in seinem Sinne darstellte.

---

der Sache. Wie anders als in Folge seiner Thätigkeit in der Synagoge sollte er wohl die 2. Kor. 11, 24 erwähnten Synagogalstrafen erlitten haben? Die so stark hervorgehobene Feindschaft der Juden wider ihn wird durch den 1. Thessalonicherbrief (§ 17), wie durch Röm. 15, 31 (vgl. Act. 20, 3) vollauf bestätigt und durch die Art, wie vielfach auch günstige Erfolge unter den Juden und Verfolgungen durch Heiden berichtet werden, gegen jeden Verdacht einer tendenziösen Erdichtnng geschützt. Die so hart angefochtene Beschneidung des Timotheus (16, 3) und der Eintritt in das Nasiräatsgelübde (21, 26) sind mit den Grundsätzen des Paulus vollkommen vereinbar (§ 15, 1. not. 4. § 24, 1. not. 2).

[5]) Wenn man dem Petrus paulinische Lehre zuschrieb, ihn die den Judenchristen verhasste Heidenmission billigen und beginnen liess, so konnte dies nur Erbitterung gegen den verleumderischen Pauliner erregen, der durch Verschweigen und durch offenbare Lügen das nur zu bekannte Bild des verhassten Paulus reinzuwaschen suchte. Vergeblich sagt man, dass der ursprüngliche Gegensatz über dem gemeinsamen Hass gegen das ungläubige Judenthum vergessen gemacht werden sollte (vgl. Baur). Wenn die Judenchristen sahen, dass ihre ungläubigen Volksgenossen den Paulus ebenso hassten, wie sie selbst, und dass er selbst vor seiner Bekehrung gegen sie gewüthet habe, so konnte sie das nicht milder gegen ihn stimmen; und der Friede konnte dadurch nicht befördert werden, dass die verleumderischen Pauliner ihren Volksgenossen die ärgsten Verfolgungen gegen das Christenthum andichteten. Aber auch die Heidenchristen konnten dadurch nicht gewonnen werden, wenn sie sahen, dass die ungläubigen Juden ihren Paulus nicht weniger hassten, wie die Judenchristen, deren Gegensatz gegen ihn, trotz aller Verschweigungen, doch 21, 21 aufs Klarste hervorbricht. Man kann wohl den inneren Zwiespalt einem gemeinsamen Gegner gegenüber vergessen; aber das noch nicht gläubige Israel war garnicht in demselben Sinne ein Gegner des gläubigen, wie der Heidenchristen.

Schon Bruno Bauer (Die Apostelgeschichte. Berlin 1850) ging von der Voraussetzung aus, dass der nach der Tübinger Schule erst durch unser Buch erstrebte Ausgleich thatsächlich bereits vollzogen war, als dasselbe geschrieben wurde, dass der frühere Gegensatz längst verschwunden und unverständlich geworden war für den Standpunkt des christlichen Konservatismus, in welchem der Judaismus gesiegt hatte. Auf diesen Standpunkt kommt im Wesentlichen Overbeck (Komm. 1870, vgl. noch Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, 3) zurück, der die gegen die konziliatorische Tendenz gerichteten Einwürfe grossentheils anerkennt. Aber man konnte wohl unbefangen den Standpunkt seiner Zeit in die apostolische Vergangenheit zurücktragen, unmöglich aber, wie er will, den urapostolischen Standpunkt als einen überwundenen betrachten und der Gegenwart zu Liebe die Ueberlieferung über die Autorität, auf die man sich stützte, fälschen (vgl. dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871, 1. 72, 3)[6]). So blieb nur noch übrig, den Verfasser der Apostelgeschichte geradezu zum Judenchristen zu machen, wie Wittichen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873. Jahrb. f. prot. Theol. 1877, vgl. dagegen Bahnsen das. 1879, 1) und Scholten (Das paulinische Evangelium 1881) thaten, welcher zwar dem vorwärtsdringenden Heidenchristenthum und seinem Apostel gewisse Zugeständnisse machte, aber die Selbständigkeit beider dem Judenchristenthum opferte.

Hatte sich durch diesen Gegensatz, in den die Tendenzauffassung der Apostelgeschichte ausging, dieselbe von selbst als unhaltbar erwiesen, so lag es nahe, die Beziehung auf den innerchristlichen Gegensatz, der für die Zeit des Verfassers so gut wie verschwunden war, ganz fallen zu lassen und mit dem apologetischen Zwecke, das innere religiöse und äussere politische Recht der heidenchristlichen Kirche darzuthun, nur noch die Polemik gegen das ungläubige Judenthum zu verbinden. Diese Auffassung hat besonders Pfleiderer (in seinem Urchristenthum) durchgeführt mit sehr maassvoller Kritik der Apostelgeschichte, die selbst in dem Ungeschichtlichen nicht absichtsvolle Aenderungen, sondern Auffassungen des Verfassers sieht, die vom Standpunkt seiner Zeit aus relativ nothwendig waren[7]).

[6]) Overbeck sieht in der Apostelgeschichte den Versuch eines Pauliners, für den die Prinzipienfragen des apostolischen Zeitalters längst ihre Bedeutung verloren hatten und der die ideale Begründung des Heidenchristenthums in dem paulinischen Evangelium nicht mehr anerkennt, sondern es für die legitime Frucht des Urchristenthums hält und in seiner Begründung besonders die Hellenisten eine ganz ungeschichtliche Rolle spielen lässt, sich mit der Entstehung des Paulinismus und seinem Stifter Paulus auseinander zu setzen. Er lässt daher die Urapostel einen Standpunkt vertreten, der nicht mehr der Standpunkt seiner Zeit ist, weil dieselbe für die Judenchristen nicht mehr an der vollen Gesetzesbefolgung festhält, und modifizirt absichtlich die ihm wohl bekannte paulinische Ueberlieferung.

[7]) Schon bei Hilgenfeld erscheint die der Apostelgeschichte gegenüber geübte Kritik sehr gemildert, und Kritiker wie de Wette, Reuss, Grimm, Keim, Wendt u. A. haben nicht nur vieles hart Angefochtene als glaubwürdig anerkannt, sondern auch zugestanden, dass, wo wirklich eine Abweichung von den geschichtlichen Verhältnissen nachweisbar, dieselbe keine absichtliche ist, sondern darauf beruht, dass der Verfasser vom Standpunkte seiner Gegenwart aus dieselben so aufgefasst, und, wo eine die Parteigegensätze versöhnende Tendenz sichtbar wird,

Wenn dagegen Overbeck nach dem Vorgange von Schneckenburger, Schwegler und Mangold vor Allem die politische Seite der Apostelgeschichte stark betont, indem sie neben einem starken nationalen Antagonismus gegen das Judenthum den Heiden gegenüber die Apologie des Christenthums führen soll, so geht umgekehrt hier die Tendenzhypothese vollends in die Annahme raffinirter Fälschung über[8]. Dagegen hat die neueste radikale Kritik der Paulusbriefe (vgl. Steck, Galaterbrief), wieder der Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte sich angenommen, weil sie ein viel glaubwürdigeres Bild der Entwicklung darbiete, als jene gefälschten, den Paulus idealisirenden Briefe. Zuletzt hängt die Entscheidung über ihre Glaubwürdigkeit doch von der Stellung des Verfassers zu den von ihm erzählten Ereignissen d. h. von der Frage ab, wie weit er selbst Augenzeuge war oder zuverlässige Quellen besass.

§ 50. Die Quellen der Apostelgeschichte.

1. Da das Lukasevangelium so gut wie durchweg nach Quellen gearbeitet ist, liegt die Voraussetzung nahe, dass auch die Fortsetzung desselben auf Quellen beruhen wird. Man macht zwar dagegen den einheitlichen Sprachcharakter der Lukasschriften geltend, aber soweit derselbe in Wahrheit vorhanden ist, beweist er doch nur für eine durchgängige Bear-

derselben zu Liebe nur die ihr günstigen Momente einseitig betont hat, Thiersch wusste eine solche sogar mit einer völlig wahrheitsgetreuen Berichterstattung zu vereinbaren. Entschieden gegen jede Tendenzauffassung der Apostelgeschichte erklärt sich noch neuerdings Jülicher. Dagegen hat Holtzmann seine frühere Auffassung von einer mehr naiven Einwirkung der konziliatorischen Tendenz des Verfassers auf die Darstellung (in Schenkel's Bibellex. I. 1869) neuerdings in der Richtung der Tübinger Tendenzkritik modifizirt (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1882. 1883), und noch viel weiter geht bei Weizsäcker die geschichtliche Entwerthung der Apostelgeschichte in seinem apostolischen Zeitalter, welche gelegentlich die Tübinger Tendenzkritik noch überbietet, obwohl er ihre Voraussetzungen nicht theilt. Auch Mangold hat zuletzt einen bewusst alterirenden Einfluss der konziliatorischen Tendenz in einigen Partien zugegeben.

[8]) Diese Auffassung ist besonders bei den holländischen Kritikern, wie Straatmann, Meyboom, v. Manen sehr beliebt geworden. Von ihr aus werden selbst solche Züge, welche bisher ausser allem Streit gestanden hatten, für ganz erdichtet erklärt, wie das römische Bürgerrecht des Paulus, seine Beschützung durch römische Behörden, die Details seines Prozesses, dessen Verschleppung nur noch der Pflichtwidrigkeit einzelner Beamten zugeschrieben werden soll, die Bekehrung römischer Beamten u. dgl. Daher lässt sie zum Schlusse noch den Paulus in Rom unter dem Schutze römischer Gesetze seines Apostelamtes warten und verschweigt tendenziös sein Ende. Nach Wittichen will der Verfasser den Heidenchristen sogar insinuiren, dass sie nur, im engen Anschluss an das Judenchristenthum, unter dem Schutz des Judenthums als einer religio licita staatliche Sicherheit erlangen könnten. So kommt die modernste Auffassung der Apostelgeschichte darauf heraus, dass, um politische Vortheile und äussere Sicherheit für das Christenthum zu erlangen, der Verfasser derselben seine Geschichte fälscht und sein Wesen preisgiebt.

beitung der Quellen, wie sie im Evangelium nachweislich vorliegt (§ 48, 4. not. 2). In der That aber ist der Sprachcharakter unseres Buches nichts weniger als einheitlich. Dass die erste Hälfte im Grossen und Ganzen viel stärker hebraisirend ist, wie die zweite, dass diese, und zwar je länger desto mehr, in einem reineren Griechisch geschrieben, das sich der Sprache des Prologs im Evangelium nähert, springt in die Augen; auch der lexikalische Wortvorrath ist in beiden Hälften ein verschiedener[1]). Aber auch der Inhalt der ersten Hälfte weist auf die Benutzung von Quellen hin. Da wir in der Fortsetzung des Evangeliums jedenfalls das Werk eines paulinischen Schülers vor uns haben, so kann an sich alles, was in die Geschichte des Paulus gehört (d. h. wenigstens die ganze zweite Hälfte) leicht auf mündlicher Ueberlieferung oder auf Augenzeugenschaft beruhen. Allein der erste Theil enthält eine Fülle von Details aus der Geschichte der Urgemeinde, die weit über das hinausgehen, was auf mündliche Ueberlieferung zurückgeführt werden kann. Dahin gehören insbesondere die grossen Reden dieses Theiles, die daher auch von denen, welche alle Quellenbenutzung leugnen, als freie Komposition des Schriftstellers betrachtet werden[2]). Allein es zeigt sich in diesen Reden, wie übrigens

[1]) Es finden sich Ausdrücke, die sehr häufig, aber nur im ersten Theile vorkommen (*σημεῖα κ. τέρατα, ὅσος, ἐξιστάναι, προσκαρτερεῖν*) neben solchen, die nur im zweiten Theile (*καταντᾶν, διαλέγεσθαι, προσλαμβάνεσθαι, ἐπιβαίνειν, ἀσπάζεσθαι, πονηρός, κἀκεῖ*) häufig vorkommen und von denen nicht, wie etwa von *κατηγορεῖν, ἀπολογεῖσθαι, ἐγκαλεῖσθαι* (*ἔγκλημα*), gesagt werden kann, dass der Gegenstand der Darstellung sie mit sich brachte, vollends wenn man auch auf solche achtet, die vereinzelt früher vorkommen (*ἐᾶν, σέβεσθαι τ. θεόν, ἀναγγέλλειν, ἐπιλαμβάνεσθαι, παραλαμβάνειν, διατρίβειν, κράζειν, ἀνάγεσθαι, ἐπίστασθαι, ἐπί* von der Zeitdauer, *διό, ὁδός* metaph., *σήμερον, τὰ περί τινος* u. s. w.). Aehnlich finden sich ja, wie Holtzmann S. 392 zeigt, auch zwischen dem Evang. und der Apostelgesch. neben manchen Uebereinstimmungen Verschiedenheiten des Ausdrucks, obwohl doch die Identität des Verf., die noch Wittichen und Scholten anfechten, heutzutage keinem Zweifel unterliegt (vgl. Friedrich, d. Luk.-Evang. u. die Apostelgesch. Halle 1890). Auch der geschlossene Zusammenhang der Erzählung mit ihren häufigen Vor- und Rückweisungen, der doch keineswegs ein ausnahmsloser ist, weist, wie im Evangelium, lediglich auf eine Verarbeitung der benutzten Quellen hin.

[2]) Dabei wird gemeinhin übersehen, dass die Gewohnheit klassischer Autoren, ihren Helden Prunkreden in den Mund zu legen, auf die man sich dafür beruft, gar keine Analogie bietet, sofern das Evangelium desselben Verfassers auch nicht den leisesten Anhalt für die Vermuthung bietet, dass er Aehnliches gethan habe. Insbesondere in Betreff der petrinischen Reden ist umgekehrt vielfach nachzuweisen versucht, dass dieselben in Sprach- und Lehrcharakter zu viel Eigenthümliches haben, um von dem Verfasser der Apostelgeschichte konzipirt zu sein (vgl. Seyler, Stud. u. Krit. 1832, 1, Weiss, Krit. Beibl. d. deutschen Zeitschr. f. christl. Wiss. 1854, 10. 11, Kähler, Stud. u. Krit. 1873, Scharfe, die petrin. Strömung der NTlichen Literatur. Berlin 1893). Sind auch nicht alle dort gemachten Beobachtungen haltbar und von entscheidendem Gewicht, und muss insbesondere die Annahme, dass sich noch Spuren eines aramäischen Sprachcharakters der Quelle, aus der sie geschöpft seien, in einzelnen Missverständnissen nachweisen lassen, aufgegeben werden, so bleibt doch genug übrig, um die Annahme, dass

auch in vielen Erzählungen dieses Theiles, eine solche Fülle von Anspielungen auf ATliche Geschichten und Stellen, sowie von ATlichen Redensarten, wie sie dem heidenchristlichen Verfasser des Buches unmöglich zu Gebote gestanden haben kann.

Die Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte ist zuerst von Königsmann (De fontibus comm. sacr., qui Lucae nomen praeferunt 1798) angeregt worden, dem Eichhorn in seiner Einleitung (1810) entgegentrat. Aber auch Riehm (De font. act. ap. Traj. 1821) liess den ersten Theil aus Quellen geschöpft sein, Bertholdt und Kuinöl bezeichneten speziell als solche das *κήρυγμα Πέτρου*. Nach Schleiermacher ist der erste Theil, wie das Evangelium, aus lauter einzelnen schriftlichen Diegesen entstanden, deren Spuren er noch in Wiederholungen und Unterbrechungen des Zusammenhangs wahrzunehmen glaubte; de Wette, Bleek und ähnlich Ewald dachten an eine Geschichte des Petrus, eine Denkschrift über Stephanus, einen Missionsbericht in Kap. 13, 14, an dessen Stelle Schwanbeck (Ueber die Quellen der Schriften des Lukas. Darmstadt 1847), der zuerst die Quellen wirklich kritisch zu scheiden versuchte, eine Biographie des Barnabas setzte. Allein im Ganzen blieb der Widerspruch überwiegend, Mayerhoff, Credner, Schneckenburger, Ebrard, Reuss, Lekebusch, Nösgen, Blass (Acta Apost. Gött. 1895) erklärten sich entschieden gegen die Annahme schriftlicher Quellen oder hielten solche doch für nicht mehr näher bestimmbar[3]). Erst nach dem Erscheinen der 2. Aufl. dieser Einleitung (1889), in welcher versucht wurde, die Bearbeitung einer Quelle in der ersten Hälfte durchgehend nachzuweisen, hat man sich mit grossem Eifer der Quellenscheidung zugewandt. Am nächsten unsrer Auffassung steht Feine (Jahrb. f. prot. Theol. 1890, 1. Eine vorkanonische Ueberlieferung 1891), welcher aus Kap. 1—12 eine judenchristliche Schrift herausschält, die von dem Verf. der Sonderquelle im Luk.-Evang. herrührt, aber schon Kap. 6. 7 von einer andern Quelle gekreuzt wird, welche Stephanus als den Vorläufer des Saulus darstellt, dessen Bekehrung und die Gründung der antiochenischen Gemeinde erzählt. Diese zweite Quelle nimmt auch Joh. Weiss an (Studien u. Krit. 1893 bis 95) und schreibt sie einem hellenistischen Verf. zu, findet aber die jerusalemische Quelle auch noch Kap. 15. Hilgenfeld hat die schon früher von ihm angenommenen *πράξεις Πέτρου* in eingehender Auseinandersetzung mit den neueren Versuchen der Quellenscheidung näher zu bestimmen gesucht, aber daneben noch eine Geschichte Antiochiens (Kap. 11. 13. 14) und eine Geschichte

diese Reden dem Verfasser schriftlich konzipirt vorlagen, aufs Höchste wahrscheinlich zu machen.

[3]) So nannte Volkmar wieder das *κήρυγμα Πέτρου*, Hausrath u. A. judaistische *πράξεις Πέτρου*, Zeller und Overbeck ein die Urgemeinde verherrlichendes Schriftwerk, das nach Keim mit der Grundlage der Clementinen verwandt sein sollte. Nach Jacobsen (Die Quellen der Apostelgeschichte. Berlin 1885), der für Kap. 13 — 15 eine Barnabasquelle annimmt, sind Kap. 1 — 12 lediglich auf Grund der Paulusbriefe frei erdichtet, zum Theil nach evangelischen Vorbildern, und auch nach Weizsäcker schöpft der Verfasser den Stoff seiner geschichtswidrigen Darstellungen vielfach wesentlich aus dem Galaterbrief, so dass z. B. die Kollekte für Jerusalem nach Act. 11, der antiochenische Streit nach Jerusalem (Act. 15, 1 ff.) verlegt wird. v. Manen (die Handelingen der Apostelen 1890) liess einen Reisebericht und eine Paulusbiographie mit Petruslegenden unter Heranziehung der paulinischen Briefe und des Josephus zusammengearbeitet sein.

der hellenistischen Septemvirn (Kap. 6) angenommen (Jahrb. f. wiss. Theol. 1895. 96). Clemen endlich hat die historia Petri des 1. Theils mit der historia Pauli des 2. nicht nur durch einen Redaktor zusammenarbeiten, sondern noch erst von einem judaistischen, dann von einem antijudaistischen Redaktor überarbeiten lassen (Chronologie 1892. Stud. u. Krit. 1895, vgl. dagegen Gercke, Gött. gel. Anz. 1894, 8. Joh. Weiss, Stud. u. Krit. 1895, 2)[4]).

2. Dass in dem ersten Theile, welcher die Geschichte der Urgemeinde behandelt, eine Quelle zu Grunde liegt, lässt sich durch eine kritische Analyse der Darstellung mit aller in solchen Dingen erreichbaren Sicherheit nachweisen. Unmöglich kann die Erzählung von der Ergänzung der Zwölfzahl der Apostel (1, 15—26), in welcher die erste, 1, 18 f. aufs deutlichste eine fremdartige Einschaltung verrathende Petrusrede vorkommt, von dem Verfasser konzipirt sein, der die Bedeutung dieser Zwölfzahl nirgends andeutet, bei dem die Zwölfe als solche gar keine Rolle spielen und der seinen Hauptbelden ausserhalb dieses Kreises findet. Durch die Darstellung der Pfingstgeschichte (Kap. 2) geht der noch von keiner Exegese gelöste Widerspruch, dass einerseits unstreitig ein einzigartiges Sprachenwunder erzählt werden soll, von dem aber die folgende Petrusrede nichts weiss, andrerseits vieles ebenso klar auf das erste Erscheinen der Glossolalie hindeutet, so dass hier durchaus eine ältere Grundlage von der Bearbeitung des Erzählers gesondert werden muss, durch welche auch die Andeutungen über Zeit, Ort und Zuhörerschaft etwas Schwankendes erhalten. In Kap. 3 wird dann sichtlich als erstes Heilwunder die Lahmenheilung erzählt, welche den Petrus zu einer an das Staunen, das dieselbe erregte, anknüpfenden Rede veranlasst, obwohl in der vom Verf. vorher gegebenen Schilderung von dem Leben der ersten Christengemeinde schon von vielen Wundern und Zeichen der Apostel die Rede ist (2, 43). Während nun die ältere Darstellung Kap. 4 die Volkshäupter sofort den Petrus wegen dieses Wunders auf dem Tempelplatz in Gegenwart des Volkes interpelliren lässt und höchst anschaulich motivirt, wie man ihm

---

[4]) Einen anderen Weg schlug Spitta (die Apostelgesch. Halle 1891) ein, indem er durch das ganze Buch hin zwei parallel laufende Quellen verfolgte, die ein Redaktor zusammenarbeitete. Die erste, die wahrscheinlich von Lukas verfasst ist, verfolgte er bis ins Evangelium hinauf und schrieb ihr die Wirstücke und die Reden zu, die 2. von viel geringerem geschichtlichen Werth, die besonders im 1. Theil, im 2. nur fragmentarisch erhalten ist, soll hauptsächlich Wundergeschichten enthalten haben (vgl. dagegen Joh. Weiss, Stud. u. Krit. 1893). Denselben Gedanken hat in anderer Weise Jüngst durchgeführt (Die Quellen der Apostelgesch. Gotha 1895). Sorof liess den Timoth. als Schreiber des „Wir" eine echte Lukasschrift und eine Petrusquelle unter mancherlei Zusätzen combiniren (Entstehung der Apostelgesch. Berlin 1890. Vgl. noch Gercke im Hermes XXVII. 1894). Skeptisch gegen all diese Quellenscheidungen äussern sich Wrede (Gött. gel. Anz. 1895), Zöckler (Höhere u. niedere Kritik in den Greifswalder Studien 1896) und Jülicher.

ausser einer Bedrohung wegen seiner wider den Messiasmord erhobenen Anklage nichts anhaben konnte, hebt sich davon eine jüngere Bearbeitung ab, welche den Petrus und Johannes verhaften, eine förmliche Synedriumssitzung konvoziren lässt und ein ausdrückliches Predigtverbot durch die saddukäische Abneigung gegen die Lehre von der Auferstehung motivirt. Auch die Art, wie das Gebet der Apostel, das durch neue Kräftigung derselben zu ihrem Zeugniss erhört wird, 4,31 durch ein ausdrückliches Wunderzeichen bekräftigt erscheint, zeigt neben manchen anderen Zügen die Hand des Bearbeiters. In direktem Widerspruch mit der wiederholt geschilderten allgemeinen Gütergemeinschaft steht die Notiz über Barnabas 4, 36 und die Erzählung von Ananias und Sapphira in Kap. 5, welche aufs deutlichste zeigt, dass eine solche nicht stattgefunden hat. Auch aus dem übrigen Inhalt von Kap. 5 erhellt, dass die ältere Darstellung, nach welcher die Nachricht, wie die Apostel sich durch ihre Bedrohung nicht abhalten lassen, mit dem Gottesgericht wegen des Messiasmordes zu drohen, die Hierarchen veranlasst, über dieselben eine Disziplinarstrafe zu verhängen, mit Zügen von einer Gefangensetzung und wunderbaren Befreiung derselben, sowie einer Gerichtsverhandlung ausgemalt ist, die zu mancherlei Schwierigkeiten im gegenwärtigen Texte geführt haben. Waren es bisher nur Thaten und Reden des Petrus, welche sich in der Quelle nachweisen liessen, so ist doch gar kein Grund, derselben nicht auch die Stephanusepisode (Kap. 6, 7) zuzuweisen. Dass die Erzählung von der Einsetzung der mit Namen aufgezählten sieben Armenpfleger, welche aufs direkteste den wiederholten Schilderungen massenhafter Bekehrungen und einer durchgeführten Gütergemeinschaft widerspricht, dem Verfasser nur schriftlich vorgelegen haben kann, wird wohl nicht mehr bezweifelt. Vor Allem aber schwankt die Darstellung des Stephanusmordes selbst zwischen der einer reinen Volksjustiz und einer gerichtlichen Verhandlung, deren Herbeiziehung durch den Bearbeiter allein die schon oft bemerkten Schwierigkeiten der Erzählung geschaffen hat. Die tiefsinnige, von der eindringendsten Kenntniss des A. T.'s zeugende Rede kann aber unmöglich von dem Verfasser unseres Buches konzipirt sein, dessen Zusätze es vielmehr verschuldet haben werden, wenn der Gedankengang und die Tendenz der Rede hie und da undurchsichtig geworden ist. Hienach ist erwiesen, dass, abgesehen von dem Vorwort und der Himmelfahrtsgeschichte (1, 1 bis 11), der ganze erste Theil des Buches aus einer judenchristlichen, wahrscheinlich von einem Augenzeugen der erzählten Ereignisse herrührenden Quelle stammt[1]).

[1]) Der Nachweis dafür lässt sich noch Schritt für Schritt an den Unebenheiten der Darstellung führen, welche nur durch die freie Bearbeitung eines

3. Auch im zweiten Theil der Apostelgeschichte sind noch eine Reihe von Stücken aus derselben Quelle verwandt. Dazu gehören zunächst die Philippusgeschichten des Kap. 8. Die erste wird schon durch die Verhandlung des Petrus mit Simon der Quelle zugewiesen, in der sie das Hauptstück bildet, obwohl für den Pragmatismus des Erzählers nur ihre Einleitung Bedeutung hat; die zweite repräsentirt nach diesem Pragmatismus die Bekehrung eines eigentlichen Proselyten, was doch der Eunuch nach Deut. 23, 2 nicht gewesen sein kann. Ebenso rührt die Korneliusgeschichte mit ihrer Einleitung in 9, 31—43, die für den Pragmatismus des Erzählers keinerlei Bedeutung hat, aus der Quelle her, in welcher im Widerspruch mit 1, 8 die Zwölfapostel für Israel bestimmt sind (10, 42), und 10, 46 f. die Pfingstgeschichte einfach als die erste Erscheinung der Glossolalie gefasst wird, während der Bearbeiter, dessen Hand sich auch sonst zeigt, 11, 1—18 hinzufügt, wie sich aus den zahlreichen ungenauen Rückbeziehungen dieses Stückes auf die vorige Erzählung ergiebt. Aus derselben Quelle stammt wohl die Petrusgeschichte in Kap. 12, 1—17, die dem Erzähler das Vorbild für seine Bearbeitung von Kap. 5 bot, vor allem aber die Darstellung der jerusalemischen Verhandlungen in Kap. 15[1]).

älteren Textes erklärt werden können, wie ich in meiner Ausgabe der Apostelgeschichte (Texte u. Unters. IX, 3. 4. 1893) eingehend gezeigt zu haben glaube. Jeden Versuch aber, die Quelle selbst noch vollständig herzustellen und überall genau zu bestimmen, was dem Bearbeiter angehört, halte ich für aussichtslos. Vollends hier verschiedene Quellen von einander scheiden und ihre Zusammenarbeitung aufweisen zu wollen, führt nur zu einem geistreichen Spiel mit Vermuthungen, die zu wissenschaftlicher Evidenz doch nie erhoben werden können. Auch, dass Kap. 6 und 7 auf einer anderen Quelle beruht, als Kap. 1—5, wird sich schwer mit Sicherheit beweisen lassen; nur die hergebrachte, aber in den Quellen nicht motivirte Auffassung des Stephanus als eines Vorgängers des Paulus (vgl. Lehrb. der bibl. Theol. N. T's. 6. Aufl. § 42, d) nöthigt dazu. Die Bearbeitung der Quelle zeigt sich genau wie im Evangelium als eine erläuternde, ausmalende, die, selbst wo sie fehlgreift, sich vielfach solcher Züge bedient, die dem Verfasser andere Erzählungen seiner Quelle an die Hand gaben. Die Vorstellung von dem rapiden Wachsthum der Urgemeinde und ihrer (nach der Anschauung des Verfassers) das christliche Lebensideal verwirklichenden Gütergemeinschaft ist durch die naturgemässe Idealisirung der christlichen Urzeit erzeugt und hat die widersprechenden Züge der Quelle keineswegs ausgetilgt. Von einer dogmatischen oder kirchenpolitischen Tendenz zeigt sich nirgends eine Spur. Von speziellem Interesse ist noch die Art, wie der Verf. durch die Einführung des Saulus (Vgl. 7, 58. 8, 1. 3) die spätere Geschichte vorbereitet.

1) Unmöglich können die so charakteristisch verschiedenen Worte des Petrus und Jakobus (§ 14, 4. not. 2) vom Verfasser konzipirt sein; die Verhandlungen selbst, die nach der Quelle von den Aposteln und Presbytern, nach dem Bearbeiter von der ganzen Gemeinde geführt werden, sind in jener durch einen Streit in Jerusalem (v. 5 f.), von diesem durch den Streit in Antiochien motivirt (v. 1—4), wodurch es ganz zweifelhaft wird, ob in der Quelle die mit Paulus und Barnabas gepflogenen Verhandlungen (Gal. 2) gemeint waren (§ 14, 3). Das von dem Bearbeiter konzipirte Gemeindeschreiben (v. 23—29) stimmt formell und materiell nicht ganz mit den vorher gefassten Beschlüssen, und ist wohl nur durch die in der Quelle erwähnte Sendung des Silas und Judas hervorgerufen, die dort eine andere Bedeutung gehabt haben muss.

Dass diese Stücke aus der Quelle herrühren, erhellt aber auch daraus, dass ihre Anordnung durch den Pragmatismus des Erzählers bedingt ist und theilweise den in ihnen selbst gegebenen Andeutungen widerspricht[2]). Ganz anders verhält es sich mit den paulinischen Abschnitten des zweiten Theiles. An sich sind die Erzählungen über die Anfänge des Paulus (9, 1—30) und der antiochenischen Gemeinde (11, 19—30. 12, 25) so dürftig und ungenau (§ 49, 7, not. 2), dass sie ein Paulusschüler sehr wohl nach Hörensagen aufzeichnen konnte. Vor Allem aber scheint es mir durchaus nicht angezeigt, als Grundlage von Kap. 13. 14 einen eigenen Reisebericht anzunehmen (vgl. Nr. 1); denn in Wahrheit ist dieser Bericht so schablonenhaft, giebt über die Zeitverhältnisse und die eigentlichen Erfolge der Reise so wenig ein klares Bild, dass auch er wohl rein nach Hörensagen konzipirt ist[3]).

4. Beruht der grösste Theil der ersten Hälfte der Apostelgeschichte auf einer Quelle, so liegt es sehr nahe, eine solche auch für den zweiten Theil zu vermuthen. Die Spuren einer solchen glaubte man vielfach in den Abschnitten wahrzunehmen, in welchen sichtlich ein Reisebegleiter des Paulus redet, indem er sich durch ein „Wir“ ausdrücklich unter die

---

[2]) Die Korneliusgeschichte muss nach 15, 7 in eine viel frühere Zeit gehören und zeigt, dass die Apostel schon lange vor Kap. 8 Missionsreisen durch Palästina gemacht haben; 8, 26 setzt die Bezeichnung des dem Philippus gewiesenen Weges deutlich voraus, dass derselbe (mit dem vielleicht in der Quelle der Apostel gemeint war) sich in Jerusalem befindet, wodurch auch der Anschluss von 8, 5 an das Vorige ganz zweifelhaft wird (§ 14, 2 not. 2). Die Befreiung des Petrus unmittelbar vor dem Tode des Herodes Agrippa kann nicht zeitlich mit der Kollektenreise zusammenfallen (§ 13, 4); sie setzt voraus, dass Jakobus an der Spitze der Gemeinde steht (12, 17), also Petrus bereits um seiner Missionsreisen willen seine dortige Stellung aufgegeben hat; und das in der Quelle unmögliche *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* kann nur eine solche Missionsreise verdecken, die der Verfasser der Apostelgeschichte nach seinem Pragmatismus hier noch nicht erwähnen konnte.

[3]) Am ausführlichsten sind die Ereignisse im pisidischen Antiochien erzählt; aber die grosse Rede 13, 16—41 ist offenbar ein Versuch des Lukas, die Art, wie er den Paulus den Beweis für die Messianität Jesu in den Synagogen führen gehört hatte, darzustellen, und die Schilderung ihres Erfolges (13, 42—52) hängt so enge mit den leitenden Gesichtspunkten des Erzählers zusammen (§ 49, 5), dass sie unmöglich einer Quelle entlehnt sein kann; letzteres aber gilt auch noch von den Ereignissen in Ikonium (14, 1—7, vgl. noch 14, 19 f.). Selbst 13, 1 kann auf der Kenntniss des Erzählers von den hervorragenden Männern der antiochenischen Gemeinde beruhen. Wirkliche Details bringen nur die Episoden in Paphos und Lystra (13, 6—12. 14, 8—18) und namentlich die letztere sieht sehr nach einer schon schriftlich fixirten und von dem Erzähler hier eingeschalteten und bearbeiteten Episode aus. Auch soll nicht geleugnet werden, dass sowohl in Kap. 9 als Kap. 11 Züge vorkommen, die auf Bearbeitung einer schriftlich fixirten Darstellung gedeutet werden können; aber sie reichen nicht aus, um das Vorhandensein einer eigenen Quelle zu konstatiren, zumal nichts hindert, anzunehmen, dass die jerusalemische Quelle, die ausser den Reden und Thaten des Petrus auch die Stephanus- und Philippusgeschichten enthielt, nicht irgendwie auch schon von Saulus erzählte.

Personen, von denen erzählt wird, einschliesst[1]). Nun ist ja allerdings keineswegs ausgeschlossen, dass der Wortlaut einer solchen Quelle ungleich weiter geht, als er durch das Erscheinen jenes *ἡμεῖς* unmittelbar konstatirt wird; denn es liegt in der Natur der Sache, dass das Meiste, was dieselbe zu erzählen hatte, den Paulus allein betraf und gar keinen Anlass bot, die Person des Erzählers mitzuerwähnen[2]). Es könnte vielmehr an sich dieser Quelle ausser dem Stücke 16, 10—39 der ganze letzte Theil der Apostelgeschichte vom Aufbruch nach Jerusalem an (Kap. 20—28) entnommen sein (vgl. O. Holtzmann a. a. O.). Dagegen lässt sich mit voller Bestimmtheit sagen, dass nicht nur der Abschnitt 16, 1—8, in dem nirgends ein „Wir“ auftritt und nicht einmal die Stiftung der galatischen Gemeinden erzählt ist, sondern auch Kap. 17—19 nicht aus ihr abgeleitet werden können, da hier die Mittheilungen des Erzählers viel zu dürftig und ungenau sind, uud da die Auswahl des Erzählten, besonders Kap. 17. 18, viel zu sehr durch die Gesichtspunkte des Verfassers der Apostelgeschichte bedingt ist, als dass dies so in einer augenzeugenschaftlichen Quelle gestanden haben könnte (Ueber die atheniensische Rede vgl. § 15, 5. not. 2). Aber zugestanden muss werden, dass aus dem Maasse, in welchem unser Verfasser diese Quelle benutzt hat, nicht unmittelbar auf ihren Umfang geschlossen werden kann, da der Verfasser aus Gründen, die in seiner Komposition lagen, sie nur theilweise benutzen und selbst in Partien, über die er mehr oder weniger kurz berichtete, bei Seite liegen lassen konnte; aber dass

[1]) Es taucht diese Erscheinung zuerst 16, 10 bei dem Aufbruch von Troas auf (*εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν*) und setzt sich bis 16, 17 fort, wo die erste Begegnung mit der wahrsagenden Magd in Philippi geschildert wird (*κατακολουθοῦσα τ. Παύλῳ καὶ ἡμῖν*). Sie wiederholt sich 20, 5 in Philippi (*οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι*) und setzt sich durch die ganze Reise nach Jerusalem hin fort bis 21, 18 (*εἰσῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον*). Sie tritt zum dritten Mal ein auf der Romreise von 27, 1 (*ἐκρίθη τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς Ἰταλίαν*) bis 28, 16 (*εἰσήλθομεν εἰς τ. Ῥώμην*).

[2]) So konnte der Reisebegleiter sich 16, 18—39 nirgends mit nennen, und erst aus 16, 40 erhellt, dass er wenigstens bei dem Abschiede des Paulus von Philippi nicht mehr in seiner Gesellschaft war. Dagegen zeigt sich in Kap. 17 bis 19, wo noch O. Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1889, 4) die Wirquelle aufzuweisen sucht, keine Spur von ihm, obwohl oft genug zu seiner Erwähnung Gelegenheit war. Wiederum macht das *συνείπετο* 20, 4 es sehr wahrscheinlich, dass der Erzähler sich schon von Korinth an wieder in der Gesellschaft des Paulus befand, obwohl das *ἡμᾶς* erst v. 5 eintritt; und ebenso schliesst das Fehlen des *ἡμεῖς* 20, 16—38 durchaus nicht aus, dass auch dort der Reisebegleiter erzählt. Auch das Aufhören des *ἡμεῖς* mit 21, 18 zeigt durchaus nicht, dass dort die Erzählung desselben aufhört, da 21, 19—26, 32 gar keine Gelegenheit war, dasselbe hervortreten zu lassen, auch nicht 23, 31 ff., wo ja Paulus unter Militäreskorte nach Cäsarea gebracht wird, also nicht von Freunden begleitet gewesen sein kann. Ebensowenig beweist 28, 17—28, dass die Reisequelle mit 28, 16 aufhört, da der Begleiter mit den dort berichteten Verhandlungen nichts zu thun hat, und selbst 28, 30 f. entspricht die ausschliessliche Erwähnung des Paulus so sehr dem Zweck dieses Abschlusses, dass daraus nicht geschlossen werden kann, der Erzähler habe sich nicht mehr in seiner Gesellschaft befunden.

dieselbe bis in die erste Missionsreise hinaufreichte (vgl. Hausrath, Holtzmann, Zeitschr. f. w. Th. 1881, 4, Wendt, Stud. u. Krit. 1892), von der dann sicher, wie von den Reisen des zweiten Theiles, mehr chronologische Details mitgetheilt wären, ist doch ganz unwahrscheinlich (vgl. Nr. 3).

Schon Königsmann war nicht abgeneigt, den Bericht des Augenzeugen, den der Verfasser in der zweiten Hälfte seines Werkes benutzt hat, dem Timotheus zuzuschreiben, und seit Schleiermacher-de Wette ist die Annahme eine weit verbreitete geworden, dass derselben ein Reisetagebuch des Timotheus zu Grunde liegt (vgl. Bleek, Ulrich, Beyschlag in d. Stud. u. Krit. 1836. 1837. 1840. 1864)[3]. Gänzlich ausgeschlossen wird diese Hypothese aber durch 20, 4f. wo Timotheus zu den *οὗτοι* gehört, denen der Erzähler sich mit *ἡμᾶς* entgegensetzt, was alle exegetische Künsteleien an dieser Stelle noch nicht haben widerlegen können. Ganz aus der Luft gegriffen aber sind die Hypothesen, welche den Silas (vgl. Schwanbeck und neuerdings van Vloten, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867. 1871, freilich unter Voraussetzung der Identität von Lukas und Silvanus, vgl. § 48, 7) oder Titus, (so Krenkel in seinem Paulus 1869, Kneucker, Anf. des röm. Christenth. 1881, Jacobsen und O. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1889 nach Hitzig) zum Verfasser dieser Quelle machten. Vielmehr hat die Tübinger Kritik (jetzt auch Holtzmann, Mangold, Pfleiderer, Spitta, Jülicher) mit vollem Rechte daran festgehalten, dass, wenn der Apostelgeschichte der Bericht eines Reisebegleiters zu Grunde liegt, dieser nur Lukas sein kann, da sich nur so begreift, wie die Ueberlieferung dazu kommen konnte, diesem in den paulinischen Briefen so wenig hervortretenden Gefährten desselben das ganze Werk zuzuschreiben[4].

5. Die Benutzung einer solchen Quelle müsste sich zunächst dadurch

[3]) Man führt dafür an, dass derselbe thatsächlich, kurz ehe der Bericht des Reisegefährten beginnt, in die Gesellschaft des Paulus aufgenommen war (16, 3); und doch begreift sich dann am wenigsten, wie er über die Reise von Lystra nach Troas, über die ganze makedonisch-griechische Mission und die ephesinische Zeit, endlich über die Reise von Ephesus nach Korinth, wo Timotheus sich nachweislich grösstentheils in der Umgebung des Apostels befand, nicht Reichlicheres berichtet, oder der Verfasser der Apostelgeschichte, obwohl er ihn wiederholt erwähnt (17, 14 f. 18, 5. 19, 22), seinen Bericht nicht umfassender benutzt hat. Vielmehr gehört das Einzige, was er aus dieser Zeit ausführlich erzählt, der Aufstand des Goldschmieds Demetrius in Ephesus (19, 23—41), in eine Zeit, wo Timotheus nachweislich nicht mehr bei Paulus war. Man beruft sich auch darauf, dass doch Timotheus in Cäsarea und Rom bei dem Apostel war, aber aus 24, 27. 28, 30 folgt durchaus nicht, dass der dortige Erzähler die Gefangenschaft des Apostels getheilt hat, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist.

[4]) Dass wir erst aus den Gefangenschaftsbriefen denselben kennen lernen, beweist natürlich garnichts dagegen, da wir aus der Zeit, wo er sicher in der Begleitung des Apostels erscheint, eben keine anderen Briefe desselben besitzen; dass er im Philipperbrief nicht erwähnt wird, obwohl er nach 16, 10—17 mit dem Apostel in Philippi war, beweist höchstens, dass er damals nicht in Rom war, was ohnehin nach Phil. 2, 20 f. wahrscheinlich und durch Act. 28, 30 auch durchaus nicht ausgeschlossen wird. Höchstens fällt bei ihm als Heidenchristen der Gebrauch des jüdischen Festkalenders (20, 6. 27, 9) auf, der aber einfach daher rühren kann, dass er in der Begleitung des Paulus nach ihm die Zeiten hatte bezeichnen hören.

erkennbar machen, dass die ihr angehörigen Abschnitte einen eigenthümlichen, von dem des Bearbeiters verschiedenen Sprachgebrauch aufweisen, wie sich dergleichen bei der Benutzung seiner Quellen im Evangelium zeigt oder in der stark hebraisirenden, ans A. T. sich anlehnenden Sprache der ersten Hälfte, welche durch seine judenchristliche Quelle bedingt ist[1]). Allein unbestreitbar ist die Thatsache, dass gerade in dem letzten Theil unseres Buches und am meisten in den Partien, die am ehesten aus dieser Quelle geschöpft sein könnten, ein reineres und gewandteres Griechisch sich zeigt, das am meisten mit dem im Vorwort des Evangeliums (Luk. 1, 1—4) hervortretenden übereinstimmt, also jedenfalls auf den letzten Bearbeiter des ganzen Werkes hinweist.

Nun hat zwar namentlich Overbeck in anderer Beziehung einen eigenthümlichen schriftstellerischen Charakter in den durch das ἡμεῖς der Quelle zugewiesenen Abschnitten nachweisen zu können geglaubt, indem dieselben mit Vorliebe Reisen, besonders Meerfahrten behandeln, sich durch genaue Angaben über die Reiseroute, chronologische und andere Details auszeichnen, die charakteristischen Gesichtspunkte des Erzählers zurücktreten und namentlich in den Heilungsgeschichten den ausgeprägten Wundercharakter vermissen lassen. Allein dabei ist übersehen, dass der Natur der Sache nach besonders bei der Mittheilung von Reiseerlebnissen, welche die Begleiter des Paulus in ganz gleicher Weise betrafen, wie ihn selbst, das Wir eines Augenzeugen hervortreten musste, dass damit jene Details ebenso nothwendig gegeben waren, wie zu der Geltendmachung seiner lehrhaften Gesichtspunkte (§ 49, 5) kein Anlass vorlag, und dass es ebenso in der Natur der Sache liegt, wenn den nach blosser Ueberlieferung dargestellten Heilungsgeschichten der Wundercharakter stärker aufgeprägt ist als den selbsterlebten; dass also alle diese Erscheinungen sich genau so gut erklären, wenn der Konzipient jener Abschnitte wirklich ein Reisebegleiter des Apostels gewesen ist[2]).

---

[1]) Was derartiges Zeller und Overbeck nachzuweisen versucht haben, erscheint als völlig unerheblich und kommt jedenfalls garnicht in Betracht gegen die von Oertel, Klostermann u. A. nachgewiesene auffallende Uebereinstimmung des Sprachgebrauchs in diesen Stücken mit dem in den verschiedensten Stellen des Evangeliums und der Apostelgeschichte sich findenden, die viel zu gross ist, um nur durch den Bearbeiter ihnen aufgeprägt zu sein.

[2]) Da sich eine Quelle, welche ausschliesslich jene Reiseberichte enthielt, wie auch Zeller und Overbeck zugeben, nicht vorstellig machen lässt, so entsteht vielmehr die Frage, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, der doch thatsächlich so ganz andere Gesichtspunkte verfolgte, gerade nur die Stücke jener Quelle aufgenommen hat, die für ihn scheinbar so bedeutungsloses Detail enthielten. Meint man aber irgend welche Motive dafür auffinden zu können, weshalb er dieselben bevorzugte, so ist doch unbestreitbar, dass dieselben sich nur verstärken, wenn der Verfasser selbst jener Reisebegleiter war und damit das selbstverständliche Interesse an jenen eigenen Erlebnissen hinzutrat. Dazu kommt, dass jene Detailangaben auch in den Abschnitten, welche das „Wir“ charakterisirt, keineswegs durchgängig von gleicher Genauigkeit sind, so dass Overbeck annehmen musste, der Bearbeiter habe dieselben zuweilen verwischt. Garnichts aber bedeutet der Beweis aus den Heilungsgeschichten, da wohl die Erzählung von dem Jüngling in Troas und der Schlange in Malta sich allenfalls natürlich

Dagegen ist nicht zu leugnen, dass auch im zweiten Theile unseres Buches ähnliche Erscheinungen auftreten, wie die Unebenheiten und Widersprüche im ersten, welche auf die Bearbeitung einer selbständigen Quelle durch den Verfasser des Buches führten; aber das Gewicht derselben wird schon dadurch verringert, dass sie auch in dem Abschnitt Kap. 17—19 vorkommen, dem keinesfalls eine augenzeugenschaftliche Quelle zu Grunde liegen kann. Hier könnte es sich also höchstens darum handeln, dass der Verfasser mit seinen eigenen oder den Erinnerungen an mündliche Ueberlieferungen Reminiscenzen an schriftliche Darstellungen aus dem Leben des Paulus vermischt hat, wie wir sie schon im zweiten Abschnitt als möglich zugaben (Nr. 3. not. 3)[3]). Noch merkwürdiger ist, dass die milesische Abschiedsrede eine Reihe von Zügen zeigt, welchen, so glaubwürdig sie an sich sind, die sie umgebende Erzählung nicht entspricht, oder welche ihr sogar zu widersprechen scheinen[4]). Nun kehrt aber diese Erscheinung in den Vertheidigungsreden des letzten Theiles mehrfach wieder (Kap. 22. 24. 26), und zwar nicht nur in dem, was Paulus dort von seinen Anfängen erzählt, im Verhältniss zu dem Kap. 9 Berichteten, sondern auch gegenüber der Geschichtserzählung, in die sie unmittelbar eingeschaltet sind (vgl. z. B. 24, 11. 17). Letzteres wiederholt

---

erklären lässt, keineswegs aber die unmittelbar damit verbundenen Heilungen (28, 8 ff.).

[3]) Schon die ohnehin in sich völlig unbegreifliche Kerkerszene in Philippi (16, 25—34) löst sich von der im Uebrigen wohlverständlichen Katastrophe, die nach 16, 17 in einem selbständigen Reisebericht irgendwie erwähnt sein musste, wie eine spätere Einschaltung ab, ähnlich die Szene in Troas (20, 7—12), die Verhandlung mit Jakobus (21, 19—26) und die Episoden der Schiffbruchsgeschichte (27, 21—26. 33—38). Auf diese legt Overbeck besonders Gewicht; allein die Verschiedenheit der Darstellungsweise, durch die sie von ihrer Umgebung abstechen, war doch durch den Gegenstand von selbst gegeben: die αἱ ἑπτὰ ἡμέραι 21, 27, die nicht auf die Tage des Pfingstfestes bezogen werden können (§ 24, 1. not. 1), bleiben ohne v. 26 ganz unverständlich und der durch die ganze vorige Darstellung nicht motivirte v. 20 sieht nicht nach dem Zusatz eines Bearbeiters aus. Die Szene in Troas aber verräth durch eine Fülle von Detailzügen von selbst den Augenzeugen.

[4]) Von Nachstellungen der Juden, von der Einsetzung von Presbytern, von dem Handwerkerleben des Apostels (20, 19. 28. 33 f.) weiss der ephesinische Abschnitt nichts, die drei Jahre 20, 31 scheinen den dortigen chronologischen Angaben zu widersprechen, von den 20, 23 erwähnten Prophezeiungen ist noch nirgends die Rede gewesen, zu der 20, 29 ausgesprochenen Befürchtung giebt die ganze bisherige Darstellung nicht den leisesten Anlass, das Herrnwort 20, 35 kennt das Evangelium nicht, und die Weissagung 20, 25 ist wenigstens in dem Sinne, den sie nach dem Zusammenhange unzweifelhaft hat (§ 26, 6. not. 1), nach der eigenen Darstellung des Verfassers sicher nicht erfüllt worden; ebenso wenig wie die Weissagung 21, 11 und die 21, 13 zu Grunde liegende Erwartung. Aber daraus folgt gerade, dass die milesische (20, 17—38), wie aus gleichen Gründen die cäsaräensische Episode (21, 8—14), unmöglich von dem Verfasser der Apostelgeschichte in einen augenzeugenschaftlichen Bericht eingeschaltet sein können, der doch seine eigene Darstellung nicht selbst so wenig berücksichtigt haben würde.

sich in dem Bericht des Militärtribunen 23, 26—30, in der Darstellung der vorher erzählten Ereignisse durch Festus (25, 14—21. 24—27); und selbst in der so zweifellos aufs Engste mit den Gesichtspunkten des Verfassers zusammenhängenden Verhandlung des Paulus mit den Juden 28, 17—23 ist vieles eben darum so auffällig, weil es in der bisherigen Darstellung unseres Buches keineswegs ausreichend motivirt erscheint[5]). Wenn nun auch die Differenzen der Darstellung des Erzählers 11, 1—18 mit dem vorher gebrachten quellenmässigen Bericht (Nr. 3), wie überhaupt die stehengebliebenen Widersprüche in der Benutzung der Quellen der ersten Hälfte (Nr. 2) und manches Aehnliche in der Quellenbenutzung des Evangeliums zur Genüge zeigen, dass die Erzählungsweise des Verfassers eine naivere und sorglosere ist, welche manches nicht als Widerspruch empfindet, was einer schärferen Kritik als solcher erscheint (vgl. die drei Berichte über die Christuserscheinung bei Damaskus Kap. 9 und in den Paulusreden Kap. 22. 26), so sind die besprochenen Erscheinungen doch zu zahlreich, um sie auf den reinen Zufall einer nachlässigeren Schreibweise zurückzuführen. Nur soviel lässt sich mit Bestimmtheit sagen, dass die Hypothese der Benutzung einer schriftlichen Quelle sie nicht erklärt, sondern ihre Erklärung nur noch erschwert.

6. Diese Hypothese ist aber nicht nur unnachweislich, sie scheitert auch unrettbar an dem in den Abschnitten, die aus der Quelle entlehnt sein sollen, stehen gebliebenen ἡμεῖς. Schwanbeck hat zwar auf mittelalterliche Chroniken, Hilgenfeld und Holtzmann haben auf Esra und Nehemia hingewiesen, wo Quellenstücke aufgenommen sind, ohne dass die in ihnen redende Person des Berichterstatters getilgt ist. Aber die Lukasschriften sind eben nicht ein solches mosaikartiges Sammelwerk, wie diese Schriften; gerade soweit sich die Benutzung einer Quelle in der letzten Hälfte unseres Buches nachweisen zu lassen scheint, zeigt dieselbe eine so überaus freie Bearbeitung derselben, dass das Stehenlassen dieses den ganzen Tenor der Darstellung zerreissenden ἡμεῖς eine reine Unmöglichkeit ist. Zugestanden ist, dass die Quelle nicht ausschliesslich aus den sich durch das ἡμεῖς

---

[5]) Es scheint hiernach nahezuliegen, dass umgekehrt grade diese Reden in einer vom Verfasser der Apostelgeschichte vorgefundenen augenzeugenschaftlichen Quelle enthalten gewesen sind, welche er aufgenommen hat, ohne die Inkongruenz seiner eigenen Darstellung damit zu fühlen. Allein, wie Hofmann und Nösgen, so hat Bethge (die paulinischen Reden der Apostelgesch. Gött. 1887) sie doch nur als eine schriftstellerische Rekonstruktion der gehörten Reden nachzuweisen versucht, und so manches in ihnen hängt gerade mit unrichtigen Auffassungen des Verf. der Apostelgeschichte zusammen, wie seine Vorstellung von einer unmittelbar auf die Bekehrung folgenden Rückkehr des Paulus nach Jerusalem (22, 17. 26, 20). Vgl. noch § 49, 7. not. 2. Ohnehin lassen sich diese Reden ohne eine sie verknüpfende Geschichtserzählung garnicht denken, die der Redaktor zweckwidrig gekürzt oder geändert haben müsste.

charakterisirenden Abschnitten bestanden haben kann; aber selbst von einem Reisebericht, der lediglich die Reise nach Jerusalem und die Romreise mit den dazwischen liegenden Ereignissen enthält und höchstens noch durch 16, 10—17 das erste Zusammentreffen des Reisebegleiters mit dem Apostel charakterisirte, kann man sich doch keine rechte Vorstellung machen. Sobald man aber die Quelle über den Zeitraum hinausreichend denkt, in dem ihre Spuren sichtbar werden (vgl. Nr. 4), bleibt es unbegreiflich, woher der Verfasser sie nicht auch in anderen Punkten, über die er sehr fragmentarisch und ungenau berichtet, benutzt hat, und woher er, wenn er vielfach das ἡμεῖς getilgt hat, es in anderen Fällen hat stehen lassen[1]. Es bleibt dann nur die Annahme übrig, der Verfasser der Apostelgeschichte habe das ἡμεῖς mit Absicht stehen lassen, um sich den Schein eines Augenzeugen zu geben[2]. Aber damit ist ja zugestanden, dass der Leser aus dem Eintritt dieses ἡμεῖς schliessen musste, der Erzähler habe die folgenden Ereignisse miterlebt. Dann aber muss, wenn der Gebrauch dieses ἡμεῖς nicht einfacher Betrug sein soll, die schon bei Irenäus (adv. haer. III, 14, 1. 15, 1) sich findende Auffassung, dass der Erzähler sich damit als zeitweiligen Reisebegleiter des Paulus charakterisire, die richtige sein[3]. So wird man immer wieder dazu veranlasst, die ganze

[1]) Auch der geschlossene Zusammenhang, in dem es nicht an Rückweisungen auf früher Erzähltes in den angeblich aus der Quelle herrührenden Stücken und an Vorbereitungen des aus dieser Entnommenen fehlt, beweist zwar nichts gegen die Benutzung einer solchen, aber gegen eine unvermittelte Herübernahme derselben, wie sie das Stehenbleiben jenes ἡμεῖς voraussetzen würde, die nur um so auffallender wird, wenn man mit den Vertretern der Timotheushypothese annimmt, dass er es anderweitig wirklich getilgt hat. Nimmt man aber mit Overbeck an, er habe alles entfernt oder gar durch entgegengesetzte Stücke ersetzt, was mit seiner Auffassung nicht stimmte, und nur die ganz unverfänglichen Itenerarien und die Wunderberichte aufgenommen, so ist das nicht mehr Quellenbenutzung, sondern grobe Fälschung. Vgl. Volkmar, der eine völlige Zerstörung des Zusammenhangs gerade in den Hauptpunkten annahm.

[2]) Wenn die radikalere Kritik eines Schrader und Bruno Bauer angenommen hat, dass das ἡμεῖς überhaupt nur zu diesem Zwecke eingeführt sei, so nimmt doch auch Overbeck an, dass er dasselbe zu gleichem Zweck auch in Stücken eingesetzt habe, die von ihm selbst herrühren (21, 17 f. 28, 15). Dann begreift man aber erst recht nicht, weshalb der Verfasser sich mit dem Zurechtmachen dieser Quelle abmühte, und nicht einfach das von ihm (event. unter freier Benutzung ihrer Materialien) Erdichtete überall durch Einführung jenes ἡμεῖς, mit dem er ja doch mehr oder weniger absichtlich den Leser täuschte, als den Bericht eines Augenzeugen gab.

[3]) Es ist ohnehin nicht abzusehen, wie diese Auffassung irgend eine Schwierigkeit haben soll, da ja Theophilus und die Leser, denen das Buch bestimmt war, wussten, wer es geschrieben habe, und dass er den Paulus zeitweise auf seinen Reisen begleitet habe, also durchaus keiner Einführung seiner Person bedurften, wenn er dieselbe durch das ἡμεῖς mit Paulus und seinen Gefährten zusammenschloss. Es bedarf daher kaum der Verweisung darauf, dass oft genug in unserem Buche auch andere Personen in der Begleitung des Paulus auftreten, ohne dass zuvor erzählt wird, wie sie in die Begleitung des Paulus kamen (19, 22. 29. 20, 4. 27, 2), was hier, abgesehen davon, dass es den Lesern ohne Frage be-

zweite Hälfte des Buches dem Reisebegleiter des Paulus allein zuzuschreiben. Die seltsame Mischung detaillirter Erzählung und höchst dürftiger Notizen erklärt sich immer am ehesten daraus, dass derselbe den Paulus zeitweise begleitet, über die Zwischenzeit aber, da er ja damals noch nicht beabsichtigte, sein Buch zu schreiben, nicht geflissentlich speziellere Nachrichten eingezogen hatte, und darum nur mittheilen konnte, was er sich gelegentlich gehört zu haben erinnerte[4]). Dann aber wird man die zurückbleibenden Unebenheiten und Widersprüche der Darstellung (Nr. 5) dadurch erklären müssen, dass der Verfasser sich selbst Aufzeichnungen gemacht oder eine Reihe von Erlebnissen bereits früher zu anderem Zweck aufgezeichnet hatte, als er im Zusammenhange seines grossen Geschichtswerkes dieselben Dinge mit Benutzung jener Aufzeichnungen, aber im Geiste des sein Werk durchziehenden religiösen Pragmatismus und im Stile des Gesammtwerkes darzustellen begann, wobei manches Ereigniss weiter ausgeführt und nicht nur die grossen Reden des Apostels aus seiner Erinnerung hergestellt, sondern auch die Darstellung durch die Einführung anderer Personen als redender belebt werden musste[5]).

Fr. Blass hat aus dem Cod. D und einigen mit ihm verwandten Uebersetzungen nachzuweisen gesucht, dass in ihnen eine andere Rezension der

kannt war, nicht geschehen konnte, ohne den ganzen Tenor der Erzählung zu zerreissen. Liegt aber hierin irgend eine Schwierigkeit, so wird dieselbe nicht nur nicht gehoben, sondern nur erschwert durch die Annahme eines Reiseberichts, von dem die Leser nicht wissen konnten, wer die in ihm redende Person sei, und dessen Verfasser doch auch nicht erst ausdrücklich eingeführt wird. Es haben daher auch die, welche verschiedene Quellen in der Apostelgeschichte annahmen, wie Spitta, zugestanden, dass die sogenannten „Wirstücke" in unlösbarem Zusammenhange mit einer dieser Quellen stehen, also ebensogut von dem Verf. derselben herrühren können.

[4]) Eine Benutzung paulinischer Briefe lässt sich in der Apostelgeschichte sowenig wie im Evangelium (§ 48, 7. not. 1) nachweisen, dieselbe wird vielmehr durch die Art, wie der Erzähler von den reichen durch sie dargebotenen Stoffen keinen Gebrauch macht, ja mancherlei Abweichungen von ihnen nicht vermeidet, ausgeschlossen (vgl. Jülicher). Anklänge wie das *ὁ πορθήσας* (9, 21), *διὰ τ. τείχους χαλάσαντες* (9, 25) und so manche paulinische Ausdrücke und Ideen erklären sich bei einem, der vielleicht jahrelang in der Begleitung des Paulus gewesen, ohne Kenntnissnahme der Briefe. Merkwürdig genug ist es, dass die meisten der wirklichen Anklänge an sie auf die Briefe aus der cäsaräensischen Gefangenschaft zurückführen (10, 36, vgl. Ephes. 2, 17. 20, 19, vgl. Eph. 4, 2. 20, 32, vgl, Eph. 1, 18. 8, 21, vgl. Kol. 1, 12 26, 18, vgl. Kol. 1, 12 f.). Vgl. auch 20, 24 mit 2. Tim. 4, 7.

[5]) Auf ähnliche Ansichten sind schon, freilich von theilweise sehr andersartigen Voraussetzungen aus Nösgen und K. Schmidt gekommen. Dieser liess den Verfasser den zweiten Theil von Kap. 13 an früher schreiben als den ersten und ihn einen älteren Aufsatz über seine Romreise mit Paulus einschalten, jener liess ihn in den „Wirstücken" nur seine eigenen tagebuchartigen Aufzeichnungen mit verarbeiten. Aus den von uns angenommenen Aufzeichnungen kann dann auch z. B. die Art, wie Philippus und Agabus 21, 8 ff. eingeführt werden, stehen geblieben sein, während sie in dem Gesammtwerk natürlich von vorn herein bereits dem Leser bekannt gemacht werden mussten (6, 5. 11, 28).

Apostelgeschichte vorliege, die er für die Kladde des Lukas hält, während der rezipirte Text seine an Theophilus gerichtete Abschrift darstellt (Stud. u. Krit. 1894, 1. 97, 1. Acta apostolorum 1895, vgl. Dräseke, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894, 2). Sieht man auch von dieser immerhin unnachweislichen Hypothese ab, so entsteht doch die Frage, ob in einer solchen Rezension nicht Spuren eines älteren Textes oder Reminiscenzen an irgend eine der Quellenschriften des Lukas enthalten sind, zumal dieselbe in den verschiedenen Abschnitten der Apostelgeschichte in sehr verschiedenem Maasse hervortritt. Doch sind diese Erscheinungen textkritisch noch viel zu wenig nach ihrem Charakter festgestellt, als dass sich aus ihnen irgend welche Schlüsse ziehen lassen. Vgl. Jülicher.

7. Spuren von einer Bekanntschaft mit unserer Schrift zeigen sich schon bei den apostolischen Vätern (§ 5, 6. not. 5), wie bei Justin und Tatian (§ 7, 4. not. 1. § 7, 7), am Ende des zweiten Jahrhunderts gehört dieselbe zum Neuen Testament (§ 9, 3), und nur Häretiker, wie die extremen Ebjoniten (Epiph. haer. 30, 16), die Marcioniten (Tert. c. Marc. 5, 2), die Severianer (Euseb. h. e. 4, 29) und die Manichäer (August. de util. cred. 2, 7) haben sie verworfen. Aber noch Chrysostomus klagt in seinen Homilien dazu über die geringe Verbreitung des Buches, welche auch seine unsichere Textüberlieferung verschuldet hat. In der Kirche hat es stets als ein Werk des Pauliners Lukas gegolten[1]). Näheres aber über die Verhältnisse seiner Entstehung ist uns nicht überliefert. Das Buch ist, wie sein erster Theil, dem Theophilus und dem durch ihn repräsentirten Leserkreise gewidmet und kann natürlich erst nach dem Evangelium (§ 48, 7), also nach dem Jahre 80 geschrieben sein. Die hergebrachte Annahme, dass das Buch zu der Zeit geschrieben sei, mit der es abbricht, also etwa

[1]) Unbegreiflich ist, wie man ein Schwanken der Tradition bei Photius (Quaest. Amphil. 145) finden konnte, wo doch offenbar eine einfache Verwechslung mit der Tradition über den Hebräerbrief vorliegt. Die Echtheit unseres Buches wurde zuerst von Schrader (in s. Apostel Paulus, 5. Theil. 1836) bestritten, der es als ein Konvolut von Sagen in dem antignostischen und hierarchischen Interesse des zweiten Jahrhunderts konzipirt sein liess. Die Schleiermacher-de Wette'sche Kritik bezweifelte, dass die Schrift, die nur das Tagebuch des Timotheus benutzte, von einem Paulusschüler herrühre, weil sie so viel Ungenaues, Unrichtiges, ja Sagenhaftes enthalte, nur Mayerhoff wollte in der richtigen Erkenntniss, dass im zweiten Theil der Augenzeuge selbst erzähle, die ganze Schrift dem Timotheus zuschreiben, obwohl sich nicht begreifen lässt, wie die Tradition an die Stelle des bekannten Paulusschülers den ganz unbekannten gesetzt haben sollte. Hennel (Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums. 1840) schrieb sie dem (freilich nach ihm mit Lukas identischen, vgl. § 48, 7) Silas zu. Beruhte dagegen die ganze Tradition nur darauf, dass in dem Buche ein Reisetagebuch des Lukas verwerthet war (vgl. Nr. 4), so konnte man, wie die ganze Tendenzkritik that, mit dem Buche bis in die trajanische Zeit hinabgehen, wofür schon Schwegler sich auf den apologetischen Charakter desselben berief (vgl. Pfleiderer). Overbeck betrachtete sie geradezu als den Vorläufer der unter den Antoninen blühenden Apologetik. Volkmar wollte eine letzte klerikale Bearbeitung sogar erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ansetzen, während Jülicher wieder bis in die ersten Jahre des 2. Jahrh., Hilgenfeld bis in die letzte Zeit Domitian's, Mangold bis in den Anfang der 90 er Jahre heraufging.

63/64 (vgl. noch L. Schulze), hat in ihm selbst gar keinen Anhalt[2]) und wird durch die Abfassungszeit des Evangeliums unmöglich gemacht. Ausser dem, was sich aus dem Zeitverhältniss zum Evangelium von selbst ergiebt, lässt sich über die Abfassungszeit nichts festsetzen, und vollends die Vermuthungen über den Abfassungsort sind gänzlich aus der Luft gegriffen[3]).

§ 51. Das Johannesevangelium.

1. Abweichend von den älteren Evangelien erhebt das vierte den Anspruch, von einem Augenzeugen des Lebens Jesu herzurühren. Schon im Vorwort zählt der Verfasser sich zu denen, welche die Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos geschaut haben (1, 14); und gegen den Schluss hin beruft er sich für eine ihm besonders wichtige Thatsache auf seine Augenzeugenschaft und seine Wahrhaftigkeit (19, 34 f.)[1]). Da nun

---

[2]) Der Schluss des Buches sagt nicht, dass Paulus bis jetzt zwei Jahre gefangen gewesen sei, erklärt sich aber auch nicht daraus, dass Lukas am Abschluss verhindert (vgl. Schleiermacher), oder derselbe verloren gegangen ist (vgl. Schott), dass er noch einen dritten Theil beabsichtigte, wie Credner, Ewald, Meyer, Jacobsen u. A. meinten, oder dass er den Tod des Paulus irgendwie absichtsvoll verschwiegen hat, wie mit der Tübinger Schule selbst Mangold, Wendt (in Meyer's Komm. 1880), Pfleiderer, Jülicher u. A. annehmen, sondern einfach daraus, dass mit der Begründung des Christenthums in Rom durch die zweijährige Wirksamkeit des Paulus das Thema des Buches erschöpft war (§ 49, 5). Auf Grund falscher Exegese suchten Hug und Schneckenburger in 8, 26 ein Zeichen, dass Gaza zerstört, also das Buch nach dem jüdischen Kriege geschrieben sei; aber auch die Behauptung Nösgen's, dass der Zweck des Buches nur vor dem Jahre 70 begreiflich sei, und dass dasselbe noch den Bestand des Reiches Agrippa's II. berücksichtige, ist völlig haltlos.

[3]) Mit der falschen Annahme über die Abfassungszeit hängt die seit Hieronymus (de vir. ill. 7) herkömmliche Annahme zusammen, dass die Apostelgeschichte in Rom geschrieben sei (vgl. noch L. Schulze), welche auch durch die andersartigen Gründe von Schneckenburger, Ewald, Zeller, Lekebusch nicht erwiesen ist. Mill verlegte die Abfassung des ganzen Werkes auf Grund von Unterschriften des Evangeliums in Codices und Versionen nach Alexandrien; Hilgenfeld, der früher an Achaja oder Makedonien dachte (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858), denkt jetzt mit Overbeck, Pfleiderer u. A. an Kleinasien, besonders Ephesus.

[1]) Man hat zwar gesagt, das ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ 1, 14 könne auch ein geistiges Schauen, ein intuitives Erkennen bezeichnen; aber im Zusammenhange des Prologs, in dem die Fleischwerdung eben als das Mittel erwähnt war, wodurch das Erkennen und Aufnehmen des göttlichen Logos möglich geworden, kann das Schauen seiner Herrlichkeit (in seinen Allmachtswundern) nur durch sie vermittelt, also als ein Schauen seines menschlich leibhaftigen Lebens durch die Augenzeugen gedacht sein. Ebenso hat man das ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία 19, 34 nur von dem Augenzeugen verstehen wollen, dessen Zeugniss der Verfasser seine Kunde verdanke, weil er im Folgenden (κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει) ihn ausdrücklich von sich unterscheide. Allein dass mit ἐκεῖνος der Redende auch auf sich selbst hinweisen kann, zeigt 9, 37; und hier muss es so genommen werden, da der Erzähler wohl die Wahrhaftigkeit, aber nicht das Wahrhaftigkeitsbewusstsein seines Zeugen bekräftigen könnte (vgl. Steitz, Stud. u. Krit. 1859, 2. 1861 und Buttmann, ebendas. 1860, 3.

unmittelbar vorher der Jünger, welchen der Herr lieb hatte, als bei dem Kreuze stehend bezeichnet ist (19, 26), so erhellt, dass der Verfasser, welcher sich auf seine Augenzeugenschaft beruft, eben dieser Lieblingsjünger sein will, und als solcher erscheint er schon, wenn beim letzten Mahle von dem Jünger geredet wird, welcher an des Herrn Brust lag (13, 23). Wir müssen denselben also im Kreise der drei Vertrauten Jesu suchen (§ 46, 1); und da wiederholt Petrus neben ihm genannt wird (13, 24. 18, 15 f. 20, 2) und der frühgestorbene Jakobus (Act. 12, 2) nicht in Betracht kommt, so bleibt nur Johannes übrig, der in dieser indirekten Weise sich als den Augenzeugen der im Evangelium erzählten Thatsachen bezeichnet. Derselbe ist auch ohne Zweifel schon unter den beiden sofort im Anfange desselben auftretenden Johannesschülern befindlich zu denken, von denen einer genannt wird, der andere ungenannt bleibt[2]). Es wird aber dies indirekte Selbstzeugniss des Evangeliums in unanfechtbarer Weise bestätigt durch den Anhang desselben. Denn hier versichern die Herausgeber des Evangeliums, dass der Lieblingsjünger, von dem dieser Anhang handelt (21, 7. 20), es sei, welcher dasselbe geschrieben habe (21, 24: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα*) und betonen die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses. Diese Aussage hat aber keinen Sinn und Zweck, wenn namenlose Männer die Echtheit eines pseudonymen Produkts beglaubigen; es können nur die Autoritäten des

---

Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, 2). Dass er aber ganz objektiv von den Zeichen redet, die Jesus vor den Jüngern that (20, 30), kann ihn, der nirgends von sich in erster Person redet, nicht von diesen *μαθηταί* ausschliessen.

[2]) Man muss in dieser indirekten Selbstbezeichnung nur nicht eine besondere Bescheidenheit oder Zartheit des Evangelisten suchen, wie Ewald und Meyer thaten, da es die einzige Form war, in welcher der Verfasser, ohne die Objektivität der geschichtlichen Darstellung unnatürlich zu unterbrechen, sich in die Geschichte einführen konnte. Umgekehrt sah man mit Unrecht darin einen Mangel an Bescheidenheit, wenn Johannes sich selbst als den Lieblingsjünger bezeichnet hätte, da ihm Jesus diesen Vorzug durch den Platz an seiner Rechten wahrnehmbar verliehen hatte, wie das Verhalten des Petrus 13, 24 zeigt, und ihn noch am Kreuze durch die Uebergabe seiner Mutter an ihn thatsächlich bestätigt (19, 26 f.). Gerade diese indirekte Art der Selbstbezeichnung schliesst aber jede Möglichkeit aus, dass der Evangelist seine Erzählung von Christo nur unter die Autorität eines Apostels habe stellen wollen. Renan hat mit Recht gesagt, dass diese Art, die Vorstellung zu erwecken, als ob seine Schrift (direkt oder indirekt) von Johannes herrühre, keine pseudonyme Schriftstellerei, sondern einfacher (und zwar raffinirter) Betrug sei. Ob es mit seiner Autorschaft zusammenhängt, dass der Evangelist, der doch so oft einzelne Jünger nennt, seinen Bruder Jakobus nie erwähnt, und auch seine Mutter (vgl. § 33, 1) nur als die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet (19, 25), mag dahingestellt bleiben; ebenso, ob er nur darum, weil er selbst der andere Johannes war, den Täufer überall als den Johannes schlechthin bezeichnet. Jedenfalls deutet nichts darauf hin, dass der Lieblingsjünger im Evangelium unter dem Namen Nathanael eingeführt werde (Spaeth, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868. 1880), den Andere nach dem Vorgange von Holtzmann (Schenkel, Bibellex. IV. 1872) gar auf Paulus deuten wollten (vgl. O. L. und Hoenig in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 1. 1884, 1).

Kreises, in welchen das Evangelium zuerst ausging, gewesen sein, die aus selbständiger Kunde über die in ihm mitgetheilten Thatsachen die Glaubwürdigkeit derselben und ihre Aufzeichnung durch den Lieblingsjünger bezeugen[3]).

2. Das Evangelium ist für griechisch-redende Heidenchristen geschrieben, wie die häufige Erläuterung aramäischer Worte und jüdischer Gebräuche zeigt. Dies entspricht der unanfechtbaren Ueberlieferung, dass der Apostel Johannes seinen späteren Wirkungskreis in den überwiegend heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gefunden hat (§ 33, 2—4). Es ist darum auch natürlich ursprünglich griechisch geschrieben; allein obwohl es eine gewisse Leichtigkeit und Gewandtheit in der Handhabung der griechischen Sprache zeigt, die einen längeren Aufenthalt in griechischer Umgebung voraussetzt, so blickt doch durch das griechische Gewand noch überall der Sprachtypus des Palästinensers hindurch, dessen Muttersprache das Aramäische war[1]). Dass er das seinen Lesern ausschliesslich nach den LXX bekannte A. T. überwiegend nach diesen citirt, liegt in der Natur

[3]) Dass das *ὁ γράψας ταῦτα* nur sagen solle, dass der Apostel die letzte Quelle des Geschriebenen sei (vgl. Weizsäcker), ist doch ganz undenkbar. Und wenn der Evangelist, dem es mehr auf die Sache als auf die Person ankam, nach Baur eben nur andeuten wollte, dass er im Geist des Apostels geschrieben, der doch bisher nach der Tübinger Kritik nur als der Träger eines so anderen Geistes bekannt war, musste er ihn doch erst recht als seinen Gewährsmann bezeichnen, da sonst niemand eine so eigenartige Auffassung des Lebens Jesu auf ihn zurückführen konnte. Die dem Evangelium beigelegte Absicht, diesen tendenziös über Petrus zu erheben, ist damit schlechthin ausgeschlossen, dass Jesus bei der ersten Begegnung diesem den Ehrennamen Kephas ertheilt, dass auch hier Petrus das grosse Bekenntniss ablegt und zuletzt sogar zum Oberhirten der Gemeinde eingesetzt wird (1, 42. 6, 68 f. 21, 15 ff.). Wenn Johannes früher als er zu Jesu kommt, so kommt doch mit ihm auch Andreas (1, 37. 41), bei dem von einer solchen Tendenz keine Rede sein kann; mit Petrus besonders nahe verbunden zeigt ihn auch die Apostelgeschichte Kap. 3. 8 und schon Luk. 22, 8. Die Art, wie Petrus durch ihn in den Vorhof des Hohenpriesters eingeführt wird, ist durch ihre Motivirung gegen den Verdacht geschützt, dass er dadurch als der Muthigere dargestellt werden soll (18, 15 f.); und die lebensvolle Schilderung des Grabganges beider (20, 4 ff., vgl. auch 21, 7) soll, wie die Begründung und die sofort angekündigte Folge zeigt, keineswegs darauf hinausgehen, dass er allein oder auch nur vor Petrus zum Glauben kommt (20, 8 f.).

[1]) Vgl. die einfache unperiodische Satzbildung, die monotone Verknüpfung der Sätze durch *καί, δέ, οὖν*, welche die Andeutung ihres logischen Verhältnisses durch den reichen griechischen Partikelschatz nicht kennt, die hebräischartige Wortstellung, die Umständlichkeit und Monotonie der Ausdrucksweise, die Vorliebe für Antithesen und Parallelismen, sowie für das hebraistische *εἰς τὸν αἰῶνα*, den Gebrauch aramäischer Worte und Namen (*ῥαββί, ῥαββουνί, κηφᾶς, μεσσίας, γαββαθᾶ, γολγοθᾶ*), besonders das *ἀμὴν ἀμήν* (vgl. Delitzsch, Zeitsch. f. luth. Theol. 1856), die Erklärung von *σιλωάμ* (9, 7) und Näheres darüber § 42, 6. Es war daher ebenso grundlos, mit Grotius, Bolten, Bertholdt an eine aramäische Urschrift zu denken, wie zu bezweifeln, ob der galiläische Fischer, der nach den Sprachverhältnissen seiner Heimath sicher von vorn herein die griechische Volkssprache verstand, ein griechisches Werk, wie unser Evangelium, schreiben konnte.

der Sache; um so bedeutsamer ist, dass er die Citate 13, 18. 19, 37 nur nach dem Urtext gestalten konnte, dass sich der Einfluss desselben auch 6, 45. 12, 15 zeigt, und dass seine Ausdruckweise vielfältig ohne Vermittlung der LXX an das A. T. anknüpft. Ebenso bekannt zeigt sich der Verfasser des Evangeliums mit den Oertlichkeiten Palästinas[2]). Als ein geborener Palästinenser rechnet er immer noch nach jüdischer Stundenzählung, die allein zu allen seinen Zeitangaben passt, er nennt und kennt die jüdischen Festzeiten und Festgebräuche, selbst die Zeit des Tempelbaues (2, 20), die rituelle Praxis bei der Beschneidung (7, 22), die häuslichen Gebräuche bei Hochzeit und Begräbniss, das Verhältniss der Juden und Samariter (4, 9. 8, 48). Wenn wir durch ihn zuerst das nähere Verhältniss zwischen Annas und Kajaphas kennen lernen, so hat er sicher nicht, weil er diesen als den Hohenpriester des Todesjahres Jesu bezeichnet (11, 49. 51. 18, 13) gemeint, dass das Hohepriesterthum jährlich wechselte. Er kennt die Schranken der Kompetenz des Synedriums (18, 31), die Rolle, welche die Schriftgelehrten mit ihrem Gelehrtendünkel und die Pharisäer in demselben spielen, die Priester mit ihrer levitischen Dienerschaft (1, 19) und die Strafe des Synagogenbannes (9, 22). Wie im vierten Evangelium uns am lebensvollsten die mannigfaltigen Gestalten der volksthümlichen Messiaserwartung entgegentreten, so erscheint Jesus in ihm fast stärker noch wie im ersten als der Erfüller der direkten wie der typisch-messianischen Weissagung, der, so hohe Ziele er auch für die Zukunft in Aussicht nimmt, doch in seiner irdischen Gegenwart das Bild eines gesetzestreuen Israeliten zeigt[3]). Auch dem Evangelisten ist

---

[2]) Er kennt die Entfernung Bethaniens von Jerusalem (11, 18), die Lage des unbedeutenden Städtchens Ephraim (11, 54), wie die des uns gänzlich unbekannten Aenon (3, 23); er unterscheidet das galiläische Kana ausdrücklich von einem gleichnamigen Ort (2, 1) und weiss, dass man von dort nach Kapharnaum herabsteigt (4, 47). Die Situation am Jakobsbrunnen ist ihm so bekannt, wie die Ueberlieferungen, die sich an ihn knüpfen (4, 5. 12); er nennt ganz spezielle Oertlichkeiten in Jerusalem (9, 7. 19, 13) und im Tempel (8, 20. 10, 23). Dem gegenüber war es von vorn herein ein vergebliches Bemühen, dem Verfasser geographische Missgriffe nachweisen zu wollen, wie die Verwechslung des peräischen Bethanien (1, 28) mit dem am Oelberg, obwohl 10, 40, vgl. 11, 6. 17 f., aufs Deutlichste zeigt, wie genau ihm die Entfernung beider von einander bekannt ist, oder die angebliche Missdeutung des Namens des Kidronbachs (18, 1), die doch nur den Abschreibern zur Last fällt. Vielmehr zeugt die Kenntniss des Krankenhauses Bethesda 5, 2 und des unbedeutenderen Sychar neben dem bekannteren Sichem (4, 5) nur für die Genauigkeit seiner Ortskenntniss.

[3]) Wenn schon Abraham sich auf den Messias gefreut und Moses von ihm geschrieben hat (8, 56. 5, 46), wenn die Schrift nicht gebrochen werden kann (10, 35), so kann 10, 8 nicht gegen Moses und die Propheten gerichtet sein, sondern nur, was auch der Ausdruck allein erlaubt, gegen die derzeitigen Volksführer. Häufiger als bei den Synoptikern zieht Jesus zu den Festen nach Jerusalem hinauf und beginnt damit, seines Vaters Haus zu reinigen (2, 15 f.); die Anbetung in Geist und Wahrheit schliesst wohl für die Zukunft, aber ausdrücklich nicht

Israel das Eigenthumsvolk des Logos, dem das Heil zunächst bestimmt ist (1, 11. 11, 51 f.), und Jesajas hat die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41); aber freilich liegt ihm bereits die geschichtliche Thatsache vor Augen, dass die Juden als solche das Heil verworfen haben, dass sie die eigentlichen Repräsentanten des Unglaubens und der Feindschaft gegen Jesum sind[4]. Er redet von den Festen und von den Gebräuchen der Juden in einer Weise, welche zeigt, dass sie ihm und seinem Kreise bereits fremd geworden sind; aber darum ist das durch Moses gegebene Gesetz (1, 17) doch nicht weniger eine göttliche Offenbarung, wie die in Christo erschienene, wenn auch das Gottesgericht über Jerusalem die Gläubigen aus Israel bereits definitiv von jenem Gesetze losgelöst hat.

Unmöglich freilich könnte das Evangelium von einem Urapostel herrühren, wenn es einen antijüdischen und antinomistischen Charakter trüge, der noch weit über Paulus hinausgeht. Aber der Schein des ersteren konnte nur entstehen, wenn man die Polemik Jesu gegen das ihm feindselige Judenthum von der Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit des Evangeliums aus nur für die Maske erklärte, unter welcher der Verfasser seiner Antithese gegen das Judenthum als solches (also auch das ATliche) Ausdruck gab; der des letzteren nur, wenn man übersah, dass die faktische Loslösung des Evangelisten vom Gesetz mit der prinzipiellen bei Paulus nichts gemein hat, und darum auch keineswegs in die Geschichte Jesu zurückgetragen wird. Freilich hat man sogar gnostische Ideen in unserem Evangelium nachzuweisen gesucht, insbesondere den Dualismus zweier Menschenklassen, von denen die eine zum Heil bestimmt und daher für das Heil in Christo empfänglich, die andere von

---

für die Gegenwart die Anbetung in Jerusalem aus (4, 21—23). Er rügt die Gesetzesübertretung der Juden, er argumentirt von der Voraussetzung aus, dass Beschneidung und Sabbatordnung gleich verbindlich sind (7, 19. 22 f.), und nur er nach seinem einzigartigen Verhältniss zum Vater ist über die letztere erhaben (5, 17). Darum kann er sich nur auf die auch von ihnen anerkannte Autorität berufen, aber dieselbe nicht ablehnen wollen, wenn er von dem Gesetz als ihrem Gesetze redet (8, 17. 10, 34. 15, 25), und in der neuen ἐντολή, die er giebt (13, 34), nur die Erfüllung des durch ihn offenbarten Gotteswillens sehen, wie in den älteren Evangelien (vgl. Matth. 28, 20 mit 5, 17).

[4]) Wie das Heil von den Juden kommt (4, 22) und schon der Täufer die Offenbarung des Messias für Israel bestimmt sein lässt (1, 31), so verlässt Jesus nach kurzem ungesuchtem Aufenthalt Samaria, um seine Wirksamkeit auf seine Heimath zu konzentriren (4, 44), und erwartet seine Verherrlichung in der Heidenwelt erst nach seinem Tode (12, 23 f., vgl. 10, 16 f.); von einer Berufung der Heiden oder einer Sendung der Jünger zu ihnen, wie so oft in den älteren Evangelien, ist in ihm nirgends die Rede. Es war darum ganz verfehlt, wenn man in der Art, wie das vierte Evangelium von den Ἰουδαῖοι redet, einen Beweis finden wollte, dass der Verfasser kein Jude sein könne (Fischer, Theol. Jahrb. 1840, 2), obwohl doch Paulus (1. Kor. 9, 20), Markus (7, 3) und Matthäus (28, 15) ganz dasselbe thun. Gerade der Eifer, mit dem er überall Jesum den Grund und die Schuld ihres Unglaubens und ihrer Feindschaft aufdecken lässt, zeigt das tiefe Interesse, mit welchem er das Gericht verfolgt, das die Erscheinung Jesu über sein Volk gebracht und ihn innerlich von demselben gelöst hat. Aber zur Zeit Jesu ist ihm der Hohepriester desselben noch so hoch stehend, dass er ihn zum Organ einer (freilich unbewussten) Weissagung erwählt sein lässt (11, 51).

Natur dafür unempfänglich und davon ausgeschlossen sei. Aber überall wird in unserem Evangelium der Universalismus der göttlichen Heilsabsicht betont und der allerdings in der Menschheit vorhandene prinzipielle Gegensatz, der durch die Erscheinung Jesu nur zur Offenbarung und zur definitiven Entscheidung gebracht wird, auf sittliche Ursachen und persönliche Verantwortlichkeit zurückgeführt, weshalb es auch in der empirischen Wirklichkeit immer wieder einen Uebergang von der einen Seite auf die andere giebt (vgl. Weiss, Der johanneische Lehrbegriff. Berlin 1862). In neuerer Zeit hat man mehr auf den Alexandrinismus des Evangeliums Gewicht gelegt; und wenn die Verbreitung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie nach Kleinasien nachweisbarer wäre, als sie es thatsächlich ist, so wäre an sich nicht abzusehen, woher nicht auch der Apostel Johannes nach längerem Aufenthalt daselbst von ihr hätte sollen beeinflusst werden[5]). Das wirklich Eigenartige unseres Evangeliums ist die ihm mit den Johannesbriefen gemeinsame Mystik (§ 42, 4), die aber, wenn man dasselbe nicht spiritualistisch missdeutet, nirgends ihre ATlichen Grundlagen verleugnet, vielmehr, so gewiss sie dem Apostel aus dem Neuen, was er in Christo gefunden, erwachsen ist, doch nur in ihrer Verflechtung mit seinen ATlichen Grundanschauungen recht verstanden und gewürdigt werden kann (vgl. Weiss, Johanneischer Lehrbegriff. Abschn. 2 und besonders Franke, Das A.T. bei Johannes. Göttingen 1885), wie namentlich erhellt, wenn man den mit dem Evangelium in der Ueberlieferung, wie durch seine Verwandtschaft nach Form und Inhalt unlösbar verbundenen ersten Johannesbrief, in welchem dieselben noch stärker hervortreten (§ 42, 4. 5), als Kommentar dazu betrachtet.

3. Auch in unserem Evangelium trägt Johannes noch ganz die Züge des Donnersohnes, wie wir ihn aus den älteren Evangelien kennen (§ 33, 1). Aber, wie er den Ehrenplatz zur Rechten des messianischen Thronsitzes, den er einst im Feuer der Jugend begehrte (Mark. 10, 37), in der in seinem Evangelium so warm hervortretenden (Nr. 1) Erinnerung an die Stelle, die ihm Jesus an seiner Brust gegönnt (Joh. 13, 23), gefunden hat, so

---

[5]) Allein thatsächlich schliesst die vollendete Gottesoffenbarung in Jesu in unserem Evangelium keineswegs die lebendige Beziehung Gottes zur Welt aus, der aus Liebe zu ihr den Sohn sendet, der ohne Unterbrechung selbst fortwirkt, wenn auch vielfach in dem Sohne und durch den Sohn, der selbst die Menschen zum Sohne zieht und sie ihm giebt, der in den Gläubigen Wohnung macht und die Todten auferweckt, kurz der den direktesten Gegensatz bildet zu dem todten, auf philosophischer Abstraktion beruhenden Gottesbegriff Philo's, der des Logos als Medium für seine Wirksamkeit bedarf. Eben darum ist auch der persönliche, gottgleiche, fleischgewordene Logos unseres Evangeliums etwas so völlig Anderes, als der zwischen einer Hypostase und dem Inbegriff der göttlichen Kräfte schwankende, nur abusive als *δεύτερος θεός* bezeichnete, schon seinen Namen in einem ganz anderen Sinne des Wortes (Vernunft) tragende Logos Philo's, dessen kosmologischer Dualismus von vorn herein die Fleischwerdung desselben ausschliesst, so dass von einer Entlehnung des Logosbegriffs oder der Logosspekulation von ihm keine Rede sein kann. Damit aber verliert die Frage, ob die Bezeichnung des präexistenten Sohnes als des Logos ausschliesslich aus dem A. T. (vgl. Hoelemann, De evang. Joh. introitu. Lips. 1855, Weiss, Bibl. Theol. des N. T. § 145, b) oder aus den Targumim entlehnt oder im Anschluss an eine in seinem Kreise durch die Einflüsse der alexandrinischen Philosophie gangbar gewordene Terminologie gebildet sei, alle Bedeutung für die Echtheitsfrage.

spiegelt sich der unduldsame Zorneseifer, in dem einst die feurige Liebe zu seinem Meister ihren Ausdruck fand (Mark. 9, 38. Luk. 9, 54), nur noch wieder in dem hochfliegenden Idealismus, dem alles in die schroffsten Gegensätze auseinandergeht, zwischen denen er keine Vermittlung kennt (§ 42, 4), und der darum den Schein eines metaphysischen Dualismus erzeugt hat (Nr. 2). Darum erscheint in unserem Evangelium das irdische Leben Christi als der grosse Kampf des Lichtes mit der Finsterniss, in dem der scheinbare Sieg des Unglaubens sein Gericht wird. Darin liegt von vorn herein trotz aller in der Natur des Gegenstandes gegebenen Differenzen eine wesentliche Verwandtschaft mit der Apokalypse, die nur die letzte Phase dieses Kampfes und das definitive Gericht über die Christusfeinde darstellt[1]). Nun hat freilich die gesammte Kritik seit Dionysius von Alexandrien (vgl. § 33, 3) es für unmöglich erklärt, dass der Verfasser des Evangeliums jener Apokalyptiker sein könne; hat aber, um dies zu erweisen, die Apokalypse ebenso in judaistischem und fleischlichem Sinne missdeutet (§ 35, 5), wie das Evangelium in antijüdischem und spiritualistischem[2]). Allerdings zeigt die Apokalypse den Apostel noch viel umfassender in ATlichen Anschauungen lebend und kaum leise Spuren der das Evangelium wie den Brief durchdringenden religiösen Mystik (Apok. 3, 20); aber da schon der Brief, der wahrscheinlich noch vor dem Evangelium geschrieben ist (§ 42, 5), uns an das Ende des Jahrhunderts weist (§ 42, 7), so liegt jedenfalls zwischen beiden Schriften ein Zeitraum, welcher die Umwandlung der Anschauungs- und Ausdrucksweise des Verfassers ausreichend erklärt. Am wenigsten aber kann es auffallen, wenn der Apostel, der mehr als zwei Dezennien nach der Zerstörung Jerusalems in heidenchristlicher Umgebung verlebt hat, dem väterlichen Ge-

[1]) Diese Verwandtschaft muss auch gerade die Kritik, welche das Evangelium für unecht erklärt, anerkennen, da ja das Evangelium sich jedenfalls irgendwie auf den Apostel Johannes beruft (Nr. 1), der als der Seher der Apokalypse in der Gemeinde galt, also der Verfasser doch irgend welche Gründe gehabt haben muss, an den Namen des Apokalyptikers anzuknüpfen. Baur hat diese Verwandtschaft anerkannt, indem er das Evangelium die vergeistigte Apokalypse nennt. Wenn aber vielmehr das Evangelium nach Thoma (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, 3) eine Antiapokalypse sein soll, so begreift man nicht, wie der Verfasser sich darin gefallen konnte, die Maske des Apostels anzunehmen, den er bekämpfen wollte.

[2]) Thatsache ist, dass die hohe Christologie der Apokalypse (§ 35, 6), die sogar dem wiederkehrenden Christus (wenn auch noch in anderem Sinne) den Namen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ beilegt (19, 13), die Vorstufe für die christologischen Anschauungen des Evangeliums bildet, dass ihre Bildersprache sich vielfältig mit der Symbolsprache der Christusreden des Evangeliums berührt, und dass selbst die Sprache des Evangeliums, wie des Briefes, neben aller Verschiedenheit doch auch mannigfache Verwandtschaft zeigt (§ 42, 6). Bemerkenswerth ist auch, dass die Freiheit in der Wiedergabe der Reden und Gespräche (vgl. Nr. 7) sich aufs Engste berührt mit der Freiheit der Wiedergabe der Visionen und der in ihnen gehörten Stimmen in der Apokalypse (§ 34, 2).

setze gegenüber eine andere Stellung gewonnen hat, als die Urapostel sie ursprünglich einhielten (Nr. 2). Zwar hat man gemeint, die Art, wie die kleinasiatische Kirche in dem Passahstreit der römischen gegenüber sich auf den Apostel Johannes berief, mit dem sie den 14. Nisan auf Grund des A. T.'s gefeiert hatte (vgl. Euseb. h. e. 5, 24), beweise, dass dieser noch in seiner kleinasiatischen Wirksamkeit am Gesetze festgehalten habe. Aber schon Paulus hat nach 1. Kor. 5, 7 f. die ATliche Passahfeier im christlichen Geiste aufzufassen und umzudeuten gewusst; und gerade weil nach seinem Evangelium Jesus am 14. Nisan gestorben ist, lag es dem Apostel Johannes so nahe, die altgewohnte Feier dieses Tages entweder auf Grund der Ersetzung des Passahmahls durch eine solenne Abendmahlsfeier oder geradezu durch die Feier des Todes Christi in eine spezifisch-christliche Feier umzugestalten.

Die Tübinger Schule meinte, gerade weil das vierte Evangelium Jesum für das wahre Passahlamm erkläre und darum am 14. Nisan bereits sterben lasse, könne es nicht von dem Apostel Johannes herrühren, auf den sich die kleinasiatische Passahobservanz berief[3]). Aber keinesfalls ist zu beweisen, dass die orientalische Observanz, wenn sie den 14. Nisan durch eine Abendmahlsfeier beging, sich ursprünglich darauf stützte, Jesus habe am 14. Nisan mit seinen Jüngern das Passahmahl gehalten und dabei das Abendmahl eingesetzt, wie mit der Tübinger Schule noch Keim, Mangold, Holtzmann annehmen. Darum widerspricht jene Observanz dem vierten Evangelium, nach welchem Jesus bereits am 13. mit seinen Jüngern das letzte Mahl hielt, durchaus nicht, weshalb auch Vertreter derselben, wie Polykrates v. Ephesus, das Evangelium schon kennen, ohne in ihm einen Widerspruch gegen jene Observanz zu finden. So haben mit Recht schon Gieseler und Hase, Lücke und Bleek geurtheilt (vgl. noch Schürer, De controversiis paschalibus, Lips. 1869). Dagegen haben nach einer Andeutung Neander's Weitzel (Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848) und Steitz (Stud. u. Krit. 1856, 4. 1857, 4. 1859, 4. Jahrb. f. d. Theol. 1861, 1) zu beweisen gesucht, dass die orientalische Passahfeier ursprünglich eine Feier des Todestages Christi gewesen sei, welche sich eben darauf gründete, dass Jesus am 14. Nisan gestorben war, wie das Johannesevangelium es darstellt, und die judaisirenden Quartodecimaner, welche sich auf die gesetzliche Vorschrift und den Vorgang

[3]) Dass das vierte Evangelium Jesum für das wahre Passahlamm erkläre, wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt. Aber 1, 29 kann garnicht auf das Passahlamm gehen, und 19, 36 ist die Beziehung auf Psalm 34, 21 aus rein exegetischen Gründen (s. Meyer-Weiss z. d. St.) mindestens erheblich wahrscheinlicher, als die auf die Verordnungen wegen des Passahlammes. Da aber jene typologische Vorstellung durchaus nicht fordert, dass Jesus gerade an dem Tage gestorben ist, wo die Passahlämmer geschlachtet wurden, so kann sie daraus nicht erschlossen werden, dass nach dem vierten Evangelium Jesus am 14. Nisan starb. Die chronologischen Aenderungen endlich, die der Evangelist zur Durchführung jener Anschauung vorgenommen haben soll, sind schon darum undenkbar, weil sie den Heidenchristen in ihrer Bedeutung unmöglich verständlich sein konnten.

Christi beriefen, von der kleinasiatischen Gesammtkirche durchaus zu unterscheiden seien. Ihnen sind Jacobi, Ritschl, Lechler, Weizsäcker u. A. beigetreten, während Hilgenfeld (vgl. besonders: der Passahstreit der alten Kirche. Halle 1860) u. A. dies lebhaft bestreiten. Jedenfalls hat dieser Streit es klargestellt, dass, wie man auch diese Frage beurtheile, die Behauptung der Tübinger Schule, dass die Stellung der kleinasiatischen Kirche in der Passahfrage die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes unmöglich mache, völlig unerweislich ist.

4. Wenn das vierte Evangelium gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben ist, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass es bereits unsere synoptischen Evangelien gekannt hat; und es widerspricht durchaus nicht seiner Herkunft von einem Augenzeugen, wenn derselbe sich absichtlich oder unwillkürlich in der Wiedergabe bereits von ihnen erzählter Ereignisse oder auch von ihnen aufbehaltener Aussprüche an die Weise anschloss, wie sie durch jene in der Gemeinde bekannt und gangbar geworden waren. Unmittelbar nachzuweisen ist freilich nur ein solcher Anschluss an das Markusevangelium, aber auch die Bekanntschaft mit unserem Matthäusevangelium ist kaum zu bezweifeln. Nur hinsichtlich des Lukas lässt sich der Beweis nicht führen, da eine Quelle desselben so mannigfache Berührungen mit der spezifisch johanneischen Ueberlieferung zeigt (§ 48, 3. not. 2), dass auch bei den Anklängen, die an sich auf schriftstellerischem Anschluss unseres Evangeliums an Lukas beruhen könnten, doch dieselbe Erklärung offen bleibt. Ebenso lässt sich natürlich nicht ermitteln, ob der Verfasser die apostolische Quelle gekannt hat, da dieselbe uns nur noch in der Bearbeitung durch unsere, dem Apostel bekannte Evangelien vorliegt.

Während Weisse noch die Kenntniss der älteren Evangelien bestritt, Lücke dieselbe für problematisch erklärte, de Wette und Bleek gar umgekehrt das Johannesevangelium von Markus und Lukas benutzt sein liessen, wird gegenwärtig die Kenntniss der Synoptiker von den Vertheidigern wie von den Bestreitern des johanneischen Ursprungs zugegeben. Holtzmann denkt sogar noch an ein den Synoptikern verwandtes Evangelium, aus dem er viele Abweichungen von den Synoptikern und Ergänzungen derselben erklären will, Pfleiderer setzt an die Stelle des Matthäus vermuthungsweise das Hebräerevangelium. Der schriftstellerische Anschluss an Markus liegt 5, 8 f. (Mark. 2, 11 f.), 6, 7. 11. 19 f. (Mark. 6, 37. 41. 49 f.), 12, 3. 5. 7 f. (Mark. 14, 3—8), 13, 21 (Mark. 14, 18) so klar vor Augen, nicht nur in sachlich übereinstimmenden Zügen, sondern auch in Einzelheiten des Ausdrucks, dass dadurch auch unerheblichere Uebereinstimmungen (9, 6 *ἔπτυσεν,* vgl. Mark. 8, 23; 18, 10 *ἔπαισεν-ὠτάριον,* vgl. Mark. 14, 47; 18, 18. 25 *θερμαινόμενος,* vgl. Mark. 14, 54. 67; 18, 22 *ῥάπισμα,* vgl. Mark. 14, 65) eine erhöhte Bedeutung empfangen[1]). An unser

[1]) Aus Markus rühren wohl auch Reminiscenzen wie 4, 44. 14, 31. 16, 32 her und vor allem die von Markus dem Bilde gegebene neue Wendung in dem Täuferwort 1, 27, das im Eingange noch die von Matthäus erhaltene ursprüng-

Matthäusevangelium (21, 5) erinnert das Citat aus Sacharja in der Einzugsgeschichte (12, 15) und das aus Jesaja über die Verstockung des Volkes (12, 39 f. vgl. Matth. 13, 14 f.), aber auch ein Zug, wie 18, 11 (vgl. Matth. 26, 52); an Lukas am ebesten die Hervorhebung des rechten Ohres 18, 10 und der zwei Engel am Grabe 20, 12 (vgl. Lukas 22, 50. 24, 4). Ob Sprüche wie 12, 25 13, 20. 15, 20 (vgl. die andersartige Verwendung desselben 13, 16) aus der apostolischen Quelle, aus unseren Evangelien oder aus eigener Erinnerung stammen, lässt sich nicht mehr sagen[2]).

Wichtiger noch ist, dass der Evangelist die synoptische Ueberlieferung nicht nur kennt, sondern auch die Bekanntschaft mit derselben bei seinen Lesern voraussetzt. Ohne von dem Auftreten und der Taufwirksamkeit des Johannes etwas erzählt zu haben, theilt er 1, 19 ein Zeugniss desselben mit; und doch wird gelegentlich sein Taufen als eine bekannte Thatsache vorausgesetzt (1, 25 f.), wie 1, 32 ff. die Taufe Jesu, von der er nichts erzählt hat, und wie 3, 24 die Gefangennehmung des Täufers. Wie von Simon Petrus als einer bekannten Persönlichkeit gesprochen wird, ehe er in der Geschichte auftritt (1, 41 f.), so ist von den Zwölfen und ihrer Erwählung die Rede (6, 67. 70), ohne dass dieselbe erzählt ist. Wir hören gelegentlich von der Heimath Jesu, von seiner Mutter, seinen Brüdern und seinem Vater (1. 46. 2, 1. 12. 6, 42), ohne dass der Erzähler diese Angaben irgendwie vorbereitet hat. Er versetzt uns mitten in die galiläische Wirksamkeit Jesu (6, 1 f.), deren Beginn er zwar angedeutet (4, 43 ff.), von der er aber so gut wie nichts erzählt hat. Das Schwesternpaar Maria und Martha setzt der Erzähler als bekannt voraus und ebenso die Salbungsgeschichte, ehe er sie erzählt hat (11, 1 f.). Er lässt nur aus der Frage des Pilatus abnehmen, wessen die Juden Jesum bei ihm beschuldigt haben (18, 33). Wo er aber mit der synoptischen Ueberlieferung

liche Form zeigt. Umgekehrt weicht Johannes 13, 38 von Mark. 14, 30 (vgl. den entsprechenden Zug in der Erzählung 18, 27 im Unterschiede von Mark. 14, 68. 72) ab, weil hier, wie die anderen Synoptiker zeigen, die einfachere Form in der Ueberlieferung ebenso gangbar geworden war, wie dort die von Markus dem Täuferwort gegebene Fassung. Ebenso berichtet er mit der späteren Ueberlieferung, dass das Grab, in das Jesus gelegt ward, ein noch ungebrauchtes war (19, 41, vgl. Matth. 27, 60. Luk. 23, 53).

[2]) Hiernach kann alles, was Holtzmann in seiner übertreibenden Weise von schriftstellerischen Berührungen mit den Synoptikern gesammelt hat (vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869), nichts gegen die Herkunft des Evangeliums von einem Augenzeugen beweisen. Wären freilich die Christusreden des vierten Evangeliums nur freie Bearbeitungen synoptischer Redestücke, wie Weizsäcker (Untersuchungen etc. 1864) nachzuweisen suchte, dann könnte dasselbe auch nicht einmal mehr von einem johanneischen Schüler herrühren, der durchaus über selbständige Ueberlieferungen seines Meisters verfügen musste (vgl. dagegen Weiss, Theol. Stud. u. Krit. 1866, 1). In der That aber hat er lediglich nachgewiesen, dass den johanneischen Christusreden überall dieselben Gedanken und Bildmotive zu Grunde liegen, wie den synoptischen; nur die Rede 15, 18—27 reproduzirt offenbar dieselben Erinnerungen wie Matth. 10, 17 ff., aber ohne Anschluss an die dortige Wortfassung.

sich berührt, da zeigt er überall eine über unsere Evangelien weit hinausgehende Detailkenntniss und ebenso beweist er, wo er selbständig erzählt, eine bis ins Einzelste gehende Detailerinnerung[3]). Je mehr wir die Bedingungen, unter denen unsere älteren Evangelien entstanden, kritisch ermitteln, um so klarer wird es, dass das vierte Evangelium unmöglich von einem Augenzeugen herrühren könnte, wenn es nicht eine Fülle von Stoffen enthielte, die dieser aus eigener Erinnerung zu den dort behandelten herzugebracht hätte. In wie weitem Umfange es aber solche enthält, bedarf keines Nachweises. Ebenso wäre es unbegreiflich, wenn er an der Auffassung einzelner Vorgänge bei Markus, der doch immer nur eine sekundäre Quelle ist, nicht manches sollte zurechtzustellen gefunden haben; und in der That wird so mancher Hergang uns erst mit Hilfe der Darstellung im vierten Evangelium verständlich. Vor allem aber beruht ja das ganze geschichtliche Gerüst der Synoptiker auf Markus, der selbst kein Augenzeuge war und eine pragmatische Darstellung der Geschichte Jesu weder geben konnte noch wollte, sondern aus den fragmentarischen Ueberlieferungen, die der Natur der Sache nach erst da anheben, wo sein Gewährsmann in die ständige Begleitung Jesu eintrat, ein Bild von der Entwicklung derselben zu entwerfen versuchte, dessen Einzelzüge darum zunächst doch immer nur seine Vorstellung davon repräsentiren (§ 46). Wenn nun der Evangelist mindestens an einer Stelle (3, 24), und wahrscheinlich öfter (vgl. 12, 1. 13, 1. 16, 4) ausdrücklich der auf Grund der älteren Ueberlieferung herrschend gewordenen Vorstellung entgegentritt, so muss er sich bewusst sein, aus selbständiger Kenntniss die Dinge besser

[3]) Er kennt den Ort, wo der Täufer zuerst auftrat, und die nähere Veranlassung des bei den Synoptikern berichteten Täuferwortes (1, 19—28), er kennt die Vaterstadt des Philippus und der Jonassöhne (1, 45) und weiss, dass schon der Vater des Judas Simon Iskarioth hiess (6, 71); er nennt in der Speisungsgeschichte die beiden Jünger, mit denen Jesus zunächst verhandelt, und die Art, wie sie zu ihrem geringen Vorrath gekommen waren (6, 5—9); er weiss, wie weit die Jünger auf dem See gefahren zu sein glaubten, als ihnen Jesus erschien (6, 19); er kennt die Rolle, die Maria, Martha und Judas bei der Salbungsgeschichte spielen (12, 2 ff.), wie Petrus bei der Gefangennehmung, und selbst der Name des Hohenpriesterknechtes ist ihm bekannt (18, 10). Er weiss, warum es gerade Joseph von Arimathia war, der sein Grab für den Leichnam Jesu zur Verfügung stellte (19, 41 f.). Ebenso ist ihm Tag und Stunde seiner ersten Bekanntschaft mit Jesu in genauester Erinnerung (1, 29. 35. 40), er nennt die Stunde am Jakobsbrunnen und die Stunde, wo der Sohn des Königischen geheilt ward (4, 6. 52). Er kennt die Beziehungen Jesu zu Kana (2, 1. 4, 46) und giebt uns erst den Schlüssel für das gelegentlich auch in den älteren Evangelien hervortretende Verhältniss seiner Brüder zu ihm (7, 5). Er nennt den späteren Taufort des Johannes (3, 23), und von so manchen der wichtigsten Reden Jesu stehen ihm Ort (6, 59. 8, 20) und Zeit (7, 37. 10, 22) noch in genauer Erinnerung (vgl. auch 16, 4). Er weiss von den Rückzügen Jesu nach dem peräischen Bethanien und nach Ephraim (10, 40. 11, 54), er bezeichnet den Ort und die Stunde, wo Pilatus seinen definitiven Entscheid gab (19, 13 f.).

zu wissen, und annehmen, dass seine Leser dies von ihm voraussetzen dürfen, d. h. er muss ein Augenzeuge gewesen sein. In der That aber lehrt jede unbefangene Kritik, dass er in allen wichtigen Punkten, in denen er abweicht, die geschichtliche Wahrscheinlichkeit und meist auch das Zeugniss von Thatsachen für sich hat, welche die ältere Ueberlieferung erhalten hat, ohne ihre Konsequenzen zu übersehen.

Wenn die Schleiermacher-de Wette'sche Kritik in ihrer Vorliebe für das vierte Evangelium ihm unbesehens die um mehr als zwei Jahrzehnte ältere Ueberlieferung opferte, so ist es doch nicht weniger einseitig, wenn die neuere überall die Darstellung des vierten Evangeliums tendenziöser Umdeutung beschuldigt, wo sie von Markus abweicht, als ob die chronologischen und pragmatischen Kombinationen desselben unbedingt zuverlässig wären. Die Zeugnisse des Täufers, welche Jesus für den Messias erklären, stehen nicht im Widerspruch mit der synoptischen Darstellung, sondern werden durch Matth. 11, 6 augenfällig bestätigt. Die Schilderung von dem ersten Bekanntwerden des Johannes, Andreas und Simon mit Jesu, das sie vermochte, in ihm den Erwählten Gottes zu sehen, macht die synoptische Berufungsgeschichte erst überhaupt psychologisch begreiflich, und widerspricht nur der irrigen Auffassung des Markus von der Bedeutung des Petrusbekenntnisses, die schon seine Bearbeiter mit Recht nicht festgehalten haben (Kap. 1). Die wiederholten Festreisen Jesu und die damit zusammenhängende Ausdehnung seines Wirkens auf mindestens zwei Jahre, werden durch mancherlei Spuren auch in der synoptischen Ueberlieferung gefordert; und so klar es ist, warum diese bei dem ihr zu Grunde liegenden Schema die Tempelreinigung auf das Todespassah verlegen musste, so offenbar erhält dieselbe ihre richtige Bedeutung doch erst, wenn Jesus sein Auftreten mit ihr eröffnete (Kap. 2). Seine Rückkehr zu der Täuferwirksamkeit in Judäa (Kap. 3), als Erdichtung ohnehin völlig unbegreiflich, erklärt leicht genug, weshalb von dieser ganzen Zeit in die Ueberlieferung nichts übergegangen ist; seine Berührung mit den Samaritanern (Kap. 4) wirft ein neues Licht auf manche Züge der Evangelien wie der Apostelgeschichte. Sein Bruch mit der Hierarchie in Jerusalem, so durchsichtig motivirt (Kap. 5), erklärt erst die Aufmerksamkeit, welche der galiläische Messias auch nach den Synoptikern Seitens der hauptstädtischen Autoritäten fand. Der Versuch des Volkes, ihn nach der Speisung zum messianischen Könige auszurufen, widerspricht freilich der in sich geschichtlich unmöglichen, aus der synoptischen Darstellung erst recht unmotivirbaren Vorstellung, als ob das Volk erst beim Palmeneinzug ihn als Messias erkannt und zum Messias ausgerufen habe, aber er ist der einzige Schlüssel zu der Abwendung Jesu von seiner Volkswirksamkeit, die auch nach den Synoptikern in der späteren Zeit seines galiläischen Wirkens eintritt; der Abfall des Volkes in Folge seiner Enttäuschung lehrt uns erst die wahre Bedeutung des Petrusbekenntnisses und der nun beginnenden Leidensweissagungen Jesu verstehen, wie er auch den Umschwung in Judas vorbereitet (Kap. 6). Die längere Wirksamkeit Jesu in der Hauptstadt mit ihren wechselnden Erfolgen (Kap. 7—10) bereitet erst wirklich die Katastrophe vor, die bei den Synoptikern unmotivirt hereinbricht. Die Salbung in Bethanien, die durch die Auferweckung des Lazarus motivirt wird, erhält erst hier gegenüber dem

falschen Schein, der durch die rein sachliche Einreihung bei Markus erregt wird, ihre richtige Zeitstellung; die Einzugsgeschichte, die bei den Synoptikern einfach unbegreiflich ist, wird erst hier zu einer wohl verständlichen Einholung (Kap. 12). Dass Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern am 13. Nisan gehalten hat und also bereits am 14. gekreuzigt ist, hat nicht nur alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, sondern die Synoptiker, die es für ein gesetzliches Passahmahl halten, haben selbst eine Reihe von Zügen erhalten, die dem direkt widersprechen. Die bei Markus ganz unverständliche Andeutung Jesu über seinen Verräther wird erst bei Johannes (Kap. 13) nach Zweck und Hergang verständlich, und ebenso die Verleugnungsgeschichte, die unser Evangelium, weil es das Vorverhör bei Annas erhalten hat, erst an den rechten Ort und in die genaue Zeit versetzt (Kap. 18). Das Verhalten des Pilatus wird erst durch die in unserem Evangelium allein mitgetheilten Verhöre Jesu begreiflich, und ebenso die seltsame Kreuzüberschrift durch die Verhandlung darüber (19, 19—22). Vgl. durchweg Weiss, Leben Jesu. 3. Aufl. Berlin 1888.

5. In dem Prolog, welcher das Evangelium eröffnet (1, 1—18), entwickelt der Evangelist selbst die Gesichtspunkte, unter welchen er die folgende Geschichte betrachtet wissen will. Es ist der ewige, gottgleiche Logos, welcher der Vermittler alles Werdens und aller Erleuchtung von Anbeginn gewesen ist, in Jesu Christo Fleisch geworden. Aber während die Welt im Grossen und Ganzen, zunächst durch sein Eigenthumsvolk repräsentirt, ihn nicht aufgenommen hat, sind die Gläubigen durch das Schauen seiner Herrlichkeit zu der immer reicher werdenden Gnade der vollen Gotteserkenntniss und damit zu dem höchsten Vorrecht der Gotteskindschaft gelangt. Um seine Selbstoffenbarung und deren Aufnahme wird es sich also handeln. Der erste Theil schildert demnach die Einführung Jesu in die Welt durch das Zeugniss des Täufers und durch die Selbstoffenbarung Jesu im Kreise seiner ersten Gläubigen (1, 19—2, 12). Vor den Juden, deren offizielle Vertreter ihn befragen, wer er sei, bekennt der Täufer sich als den Wegbereiter des Grösseren, der nach ihm kommt und bereits unerkannt in ihrer Mitte steht (1, 19—28), vor seinen Jüngern bezeugt er Jesum als das Gotteslamm und als den vor ihm Gewesenen, den er als den Messias erkannte, weil er den Geist auf ihn herabsteigen sah (1, 29—34). Jesus selbst aber offenbart sich durch ein Wort an Simon (1, 35—43) als den Herzenskündiger und durch ein Wort göttlicher Allwissenheit vor Nathanael (1, 44—52), während er auf der Hochzeit zu Kana durch sein erstes Allmachtswunder den Jüngern seine göttliche Herrlichkeit offenbart (2, 1—11)[1]. Erst auf dem Passahfeste zu Jerusalem

[1]) So gewiss die beiden Zeugnisse des Täufers bedeutsam ausgewählt sind, so zeigt doch die Tagzählung, dass sie dem Evangelisten so unauslöschlich im Gedächtniss geblieben sind, weil sie unmittelbar dem ihm unvergesslichen Tage vorhergingen, an dem er selbst mit Jesu in Beziehung trat. Die nähere Erzählung

beginnt im zweiten Theile Jesus mit der Tempelreinigung seine öffentliche Wirksamkeit (2, 13—22); und nun schildert dieser Theil, wie er den zunächst ihm begegnenden Anfängerglauben im Fortschritt seiner Selbstoffenbarung zu einer höheren Stufe des Glaubens führt. So in Jerusalem, wo dies am Gespräch mit Nikodemus gezeigt wird (2, 23—3, 21); so in Samarien, wo seine Selbstoffenbarung in einem sündhaften Weibe die Glaubenswilligkeit weckt (4, 1—30); so in Galiläa, wo er den Königischen vom Wunderglauben zum Glauben an sein Wort führt (4, 43 bis 54)[2]. Der dritte Theil führt sofort zu der Krisis, welche seine Selbstoffenbarung hervorruft. In Judäa geht der Unglaube, welcher derselben begegnet, sofort bis zur Todfeindschaft fort (Kap. 5); in Galiläa schlägt der Halbglaube der wundersüchtigen Menge nach ihrer Enttäuschung in Unglauben um, und nur die kleine Zahl der Zwölf bleibt ihm treu bis auf Einen (Kap. 6). Samaria kann in diesem Theile nicht mehr in Betracht kommen, weil Jesus nach den ersten Erfahrungen daselbst prinzipiell eine samaritanische Wirksamkeit aufgegeben hat. Ebenso verschwindet nach der dort erfolgten Krisis Galiläa aus der Geschichte; denn der eigentliche Hauptsitz des Unglaubens gegen Jesum bleibt doch Judäa, und hier muss also der letzte Kampf mit demselben ausgefochten werden. In diesem Kampfe zeigt der vierte Theil (Kap. 7—10) Jesum noch siegreich, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist. Die Einleitung dazu erzählt, wie er demselben seinerseits aus dem Wege gegangen ist, so lange er durfte (7, 1—13). Als daher beim Laubhüttenfest die Hierarchen zum ersten Male ihn zu verhaften suchen, schlägt der Versuch in kläglicher Weise fehl (7, 14—52)[3]. Ebenso vergeblich versucht man

von dieser Begegnung, in sich so völlig bedeutungslos, erklärt sich nur durch das persönliche Interesse, das sich für den Erzähler daran heftet, und ebenso die Notiz von dem ersten Besuche Jesu in Kapharnaum, mit welcher 2, 12 der Abschnitt schliesst (vgl. später auch die Szene 19, 25 ff.). Die Erzählung von Philippus zwischen den beiden bedeutsamen Worten Jesu erklärt sich nur durch die bestimmte Erinnerung daran, dass Jesus durch ihn mit Nathanael in Berührung kam; und die Art, wie dieser eingeführt wird, ohne ihn mit irgend einem der aus der älteren Ueberlieferung bekannten Jünger zu identifiziren, spricht für die selbständige Kunde des Evangelisten, dessen Mittheilungen über das Erscheinen Jesu auf der Hochzeit zu Kana noch ganz vor seinem öffentlichen Auftreten liegen.

[2]) Wie wenig aber auch dieser Theil bloss nach einer Schablone komponirt ist (vgl. not. 1), zeigt die Art, wie sich die an sich bedeutungslose Erzählung von der Täuferwirksamkeit Jesu in Judäa dazwischenschiebt, die nur dazu dient, noch ein letztes Zeugniss des Täufers über ihn als den Messias mitzutheilen (3, 22—36). An das Gespräch mit der Samariterin aber knüpft sich eine Erzählung, welche in Wort und That zeigt, wie Jesus die sich ihm bietende reiche Ernte auf dem Boden Samariens seinen Jüngern überlässt, um in seiner Heimath die harte Sämannsarbeit zu beginnen (4, 31—42).

[3]) Die Perikope von der Ehebrecherin (7, 53—8, 11) gehört nach dem Zeugniss der ältesten Codices, wie nach ihrem mehr synoptischen Sprach- und Darstel-

durch die wider ihn erregte Volkmasse ihn steinigen zu lassen (8, 12—59). Auch der Versuch, seine Anhänger durch Verhängung des Synagogenbannes einzuschüchtern, den die Geschichte des Blindgeborenen zeigt, misslingt und zieht den Hierarchen nur die immer schärfere Verurtheilung Jesu zu, der nun bereits bestimmt seinem Tode entgegensieht (9, 1—10, 21). Der Kampf spitzt sich zu bis zu der erregten Szene am Tempelweihfest, wo Jesus zwar ebenfalls noch ihrem Doppelangriff entgeht, aber sich endlich bewogen sieht, weiteren Kämpfen durch den Rückzug nach Peräa auszuweichen (10, 22—42). Der fünfte Theil bringt die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu vor den ungläubigen Juden in der Auferweckung des Lazarus, die darum die Gegner zum entscheidenden Mordbeschluss provozirt (Kap. 11), wie vor dem Volke in dem messianischen Triumphzuge, der erst durch seine Verbindung mit der Salbungsgeschichte seine volle Beleuchtung erhält (12, 1—19), und in der Szene mit den Hellenen (12, 20—36), worauf der Evangelist die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit einem Rückblick auf ihre Erfolge abschliesst (12, 37 bis 50). Denn nun erst wendet derselbe sich der Vollendung dieser Selbstoffenbarung vor den Gläubigen zu in der Geschichte des letzten Mahles, das er durch die Ueberschrift (13, 1) als ein Liebesmahl charakterisirt, und an das sich die Abschiedsreden und das Abschiedsgebet anschliessen (Kap. 13—17). Den scheinbaren Sieg des sich in der Feindschaft gegen Jesum vollendenden Unglaubens schildert dann im sechsten Theil die Leidensgeschichte, die im ersten Abschnitt darauf angelegt ist, zu zeigen, wie sich das Weissagungswort über Judas und Petrus erfüllt (Kap. 18, 1—27) und daher ausschliesslich bei der Geschichte der Gefangennehmung und bei den Vorgängen im Palast des Annas verweilt; im zweiten wie trotz allem Zögern und Sträuben des Pilatus doch das Wort Jesu über seinen Kreuzestod (18, 32) erfüllt werden musste (18, 28—19, 16); im dritten, wie sein Kreuzestod, insbesondere durch die Erfüllung der Schriftweissagungen, zur offenbaren Bestätigung seiner Messianität (19, 19. 24. 28. 36 f.) wurde (19, 17—42). Dann aber bringt der siebente Theil drei Erscheinungen des Auferstandenen, von denen die letzte die Vollendung des Glaubens an ihn als den göttlichen Herrn zeigt (20, 28),

---

lungscharakter dem Texte des Evangeliums nicht an; obwohl sie als ein misslungener Angriff auf Jesum und vielleicht zur Illustration von 8, 15 f. schon früh eingedrungen, so ist sie doch dem planvollen Zusammenhang des Abschnittes fremd und gehört sichtlich in den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem. Sie ist selbst von Auslegern wie Hengstenberg, Luthardt und Godet aufgegeben und wird ausser Ebrard und Lange nur noch von den Bestreitern des Evangeliums, wie Bretschneider, Strauss, Bruno Bauer, insbesondere von Hilgenfeld u. A. vertheidigt.

worauf das Evangelium mit einer Aussage über seinen Zweck schliesst (20, 30 f.)[4]).

Früher theilte man das Evangelium meist nach geographischen oder chronologischen Gesichtspunkten, insbesondere nach den drei Festreisen (vgl. noch Olshausen); seit Lücke und de Wette legte man die Hauptbedeutung auf den Einschnitt, welchen die Betrachtuug 12, 37—50 bildet, obwohl dieselbe nur die Volkswirksamkeit Jesu abschliesst. Erst Baur hat die Gliederung des Evangeliums aus den Grundgedanken desselben heraus zu verstehen gesucht, und seitdem ist die sinnvolle Komposition des Evangeliums von allen Seiten her anerkannt, nur dass die Gesichtspunkte, welche dieselbe beherrschen, oft zu künstlich und willkürlich herbeigezogen und namentlich von Keim, Holtzmann, Hengstenberg u. A. eine Zahlenspielerei in der Anordnung und dem Inhalt der einzelnen Theile gesucht wird, die dem Evangelisten ganz fern liegt. Vgl. Jülicher, der aber zu weit geht, wenn er gar keine planvolle Anlage des Evangeliums anerkennen will. Im Allgemeinen herrscht auch über die einzelnen Hauptgruppen Einverständniss, und die Frage, ob man dieselben zu zwei oder drei, zu fünf oder sieben Haupttheilen zusammenordnet, bleibt in der That ziemlich gleichgültig. Vgl. ausser den Kommentaren besonders Hönig (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871. 1883. 1884), Holtzmann (ebendas. 1881) und zuletzt Franke (Stud. u. Krit. 1884, 1), der eine treffliche Uebersicht und Kritik der verschiedenen Eintheilungsversuche giebt. Neuerdings versucht man durch die Annahme von Nachträgen einer zweiten Bearbeitung (Becker, Stud. u. Krit. 1884, 1) oder von Umstellungen, Auslassungen und Interpolationen (Spitta, Zur Gesch. u. Lit. d. Urchristenth. Gött. 1893) hinter die ursprüngliche Anordnung des Evangeliums zu kommen.

6. Dass der Zweck des vierten Evangeliums kein eigentlich historiographischer ist, erhellt schon daraus, dass es die evangelische Geschichte überhaupt und viele einzelne Details als den Lesern bekannt voraussetzt (Nr. 4). Es werden weite Partien seiner Geschichte und ganze Seiten

---

[4]) Schon hieraus ergiebt sich, dass Kap. 21 nur ein Nachtrag sein kann. Da aber v. 22 f. aufs Deutlichste zeigt, dass derselbe ein Missverständniss eines Wortes Jesu zurechtstellen will, dessen gangbares Verständniss erst nach dem Tode des Apostels als irrig sich ergab, und da v. 24 offenbar von dem Verfasser des Evangeliums als einer anderen Person redet (vgl. auch die Nennung der Zebedäussöhne v. 2), so kann dies Schlusskapitel nur nach dem Tode des Apostels von fremder Hand hinzugefügt sein, wenn dasselbe auch, weil auf johanneischer Ueberlieferung beruhend, nicht wesentliche Abweichungen von johanneischer Sprache und Darstellungsart zeigt und, weil das Evangelium nirgends ohne dasselbe erscheint, bereits bei seiner Veröffentlichung angefügt ist (vgl. Nr. 1). Von denen, die seine Zugehörigkeit zum Evangelium vertheidigen, haben wenigstens v. 24 f. viele für einen fremden Zusatz erklärt (vgl. Luthardt, Ebrard, Godet, Keil), während Weitzel (Stud. u. Krit. 1849), Lange, Hengstenberg und im Interesse der Unechtheit des Evangeliums Bretschneider, Hilgenfeld, Hönig, Thoma, Jacobsen das ganze Kapitel als zum Evangelium gehörig ansehen, wozu selbst Jülicher neigt. Dagegen ist die Abfassung desselben durch den Apostel schon von Grotius und Clericus bestritten, seine Unechtheit von Seyffarth (Beiträge zur Spezialcharakteristik der johanneischen Schriften. Leipz. 1823) und Wieseler (Dissert. von 1839, vgl. § 46, 5. not. 8) ausführlich erwiesen und seine spätere Abfassung selbst von Baur und den meisten Anhängern der Tübinger Schule (Schwegler, Zeller, Köstlin, Keim, Scholten, Holtzmann) anerkannt.

seiner Wirksamkeit völlig übergangen und überall nur einzelne Ereignisse oder Erzählungsreihen ausgewählt, um durch sie und an ihnen die Hauptgesichtspunkte, auf die es dem Evangelisten ankommt, zu beleuchten[1]). Es war darum gänzlich verfehlt, wenn man meinte, er habe das nicht ausdrücklich Erzählte eben damit als nicht geschehen ausschliessen wollen, weil es seiner Anschauung von Christo nicht mehr zusagte[2]). Ebenso wenig aber erklärt sich das eklektische Verfahren des Evangelisten aus der Absicht desselben, die synoptische Darstellung zu ergänzen[3]). Dem widerspricht direkt die Aussage des Apostels, wonach die Begründung des Glaubens an die Messianität Jesu in seinem Sinne, d. h. an die ewige

---

[1]) Schon aus der Geschichte des Täufers wird nicht seine eigentliche Wirksamkeit geschildert, es werden nur einige Zeugnisse von ihm mitgetheilt. Von der ganzen in den ihm bekannten synoptischen Evangelien so eingehend behandelten galiläischen Wirksamkeit wird, abgesehen von dem Erstlingswunder, nur die Speisungsgeschichte erzählt, bei der die Krisis derselben eintritt. Von dem Verkehr Jesu mit den Zöllnern und Sündern, von seinen Parabeln vom Gottesreich oder seinen Lehrreden über die Gerechtigkeit des Gottesreiches und die Stellung zum irdischen Gut, von all den lebensvollen Gesprächen, die uns die Synoptiker aufbewahrt haben, und seinen Ausführungen über die Pflichten des Jüngerlebens in den mannigfachsten Lebensverhältnissen hören wir nichts. In der Leidensgeschichte wird die Verhandlung vor Kajaphas, auf die doch 18, 24. 28 ausdrücklich hinweist, gänzlich übergangen, und wenn 20, 30 ausdrücklich sagt, dass nicht alle *σημεῖα* erzählt seien, so fehlen ganze Kategorien, wie die Aussätzigenheilungen und die Dämonenaustreibungen, die in den älteren Evangelien so stark hervortreten.

[2]) Bald soll er die Geburtsgeschichte, insbesondere die übernatürliche Erzeugung ausschliessen, bald die Taufe und Versuchung Jesu, bald die Verklärung und das Gebet in Gethsemane, die doch durch die den Lesern bekannte synoptische Ueberlieferung allbekannt waren, bald die Abendmahlseinsetzung, deren Gedächtniss durch die stehende Uebung in der Gemeinde lebendig erhalten wurde. Wenn man sagen könnte, dass die Gesetzesstreitigkeiten mit den Pharisäern für seine Leser alles Interesse verloren hatten, so ist es doch nach 14, 3 offenbar willkürlich, wenn man sagt, dass er die Wiederkunftsweissagung Jesu umgedeutet und die Verknüpfung derselben mit der Katastrophe in Judäa, weil sie sich nicht bestätigt hatte, weggelassen hat. Kein Leser konnte auf den Gedanken kommen, dass alles, was von den bekannten Ereignissen des Lebens Jesu hier nicht erzählt werde, auch nicht geschehen sei. Daher ist auch ganz undenkbar, dass der Evangelist, weil nach seinem Plan (Nr. 5) vorzugsweise judäische Ereignisse erzählt werden, in Widerspruch mit den älteren Evangelien Judäa als den eigentlichen Schauplatz der Wirksamkeit Jesu bezeichnen wollte, während Jesus doch wiederholt nach Galiläa zurückkehrt (1, 44. 4, 3. 43), 6, 2. 7, 1 eine andauernde Wirksamkeit in Galiläa vorausgesetzt wird, und Jesus 7, 41. 52 ausdrücklich als der galiläische Prophet erscheint.

[3]) Diesen Zweck nehmen nach dem Vorgange von Eusebius (h. e. 3, 24) und Hieronymus (de vir. ill. 9), noch Michaelis und Hug, Ebrard und Godet, aber auch Ewald und Beyschlag an. Es liegt ja in der Natur der Sache, dass der Augenzeuge mit Vorliebe bei solchen Erinnerungen verweilt, die in den älteren Evangelien nicht zur Geltung gekommen waren; aber jener Zweck des Evangeliums, für den immer noch viel zu viel ausdrückliche Anknüpfungen an die ältere Erzählung, besonders in der Leidensgeschichte, vorkommen, die sich keineswegs alle als schlechterdings unentbehrlich für seine Darstellung erweisen lassen (vgl. z. B. die Salbungsgeschichte), würde immer voraussetzen, dass der biographische Gesichtspunkt der eigentlich leitende ist.

Gottessohnschaft, welcher die volle Beseligung mit sich bringt, der Zweck der Auswahl von Erzählungen ist, welche er mitgetheilt hat (20, 30 f.). Dieser lehrhafte Zweck setzt allerdings voraus, dass er den Glauben an den Sohn Gottes oder den fleischgewordenen Logos in seinem Kreise gefährdet oder der Befestigung bedürftig glaubte; und der mit dem Evangelium so eng zusammengehörige Brief zeigt, dass es insbesondere die kerinthische Gnosis war, die das veranlasste (§ 42, 2). Aber es kann die Bekämpfung dieser Gnosis nicht der Zweck des Evangeliums gewesen sein[4]), sondern die Bedrohung des wahren Glaubens durch sie nur der Anlass, der ihn bewog, in einer Darstellung und Beleuchtung der Hauptmomente aus dem Leben Jesu auf Grund eigener Augenzeugenschaft (1, 14) den Beweis zu führen, wie die göttliche Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos in Christo erschienen sei und im sieghaften Kampfe mit der ungläubigen Welt allen Gläubigen die höchste Beseligung gebracht habe. Gewiss ist zu diesem Behufe immer wieder auf Worte göttlicher Allwissenheit hingewiesen, die Jesus gesprochen, und eine Reihe grosser Allmachtswunder als sichtbare Zeichen dieser göttlichen Herrlichkeit dargestellt; aber dieselben erscheinen ausdrücklich als von Gott ihm gegeben und nicht als der Ausfluss einer ihm in seinen Erdentagen eignenden göttlichen Natur[5]). Wohl sind unter seinen Reden mit Vorliebe solche wieder-

[4]) Wenn die Kirchenväter in ihm bald die Gnostiker, bald die Ebjoniten, oder, wie schon Irenäus (adv. haer. III, 11, 1), die kerinthische Gnosis speziell bekämpft finden, so ist das nur der Ausdruck ihrer Ueberzeugung, dass diese Irrlehren durch das Evangelium widerlegt würden, hat aber keinen Werth für die Bestimmung seines geschichtlichen Zweckes. Dennoch hat man immer wieder bald den Doketismus (vgl. Niemeyer, De docetis. Halle 1823), bald den Ebjonitismus (vgl. Lange, Die Judenchristen, Ebjoniten etc. Leipz. 1828) oder beide Richtungen, wie Ebrard, in ihm bekämpft gefunden oder, wie de Wette, Hengstenberg u. A., es mehr die Apologie des wahren Glaubens gegen sie führen lassen. Bald sollen Stellen wie 1, 14. 19, 34 f. 20, 20. 27 eine Antithese gegen den Doketismus enthalten, bald Anderes, um nicht diesen Irrlehren Nahrung zu geben, weggelassen sein. Auf Grund von Stellen wie 1, 6 ff. 15. 19 ff. 3, 22 ff. hat man sogar nach dem Vorgange von Grotius auf den Spezialzweck einer Bekämpfung der sogenannten Johannesjünger gerathen (vgl. Overbeck, Ueber das Evangelium Johannis. 1874 und noch Ewald, Godet, in gewissem Sinn selbst Weizsäcker und Pfleiderer), und Aberle (Tübing. Quartalschr. 1864, 1) findet auch hier eine Apologie gegen die schleichende Propaganda des wiederhergestellten Judenthums insbesondere gegen die Umtriebe der Juden zu Jabne (vgl. dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 1), wie Lücke gegen die Einwürfe des heidnischen und jüdischen κόσμος, was alles gleich wenig der planvollen Einheit des Evangeliums gerecht wird.

[5]) Es ist allerdings charakteristisch für die eklektische Weise unseres Evangeliums, dass nicht die Heilthätigkeit Jesu geschildert, sondern eine beschränkte Zahl von Heilwundern ausführlicher dargestellt wird, die sich meist durch eine höhere Bedeutsamkeit auszeichnen; aber dass die Fieberheilung am Sohn des Königischen wunderbarer dargestellt sei, weil Jesus sich noch nicht in Kapharnaum, sondern in Kana befindet, oder die Lahmenheilung, weil der Kranke bereits 38 Jahre lang krank gelegen, ist doch eine seltsame Vorstellung; und selbst, dass der geheilte Blinde, bei dessen Heilung Jesus dazu ganz wie bei Markus sich

gegeben, worin er seinen himmlischen Ursprung und die Heilsbedeutung seines Kommens gegen die Zweifel und Einwände des Unglaubens sieghaft erhärtet; aber dass dieselben blosse Expositionen der Logoslehre seien, kann man nur behaupten, wenn man dieselben in der alten dogmatistischen Weise missdeutet. Wenn auch Erzählungen, wie die Versuchungsgeschichte, das Gebet in Gethsemane oder der Klageruf am Kreuz, in einer Geschichtsdarstellung keinen Raum fanden, welche die göttliche Herrlichkeit des Fleischgewordenen vorführen soll, so zeigt doch das vierte Evangelium viel stärker noch als die älteren die echt menschliche Theilnahme Jesu an Freude und Schmerz, menschliche Gemüthsbewegungen und Gemüthserschütterungen und führt seine Sündlosigkeit auf die Ueberwindung menschlichen Eigenwillens und Ehrgeizes, auf den Gehorsam und die Liebe zu Gott zurück, die darum das Wohlgefallen Gottes erwerben und für die Menschen vorbildlich sind[6]). Die lehrhafte Tendenz des

---

äusserer Mittel bedient, blindgeboren war und Lazarus bereits drei Tage im Grabe gelegen hatte, verliert alle Bedeutung, sobald man erwägt, dass doch auch die Blindenheilungen und Todtenerweckungen bei den Synoptikern zweifellos als Wunder im absoluten Sinne gedacht sind. Die Weinverwandlung in Kana ist kein grösseres Wunder als die dem Evangelisten mit den Synoptikern gemeinsame Brodvermehrung bei der Speisung; und das Seewandeln steht bei beiden einzigartig da, nur dass die Synoptiker noch die Stillung des Sturmes voraus haben. Als Herzenskündiger, der gelegentlich auch Proben schlechthin übermenschlichen Vorherwissens giebt, erscheint Jesus auch bei den Synoptikern; aber auch bei Johannes fragt Jesus (9, 35. 11, 34. 18, 34) und besitzt nicht ständig göttliche Allwissenheit. Vielmehr wird ihm alles, was er redet und thut, von Gott gegeben (5, 19 f. 30. 8, 28. 12, 49 f. 14, 10), er empfängt auf sein Gebet (11, 41 f.) die göttliche Wunderhilfe (11, 52) und den göttlichen Wunderschutz (8, 29); Gott giebt ihm den Geist, nur ohne Maass (3, 34), und Jesus verdankt ihm alle seine Erfolge (6, 65).

[6]) Was der Prolog über die Vermittlung der Weltschöpfung und aller Erleuchtung durch den Logos andeutet (1, 3 f.), kehrt nirgends in den Christusreden wieder: was in diesen über das Einssein mit dem Vater, das Sein im Vater und des Vaters in ihm, das Geschautwerden des Vaters in ihm gelehrt wird, enthält keinerlei Aussagen über ein göttliches Wesen in metaphysischem Sinne, sondern bestätigt nur die in ihm erschienene vollkommene Gottesoffenbarung. Vgl. Harnack (über das Verhältniss des Prologs des 4. Evang. zum ganzen Werk, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II. 1892), nach welchem der Verf. nur an den Logosbegriff (in seiner Anwendung auf Christus) anknüpfend, seinerseits eine durch keine philosophische Erwägungen vermittelte Anschauung von Jesu und seine Bedeutung für den Glauben entwickelt. Jesus redet von dem einen wahrhaftigen Gott (17, 3) als seinem Gott (20, 17), der grösser ist als er (14, 28), dessen Ehre allein er sucht (7, 18), den er ehrt (8, 49) und anbetet (Kap. 17), dessen Willen er aus Liebe zu ihm thut (14, 31. 15, 10). Und in der That gehen seine Reden keineswegs auf eine Verherrlichung seiner Person hinaus, sondern darauf, dass kraft des in seiner Sendung sich vollziehenden göttlichen Liebesrathes im Glauben an ihn das volle Heil für Zeit und Ewigkeit gegeben ist. Ein Mensch, der müde ist (4, 6) und dürstet (19, 28), der am Grabe des Freundes Thränen weint (11, 35), von seiner Freude und seinem Frieden redet (14, 27. 15, 11), von dessen Gemüthserschütterungen (12, 27. 13, 21) und dessen Ergrimmen (11, 33. 38) erzählt wird, ist kein bloss im Menschenleibe wandelnder Gott, dessen Geschichte nur erfunden ist, um die Fleischwerdung des Logos zu demonstriren; und die

Evangeliums ist also nicht so zu verstehen, als solle durch die Erzählungen aus seinem Leben erst eine höhere Vorstellung von der Person Christi zur Geltung gebracht, und darum also die Geschichte zur blossen Trägerin der Idee gemacht werden. Wie es seinem geschichtlichen Anlass und der starken Betonung der persönlichen Erfahrung des Augenzeugen allein entspricht, soll umgekehrt einer den lebendigen Christusglauben in leere Spekulationen auflösenden Gnosis gegenüber erwiesen werden, wie nur in dem Schauen der vollkommenen Gottesoffenbarung in den Thatsachen des menschlichen Lebens Jesu der Glaube die volle Beseligung findet. Nur so erklärt sich die eigenthümliche Verschmelzung einer nur ausgewählte, hervorragende Thatsachen in ihrer tiefsten Bedeutung erfassenden und beleuchtenden Geschichtsschreibung mit der liebevollen Versenkung in die kleinsten Details, in die unerheblichsten persönlichen Erinnerungen, die selbst bis zur Zurechtstellung irriger Vorstellungen von dem äusseren Rahmen der Geschichte geht (Nr. 4), wie sie unser Evangelium charakterisirt. Eine solche Darstellung mag, nach ihrem Werth als Geschichtsquelle bemessen, was sie nicht ist und nicht sein will, Mängel zeigen; aber es wird nie gelingen, ihre Stoffe in rein ideelle Bildungen aufzulösen.

7. In der Zeitferne von den Ereignissen, in welcher der Evangelist schrieb, kann von einer wörtlichen Wiedergabe längerer Reden und Gespräche der Natur der Sache nach nicht die Rede sein[1]). In Wahrheit kann es sich nur darum handeln, dass der Verfasser aus den Fragmenten seiner Erinnerung dieselben zu rekonstruiren suchte[2]). Ganz wie bei den Synoptikern sind der Zeit nach auseinanderliegende Aussprüche Jesu der

Behauptung, dass diese Anschauung nur nicht durchgeführt sei, ist eine leere Ausflucht.

[1]) Es ist eine ganz geschichtswidrige Hypothese, wenn man zu älteren Aufzeichnungen oder gar zu Synagogen- und Tempelprotokollen seine Zuflucht nahm (vgl. Bertholdt, Paulus). Wenn man daran erinnert, dass der Evangelist jene Reden oft genug mündlich wiederholt haben wird, ehe er sie niederschrieb, so schliesst das nicht aus, dass ihre Wiedergabe im Zurücktreten der genauen Erinnerung sich allmählig immer freier gestaltete.

[2]) Nicht selten hat er sichtlich diese Erinnerungen nur in eine nach eigenem Schema entworfene Darlegung der Hauptgesichtspunkte Jesu verflochten (vgl. besonders Kap. 5); und obwohl die angeblich so unbegreiflichen Missverständnisse, an denen sich die Gespräche fortspinnen, durch völlig gleichartige bei den Synoptikern als geschichtlich gerechtfertigt sind (vgl. Mark. 8, 16. Luk. 22, 38), so mögen dieselben oft in der That nur Versuche des Evangelisten sein, den Fortgang der Erörterung zu erklären, wie wir sie schon bei Lukas finden. So gewiss es der synoptischen Rede Jesu weder an Paradoxien (Matth. 8, 22, Mark. 10, 25) noch an scheinbaren Widersprüchen (Luk. 9, 50. 11, 23 vgl. mit Joh. 5, 31. 8, 14 oder 3, 17. 9, 39) fehlt, wie sie die gnomologische Zuspitzung der Rede überall hervorruft, so gewiss mag die angeblich oft so unmotivirte und unpädagogische Steigerung der Paradoxien hier und da ihren Grund darin haben, dass eben nur noch die Höhenpunkte des Gesprächs dem Verfasser in Erinnerung geblieben waren.

sachlichen Aehnlichkeit wegen mit einander verbunden (vgl. besonders Kap. 6. 14—16) und kehren einzelne Gnomen in verschiedener Wendung und Anwendung wieder (vgl. 13, 16. 15, 20), wobei keineswegs feststeht, dass Johannes die aus den Synoptikern bekannten Gnomen überall im ursprünglichen Zusammenhange verwandt hat (vgl. z. B. 13, 20). Wenn sich aber 16, 25 das klare Bewusstsein davon ausspricht, dass die Rede Jesu wesentlich eine bildliche war, so ist damit von selbst angedeutet, dass, wo dieselbe in abstrakte Reflexion oder ausführlichere Entwicklung übergeht, dies der erläuternden Deutung des Evangelisten angehört. Andrerseits ist die parabolische Rede Jesu, die schon bei den Synoptikern mit allegorischen Zügen und allegorisirender Deutung vermischt wird, von beiden hier bereits so überwuchert, dass sie kaum mehr in ihrer Eigenart kenntlich ist[3]). Dass sich aber der Evangelist voll bewusst ist, die Reden und Gespräche nicht wörtlich wiederzugeben, zeigen die so überaus häufigen Rückweisungen auf frühere Worte, die nur in wesentlich anderem Wortlaut früher dagewesen sind (1, 30. 6, 36. 65. 11, 40), oder auf Worte und Thatsachen, die einem ganz entlegenen Zusammenhang angehören (6, 68. 7, 19. 21. 10, 26), ja selbst Worte, die in ihrer Fassung sichtlich an Worte des Evangelisten anknüpfen (6, 67. 8, 28), oder in denen von Christo in dritter Person die Rede ist (17, 3). Noch klarer erhellt dies, wo die Rede Jesu unmittelbar in die Erläuterung des Evangelisten übergeht (3, 19 ff.) oder wo der Evangelist mit Worten Jesu, die nur inhaltlich bisher dagewesen sind, eine eigene Betrachtung fortspinnt (12, 44—50). Bei dieser freien, erläuternden und deutenden Wiedergabe der Worte Jesu, der es übrigens schon in den synoptischen Christusreden keineswegs an Vorgängen fehlt, ist es nicht zu verwundern, dass die Christusreden des vierten Evangeliums durchweg den Sprach- und Lehrcharakter des Evangelisten zeigen, wie er uns aus seinem Briefe bekannt ist[4]). So kommt

[3]) An sich ist der gnomologische Charakter der Rede Jesu (vgl. 4, 37. 8, 35. 16, 16) und seine Bildersprache bei Johannes keine andere als bei den Synoptikern. Es ist derselbe Kreis schlichtester Symbole, die dem leiblichen Leben, wie dem Natur- und Familienleben entnommen werden: Leben und Sterben, Sehen und Blindsein, Hungern und Dürsten (woraus sich von selbst die Symbolik von Brod und Wasser ergiebt, der bei den Synoptikern die vom Salz und Sauerteig parallel steht), Licht und Finsterniss, Saat und Ernte, Hirt und Schafe, Herr und Knecht, Vater und Kind, Haus und Becher, wenn auch einzelne mit Vorliebe gebraucht und in breiterer Weise ausgemalt sind. Auch an Parabelsprüchen, die ganz die synoptische Art tragen, fehlt es durchaus nicht (3, 8. 12, 24. 16, 21); aber wie schon 8, 35 in einem solchen Bild und Deutung vermischt sind, so sind vollends die beiden Parabelerzählungen aus dem Hirtenleben und die vom Weinstock (Kap. 10. 15) bereits vielfach mit allegorisirenden Deutungen verflochten, ohne dass doch die ursprüngliche Gestalt derselben ganz unkenntlich geworden wäre.

[4]) Vergeblich beruft man sich darauf, dass der Lieblingsjünger, der am tiefsten in den Geist seines Meisters eingedrungen ist, auch am stärksten seine

es, dass nicht nur der ursprüngliche Wortlaut, sondern auch die konkreten geschichtlichen Beziehungen der Worte Jesu oft verwischt sind, weil es dem Evangelisten nur noch auf die bleibende Bedeutung und den erbaulichen Werth derselben im Sinne seiner Auffassung von der Person Christi ankommt[5]). Gerade der Apostel, der sich bewusst war, sein gesammtes geistiges Leben von Christo empfangen und auch in dem, was ihm unter der Erleuchtung des Geistes von tieferen Erkenntnissen aufgegangen war, nur die wahre Bedeutung Christi verstehen gelernt zu haben (16, 13 f.), konnte ohne die Besorgniss, Fremdartiges einzumischen, die Christusreden, deren wörtliche Wiedergabe ihm doch unmöglich war, in dieser freien Bearbeitung reproduziren[6]). Was aber von der Wiedergabe der Reden gilt, gilt in gewissem Maasse auch von dem erzählenden Theil des Evangeliums. Es fehlt in demselben nicht an den lebendigsten Detailerinnerungen, wie sie gerade im höheren Alter mit grosser Frische aufzutauchen

---

Redeweise nach der des Meisters gebildet haben wird, da in dem Maasse, in welchem seine Christusreden johanneischen Charakter tragen, sie sich auch formell von den synoptischen unterscheiden, die nach ihrem Ursprung, wie nach aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit den Stempel der Authentizität tragen, und da derselbe johanneische Charakter auch den Reden des Täufers und anderer im Evangelium redender Personen aufgeprägt ist.

[5]) Weil es dem Zwecke des Evangeliums gemäss dem Apostel nur noch auf das Heil ankommt, das der Einzelne im Glauben an Christum findet, verwandelt sich die Rede vom Gottesreich fast durchweg in Reden über das höchste Heilsgut, das der Einzelne in ihm findet, das ewige Leben, das nun ebenso wie jenes bald als gegenwärtiges, bald als zukünftiges erscheint und in der Vorstellung von der anschauenden Gotteserkenntniss und der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo als dem Wesen desselben seine spezifisch johanneische Ausprägung erhalten hat. Wie schon in die Täuferworte die Anschauungen des Apostels von der Heilsbedeutung des Todes Jesu und seine Präexistenz hineingedeutet sind (1, 29 f.), und letztere sich unlösbar mit den durchaus andersartigen des Täufers verschlingen (3, 31—36), so sind auch in den Christusreden neben einzelnen änigmatischen Andeutungen, die durchaus den Stempel der Ursprünglichkeit tragen, die Anschauungen des Apostels von der Herkunft Jesu aus einem uranfänglichen Sein und dem Gottschauen in ihm, sowie seine mystische Auffassung des Verhältnisses von Vater und Sohn mit einer dogmatischen Bestimmtheit in den Christusreden zum Ausdruck gekommen, die mit Nothwendigkeit zu einer Unterscheidung der ursprünglichen Christusworte von ihrer johanneischen Bearbeitung und Deutung zwingt.

[6]) Trotzdem zeigen mancherlei Spuren, dass dem Evangelisten keineswegs jede Unterscheidung zwischen seinen genauen Erinnerungen an die Worte Jesu und seiner daraus erwachsenen Theologie erloschen ist: denn es finden sich manche Lehranschauungen des Prologs und des Briefes, die nicht in die Christusreden übergegangen sind, und manche Vorstellungen in den letzteren, die nirgends von Johannes lehrhaft verwerthet sind (vgl. § 42, 5. not. 2). Wiederholt unterscheidet der Evangelist seine Deutung von dem Worte Jesu (vgl. 7, 38 f.), auch wo der noch erhaltene Wortlaut (12, 32 f.) oder Zusammenhang (18, 9, vgl. 17, 12) dieselbe ganz unmöglich macht, oder wo er ausdrücklich sagt, den Jüngern sei diese Deutung erst später aufgegangen (2, 22). Jedenfalls zeugt 14, 26 von dem Bewusstsein des Apostels, dass ihm noch später Erinnerungen auch an solche Worte Jesu aufgetaucht sind, die nicht in die ältere Ueberlieferung übergegangen waren, und ohne Frage hat er noch eine Fülle solcher Erinnerungen erhalten, die von seiner Hand unberührt geblieben sind.

pflegen. Schon der ganze Plan des Evangeliums, für den es auf die Darstellung und Beleuchtung gewisser entscheidender Hauptpunkte ankam, bringt es mit sich, dass dasselbe uns vielfältig erst den pragmatischen Zusammenhang und die Motive der Ereignisse aufdeckt (Nr. 4). Allein das schliesst keineswegs aus, dass im Einzelnen bereits vielfach die Zusammenhänge verlöscht, die geschichtlichen Farben verblasst und die Vorstellungen von den Ereignissen, der Bedeutung entsprechend, die sie dem Erzähler gewonnen haben, verschoben sind.

Nichts freilich ist unrichtiger, als die so zuversichtlich vorgetragene Behauptung, dass es dem Evangelium an jeder Entwicklung fehle und daher eine bleierne Monotonie über ihm lagere, dass alles von vorn herein fertig sei und daher nur durch künstlich eingesetzte Springfedern zuletzt die Katastrophe herbeigeführt werden könne, wie die Analyse des Evangeliums ausreichend gezeigt hat[7]). Das Evangelium bezeugt durch die Frage 10, 24 aufs Klarste, dass der landläufige Vorwurf, Jesus trage hier von vorn herein jedem das Bekenntniss seiner Messianität entgegen, durchaus unrichtig ist. Aber richtig ist, dass seine Weise, auf jeder Stufe der Entwicklung schon die Sache als solche zu bezeichnen, in dem Anfang schon die Vorandeutung des Endes zu sehen, für die geschichtliche Verwerthung des Evangeliums eine gewisse Vorsicht erheischt. Obwohl der Apostel von vorn herein vom Glauben an den Namen Jesu redet, giebt er doch selbst Material genug an die Hand, zwischen den verschiedenen Stufen desselben zu unterscheiden, und ebenso zwischen den verschiedenen Arten und Formen der Jüngerschaft, für die er immer nur den Ausdruck *μαθηταί* hat, wie zwischen den verschiedenen Gestalten des Unglaubens, als dessen Repräsentanten die *Ἰουδαῖοι* erscheinen[8]). Das alles fordert zur Kritik auch seiner Berichte auf, macht aber die Herkunft derselben von dem Augenzeugen so wenig unmöglich, dass nur eine völlig unpsychologische und ungeschichtliche Vorstellung von der Tragweite menschlichen Gedächtnisses das Fehlen solcher Erscheinungen fordern oder ihr Vorhandensein leugnen könnte.

[7]) Wie wenig das Evangelium nach einer Schablone die Dinge darstellt, zeigt die Art, wie in den galiläischen Festpilgern trotz des Kap. 6 so entscheidend betonten Abfalls der dortigen Bevölkerung, der Glaube an die Messianität sich immer wieder aufs Neue regt, bis er beim letzten Festbesuch Jesu noch einmal hoch aufflammt; wie in den jerusalemischen Kämpfen Jesus sich immer wieder neues Terrain erobert, selbst in der Hauptstadt, selbst bis in die Kreise der Hierarchie hinein, so wenig auch diese Erfolge dauernd und von entscheidender Bedeutung sind.

[8]) Gewiss ist in der Art, wie Johannes das Gelangen des Königischen zum Glauben an das Wort Jesu darstellt, wie er es zur Volksspeisung kommen lässt, oder wie er die freie Selbstübergabe Jesu in Gethsemane schildert, die geschichtliche Erinnerung durch die Bedeutung, die ihm diese Ereignisse gewonnen haben, modifizirt worden. So mag es gekommen sein, dass sich die Vorsehungswunder auf der Hochzeit zu Kana und bei der Volksspeisung ihm in göttliche Allmachtswunder verwandelt haben, und dass er die spätere Vorstellung von dem Ereigniss auf der Nachtfahrt sich angeeignet hat, obwohl gerade seine Darstellung die Momente darbietet, dieselbe zu rektifiziren. So mag er selbst die pragmatische Bedeutung der Auferweckung des Lazarus überschätzt haben.

§ 52. Die johanneische Frage.

1. Das johanneische Evangelium, verbunden mit dem ersten johanneischen Briefe, gehört zu den NTlichen Schriften, deren Ausdrucksweise und Anschauungen am frühesten und am allgemeinsten in der Litteratur des zweiten Jahrhunderts wirksam werden (§ 5, 7). Ueberall stösst man auf die Spuren seines Daseins und der Bekanntschaft mit ihm; am umfassendsten scheint es von früh an in gnostischen Kreisen theologisch verwerthet zu sein (§ 8, 3). Aber die seit Dezennien durch die synoptischen Evangelien, insbesondere das Matthäusevangelium, bestimmte Ueberlieferung der Herrnworte vermag es mit seinen vielfach so andersartigen Christusreden nicht zu verdrängen oder zu ergänzen, wie sich noch bei Justin zeigt, der doch schon so stark in seiner ganzen Theologie von ihm beeinflusst ist (§ 7, 3). Erst als die beginnende kirchliche Lesung der Evangelien und das Aufkommen häretischer Evangelienschriften nöthigt, die Zahl der kirchlich gültigen abzugrenzen, und nun dasselbe rasch den älteren angereiht wird, beginnt man auch auf seinen geschichtlichen Gehalt zu reflektiren (§ 7, 5. 6), obwohl aus den Synoptikern abstrahirte Vorstellungen, wie die von dem e i n e n Lehrjahr Christi, sich trotzdem noch lange erhalten (vgl. Orig. de princ. 4, 5). Was aber der Anlass war, dass dieses den älteren gegenüber so eigenartige, von den Häretikern so früh und so stark missbrauchte Evangelium trotzdem von vorn herein wie selbstverständlich mit zu dem sich bildenden Evangelienkanon gehört, erfahren wir zuerst bei Theophilus v. Antiochien, nach welchem es als johanneisch überliefert gewesen sein muss (ad Autol. 2, 22), wie es denn von Klemens, Tertullian (adv. Marc. 4, 2) und Irenäus am Ende des zweiten Jahrhunderts überall dem Apostel Johannes zugeschrieben wird. Dass es Marcion auf Grund seiner Verwerfung der urapostolischen Autorität in seinen Kanon nicht aufnahm (§ 8, 6), kann nur bestätigen, dass es als urapostolisch überliefert war, da er es sonst leicht in seinem Sinne hätte zurechtmachen oder ausdeuten können. Der Widerspruch der Aloger (§ 7, 5) stammt aus einer Zeit her, wo der Evangelienkanon noch nicht abgeschlossen war, und die synoptischen Evangelien noch das kirchliche Bewusstsein von der Geschichte und Lehre des Herrn beherrschten. Wenn sie aber das Evangelium dem Kerinth zuschrieben, mit dem schon Polykarp den Apostel zusammen leben lässt (§ 33, 2), so erhellt daraus, dass auch sie es noch am Ende des apostolischen Zeitalters entstanden glaubten. Was uns Näheres über die Entstehung des Evangeliums überliefert ist, bleibt sehr dürftig. Klemens v. Alex. weiss aus der alten Ueberlieferung

der Presbyter nur, dass Johannes zuletzt geschrieben habe, woran alle Folgenden festhalten, und giebt lediglich den Eindruck, den man von der Eigenthümlichkeit seines Evangeliums hatte, wieder, wenn er sagt, dass derselbe *συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον* (bei Euseb. h. e. 6, 14). Irenäus versetzt das Evangelium in seinen ephesinischen Aufenthalt (adv. haer. III. 1, 1: *ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων*). Was die Späteren über seine Abfassungszeit bestimmen wollen, ist für uns gänzlich werthlos, weil es mehr oder weniger mit der irrigen Vorstellung von dem patmischen Exil des Apostels (§ 33, 5) zusammenhängt (vgl. schon Epiph. haer. 51, 12). Schon sein Verhältniss zu dem johanneischen Briefe nöthigt uns, die Abfassung des Evangeliums in die neunziger Jahre zu versetzen (§ 42, 5. 7). Je tiefer wir dasselbe herabrücken, desto begreiflicher wird die Entfremdung des Apostels von seiner jüdischen Vergangenheit und die Verschiedenartigkeit des Buches im Vergleiche mit der Apokalypse[1]).

2. Der Widerspruch gegen die Echtheit des Evangeliums ging am Ende des siebzehnten Jahrhunderts von den englischen Deisten aus, gegen welche schon Lampe in seinem Comm. exegetico-analyticus (Amsterdam 1724—26) dasselbe vertheidigte. In Deutschland rief erst der frivole Angriff eines Anonymus im Anfange unseres Jahrhunderts eine etwas lebhaftere Diskussion hervor, die nur mit der allseitigen Ueberzeugung von der unerschütterlichen Echtheit des Evangeliums abschloss[1]). Auf eine

[1]) Gänzlich verfehlt war es, wenn Semler, Tittmann und selbst Schleiermacher dem Evangelium eine frühere Abfassung zuschrieben, um dem Apostel nicht ein zu weit tragendes Gedächtniss zuzutrauen, und wenn Lampe, Wegscheider, Lange dasselbe gar vor der Zerstörung Jerusalems ansetzten, wofür man sich wohl auf 5, 2 berief. Zu früh ist es auch noch, wenn man höchstens bis zum Jahre 80 (vgl. Meyer, L. Schulze) oder in die achtziger Jahre (vgl. Ewald, Keil) herabgehen wollte. Was der muratorische Kanon näheres über den Anlass zu seiner Abfassung wissen will, dass Johannes auf Antrieb seiner Mitjünger und der Bischöfe, insbesondere des Andreas, und unter ihrer Zustimmung geschrieben habe, klingt schon bei Klemens an und noch bei Hieronymus (de vir. ill. 9: rogatus ab Asiae episcopis), ist aber ohne Frage nur eine aus 21, 24 und aus der Nennung des Andreas im Eingange des Evangeliums 1, 41 abstrahirte Vorstellung.

[1]) In England hatte bereits Evanson (The dissonance of the four generally received evangelists. Lond. 1792) das Werk einem Konvertiten aus der platonischen Schule im zweiten Jahrhundert zugeschrieben und war sofort von J. Priestley und David Simpson bekämpft worden. In Deutschland wollte Eckermann (Theol. Beitr. V, 2. 1796) das Evang. nur auf johanneische Aufzeichnungen zurückführen (vgl. dagegen Storr und Süsskind in Flatts Magazin 1796). Die anonym erschienene Schrift: Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht 1801, als deren Verfasser bald der Superintendent Vogel bekannt wurde, liess das von einem Judenchristen geschriebene Evangelium höchstens auf einem vielfach umgearbeiteten und interpolirten johanneischen Aufsatz beruhen, während Horst (in Henke's Museum 1804) es von einem Alexandriner aus verschiedenartigen Quellen verfasst sein liess. Später haben noch Cludius (Uran-

höhere Stufe der wissenschaftlichen Erörterung wurde die Frage erhoben durch Bretschneider's epochemachendes Werk: Probabilia de evang. et epistol. Joannis apost. indole et origine (Lips. 1820). Hier wurden bereits die Widersprüche des vierten mit den älteren Evangelien ausführlich besprochen, das Ungenügende der äusseren Bezeugung darzuthun versucht, die Schwierigkeit, die ganze Eigenart des Evangeliums mit dem geschichtlichen Bilde des Apostels Johannes in Einklang zu bringen, hervorgehoben. Es ist in der gesammten neueren Kritik des Evangeliums kaum ein wesentliches Bedenken gegen die Echtheit hervorgehoben, das nicht schon hier seine Erörterung fände. Zunächst aber rief diese Kritik eine Fluth von Gegenschriften aus allen theologischen Richtungen hervor[2]), nur de Wette hat seit 1826 die von Bretschneider angeregten Zweifel nie ganz überwunden, aber auch nie zur vollen Verwerfung gesteigert. Für das Evangelium traten ein die Kommentare von Tholuck (seit 1827) und Klee (1829), Guericke in s. Beiträgen (1828), Hase in s. Leben Jesu (1829), die Einleitungen von Schott und Feilmoser (1830), endlich eine spezielle apologetische Schrift von Hauff (Die Authent. und der hohe Werth des Evangeliums Johannes. Nürnberg 1831); und durch Schleiermacher wurde das Johannesevangelium wieder das eigentliche Lieblingsevangelium der neueren Theologie, dem zu Liebe die Synoptiker sich manche unbillige Zurücksetzungen widerfahren lassen mussten, und die Apokalypse entschieden verworfen wurde[3]).

sichten des Christenthums 1808) und Ballenstedt (Philo und Johannes 1812) die Echtheit des Evangeliums angegriffen. Allein selbst der Rationalismus hielt unentwegt an seiner Echtheit fest. Vgl. Wegscheider, Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium Johannis. Götting. 1806. Tittmann, Meletemata sacra. Lips. 1816 und die Einleitungen von Eichhorn, Hug, Bertholdt. Nur Ammon wollte in einem Programm von 1811 den Herausgeber des Evangeliums von seinem Verfasser unterscheiden, und Paulus (Heidelb. Jahrb. 1821) führte es auf einen Johannesschüler zurück, der nach Rettig (Ephem. exeg. 1824) seine Logosphilosophie in die Reden Jesu eintrug.

[2]) Vgl. Stein, Authentia evang. Jo., Brandenb. 1822. Hemsen, Die Authentie der Schriften des Evang. Joh. Schlesw. 1823. Usteri, Comm. critic., in qua evg. Jo. genuinum esse ostenditur. Zür. 1823. Calmberg, De antiq. patr. pro evg. Jo. αὐθεντία test. Hamb. 1823. Olshausen, die Echtheit der vier kan. Evang. Königsb. 1823. Crome, Probabilia haud probabilia. Leyd. 1824, dazu die Komm. von Lücke (1820) und von Kuinöl (3. Aufl. 1825). Bretschneider selbst erklärte (Tzschirner, Magazin für christl. Predigten II, 2 1824), dass sein Zweck, eine bessere Begründung des johanneischen Ursprungs zu veranlassen, erreicht sei.

[3]) Ausserhalb der eigentlichen johanneischen Kritik stehen die durch das Leben Jesu von D. Strauss (1835) angeregten Bestreitungen, welche sich zunächst gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte und erst indirekt gegen das Johannesevangelium richteten, und die dadurch hervorgerufene Litteratur. Strauss selbst wurde einen Augenblick durch die Entgegnungen Neander's (in s. Leben Jesu 1837) an seinen Zweifeln gegen das vierte Evangelium irre gemacht (3. Aufl. 1838), selbst Gfrörer wusste sich mit der Echtheit des Evangelium trotz seiner negativen Stellung zur evangelischen Geschichte abzufinden (Geschichte des Urchristenthums. 1838). Aber Strauss nahm in der vierten Auflage (1840)

3. Die johanneische Frage im eigentlichen Sinne datirt erst von dem Auftreten der Tübinger Schule. Zwar sind im Grunde von ihr die Zweifelsgründe von Bretschneider gegen die Echtheit des vierten Evangeliums nur verschärft und tiefer begründet worden. Aber bei ihr handelte es sich nicht um eine Reihe noch so gewichtiger Zweifelsgründe gegen das Evangelium, die Echtheit desselben ist vom Standpunkte ihrer Auffassung von der Geschichte des apostolischen Zeitalters von vorn herein undenkbar; denn diese steht und fällt mit der Leugnung derselben. Der Apostel Johannes, einer der judaistisch beschränkten, mit Paulus in unversöhnlichem Kampfe liegenden Urapostel, der Verfasser der krass judaistisch und antipaulinisch gedeuteten Apokalypse, kann unmöglich der Verfasser des pneumatischen Evangeliums sein, das nicht nur nach dem Vorgange der Schleiermacher'schen Schule durchweg spiritualistisch, sondern antijüdisch und antinomistisch gedeutet wurde. Der Weg, den Baur zur Begründung seiner Auffassung desselben einschlug, war ein völlig neuer. Durch eine scharfsinnige Analyse des Evangeliums, welche in vielfacher Beziehung erst das Verständniss seiner Komposition erschloss, sucht er zuerst durchweg seine Ungeschichtlichkeit darzuthun, dasselbe als eine rein ideelle Komposition zu erweisen, die auf den Charakter eines Geschichtswerkes durchaus keinen Anspruch mache. Ganz frei mit den synoptischen Ueberlieferungen schaltend, dieselben tendenziös umgestaltend und durch neue selbständige Lehrdichtungen ergänzend, wollte der Evangelist im Gewande einer Geschichte Jesu nur die Grundgedanken seiner Logoslehre nach allen ihren Momenten entwickeln und dialektisch verarbeiten. Baur suchte aber auch die Entstehung und die Geschichte des Evangeliums verständlich zu machen. Mitten in die Gegensätze, welche das zweite Jahrhundert bewegen, eingreifend und dieselben in eine höhere Einheit auflösend, hat das Evangelium rasch den Beifall aller Parteien gewonnen. Aus der gnostischen Zeitströmung hervorgegangen, berührt es sich mit dem Montanismus durch seine Lehre vom Paraklet, im Osterstreit stellt es sich auf die Seite der römischen Observanz und bietet mit seiner Darstellung Christi als des wahren Passahlammes, das am 14. Nisan geschlachtet ward, die Handhabe für die letzte Lösung der Kirche von der jüdischen Kultusobservanz. Der Gesichtspunkt einer litterarischen Fälschung

alle seine Zugeständnisse zurück, Bruno Bauer (Krit. d. ev. Gesch. d. Joh. 1840) ging in der Negation noch über ihn hinaus, und Lützelberger (Die kirchl. Trad. über den Apostel Johannes. 1840) verwarf die Echtheit aller johanneischen Schriften, sowie der ganzen Tradition über den ephesinischen Aufenthalt des Apostels. Dagegen vgl. noch die Einleitungen von Credner und Neudecker (1836. 1840), Frommann (Echtheit und Integr. des Evangeliums Johannis, Stud. u. Krit. 1840) und Ebrard (Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. 1842).

wird aufs Entschiedenste abgelehnt. Die Person des Apokalyptikers, an dessen Werk der Evangelist, dasselbe vergeistigend, vielfach anknüpft, wird mehr andeutend zum Träger einer neuen Auffassung der Person Christi gemacht, durch welche der heidenchristliche Verfasser in echt apostolischem Geiste die Erhebung des Christenthums zur Weltreligion vollzieht. Sein Werk ist die Krönung aller Vermittlungsversuche, durch welche im zweiten Jahrhundert der Gegensatz des apostolischen Zeitalters überwunden und die Gründung der katholischen Kirche ermöglicht ward.

In der Bestreitung des Johannesevangeliums waren Baur seine Schüler voraufgegangen. Schwegler hatte schon in seinem Werk über den „Montanismus und die Kirche des zweiten Jahrhunderts" (1841) zu zeigen versucht, wie das Evangelium die Gegensätze des Montanismus (Ebjonitismus) und Gnostizismus zur kirchlichen Einheit versöhnen und der occidentalischen Passahobservanz Bahn brechen wolle (vgl. noch Theol. Jahrb. 1842, 1. 2), und Köstlin hatte von der Voraussetzung der Unechtheit aus den Lehrbegriff desselben untersucht (Der Lehrbegriff des Evangel. und der Briefe Johannis. Berlin 1843, vgl. Theol. Jahrb. 1851, 2). Die epochemachenden Aufsätze Baur's über das Johannesevangelium erschienen in den Theol. Jahrb. von 1844 und vervollständigt in seinen „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847" (vgl. Theol. Jahrb. 1848, 2). Zeller suchte die äusseren Zeugnisse für das Evangelium durch scharfe Kritik als ungenügend darzuthun (Theol. Jahrb. 1845, 4, vgl. auch 1847. 53. 58). Hilgenfeld, der die exegetische Analyse Baur's für ungenügend erklärte, wollte auf dogmenhistorischem Wege im Evangelium den Uebergang von der valentinianischen zur marcionitischen Gnosis nachweisen (Das Evangelium und die Briefe Johannis. Halle 1849, vgl. Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung 1854 und Einleitung 1875), während Volkmar in ihm c. 150—160 die antijüdische dualistische Gnosis Marcion's durch die den Monismus einhaltende Logoslehre Justin's überwunden werden liess (Religion Jesu 1857. Geschichtstreue Theologie 1858). Ueberhaupt aber musste die Tübinger Schule das Evangelium bei ihrer Auffassung in oder nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ansetzen, nur Hilgenfeld ging allmählig wieder bis in die dreissiger Jahre herauf.

4. Auch das Auftreten der Tübinger Schule rief einen neuen Eifer in der Vertheidigung des Johannesevangeliums hervor. So trat gegen Baur sofort Merz in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs auf (1844, 2), Hauff in den Studien und Kritiken (1844. 1846) gegen Baur und Zeller. Thiersch griff prinzipiell den ganzen Standpunkt der Schule an (Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der NTlichen Schriften 1845), und Ebrard (Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese Baur's. Zürich 1845) richtete nun auch gegen sie seine derbe Polemik, die er in den späteren Auflagen s. wiss. Kritik (1850, 1868, vgl. s. Bearbeitung von Olshausen's Komm. 1861) fortsetzte. Das Bedeutendste und Besonnenste leistete Bleek in s. Beiträgen zur Evan-

gelienkritik (Berlin 1846, vgl. s. Einleitung 1862). In seinem Werk über die christliche Passahfeier (1848) suchte Weitzel die aus der Geschichte des Passahstreites entnommenen Instanzen gegen das Evangelium zu entkräften, worin sich ihm seit 1856 Steitz anschloss (vgl. § 51, 3), und vertheidigte in den Studien und Kritiken von 1849 das Selbstzeugniss des Evangelisten gegen Baur. Seit 1851 trat Ewald in den Jahrbüchern für biblische Wissenschaft für das Evangelium ein (vgl. Die johanneischen Schriften. Gött. 1861), im Jahre 1852 gab Meyer die erste Neubearbeitung seines Johanneskommentars heraus, in welcher er aufs Sorgfältigste auf die Kritik der Tübinger Schule einging. B. Brückner bearbeitete den de Wette'schen Kommentar in entschieden apologetischem Sinne (1852. 5. Aufl. 1863), und Luthardt (Das johanneische Evangelium. Nürnberg 1852. 2. Aufl. 1875), verband mit der Anerkennung der Apostolizität und Glaubwürdigkeit des Evangeliums eine vielfach an Baur sich anlehnende Auffassung von der Komposition desselben nach idealen Gesichtspunkten. In demselben Jahre erschienen die katholischen Einleitungen von Adalb. Maier und Reithmayr, und der Niederländer Niermayer suchte in einer Preisschrift der Haager Gesellschaft (Over de Echtheid der johanneischen Schriften) die Vereinbarkeit der Abfassung der Apokalypse durch den Apostel mit der Echtheit des vierten Evangeliums darzuthun. Die äusseren Zeugnisse für das Evangelium erörterten Ewald in s. Jahrbüchern 1853 und Schneider (Die Echtheit des johanneischen Evangeliums. Berlin 1854), und in demselben Jahre erschien von K. Mayer „Die Echtheit des Evangeliums Johannis. Schaffhausen 1854", sowie die neuere Ausgabe der Guericke'schen Einleitung. Endlich trat Hase in seinem Sendschreiben an Baur (Die Tübinger Schule. Leipzig 1855) nicht nur für die Echtheit des Evangeliums ein, sondern bestritt auch das alte Dilemma, dass nur das Evangelium oder die Apokalypse apostolisch sein könne.

Auf die äusseren Zeugnisse warf sich die Apologetik später noch einmal mit besonderem Eifer, angeregt durch Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipzig 1865, welche Schrift noch 1866 in 4. Aufl. erschien. Gegen die Gegenschrift von Volkmar (Der Ursprung unserer Evangelien. Zürich 1866) schrieb Riggenbach: Die Zeugnisse für das Evangelium Johannes neu untersucht. Basel 1866; gegen Scholten (Die ältesten Zeugnisse in Betreff der Schriften des N. T.'s, deutsch von Manchot. Bremen 1867) trat Hofstede de Groot ein (Basilides als erster Zeuge für das Alter der NTlichen Schriften, insbesondere des Johannes. Leipzig 1868). Es ist auch nicht zu leugnen, dass die Apologetik auf diesem Punkte die entscheidendsten Erfolge errang. Die Herausgabe der Philosophumena (ed. Miller 1841), die Auffindung des Schlusses der Clementinen (Dressel 1853), endlich der Kommentar des Ephraem Syrus über Tatian's Diatessaron (§ 7, 6) widerlegten lange hartnäckig festgehaltene Behauptungen der Tübinger Schule. Schritt für Schritt wurde

dieselbe von ihren Positionen, welche das späte Erscheinen des vierten Evangeliums beweisen sollten, zurückgedrängt. Hilgenfeld gestand die Kenntniss desselben bei Polykrates und Apollinaris zu, die Kenntniss Justin's von dem Evangelium musste zugegeben werden (§ 7, 3), und immer höher hinauf wurde namentlich seit Keim die Einwirkung desselben auf die apostolischen Väter zugestanden. Aber die Bedeutung dieser Erfolge ist doch wohl von der Apologetik stark überschätzt worden.

Seit der Mitte der fünfziger Jahre ermattet der Eifer der Apologetik, es werden mehr noch Einzelfragen verhandelt. In den ersten sechziger Jahren erscheinen die Kommentare von Hengstenberg (seit 1861), Lange (2. Aufl. 1862), Bäumlein (1863), Godet (1864), welche für die Echtheit desselben eintraten, und denen sich neuerdings Keil (1881), Wichelhaus (Akad. Vorles. 3. 1884), Schanz (1885), Wahle (1888) anschliessen. Die beste Zusammenfassung der apologetischen Resultate gaben Luthardt (Der joh. Ursprung des vierten Evang. Leipz. 1874) und Beyschlag (Zur joh. Frage, Stud. u. Krit. 1874. 1875, separat abgedruckt Halle 1876, vgl. Leben Jesu. Halle 1885. 1886. 2. Aufl. 1887. 1888). Vgl. noch P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage. Leipzig 1890.

5. Trotz einer Reihe bedeutender Leistungen der Apologetik ist die Bestreitung der Echtheit des vierten Evangeliums dasjenige Resultat der Tübinger Schule, das sich in den weitesten Kreisen der neueren Kritik Zustimmung errungen hat. Die Apologetik hat darin gefehlt, dass sie ihre Polemik fast ausschliesslich gegen die manche sehr sichtbare Blössen bietende ursprüngliche Form der Kritik des Evangeliums bei Baur gerichtet hat. Schon Strauss in seinem Leben Jesu von 1864 hatte die Baur'sche Analyse ihres modern philosophischen Charakters entkleidet und die tendenziöse Verarbeitung synoptischer Stoffe bis in die feinsten Details nachzuweisen gesucht (vgl. auch Scholten, Das Evangelium nach Johannes, deutsch von Lang 1867). Noch wirksamer konnte diesen Nachweis Keim in seiner Geschichte Jesu versuchen (1867), weil er aus den Synoptikern ein gesichertes Bild dieser Geschichte gewonnen zu haben meinte, das ihm den festen Maassstab für die Verwerfung aller angeblichen Umbildungen und Neubildungen im vierten Evangelium lieh. Es ist aber klar, dass alle, die im Wesentlichen von demselben Geschichtsbilde ausgingen, wie Hausrath, Holtzmann, Schenkel, Wittichen u. A. auch seine Stellung zum Johannesevangelium theilen mussten. Dazu kommt, dass Keim bereits den offenbaren Fehlgriff, das Evangelium einem Heidenchristen zuzuschreiben, aufgegeben und von der Bezeugung desselben soviel anerkannt hatte, dass er sogar mit der Entstehung desselben bis ins zweite Jahrzehnt hinaufgehen wollte, wenn er später auch wieder um ein Jahrzehnt hinabging. Freilich sah er sich dadurch zu dem verzweifelten Schritte gedrängt, die

ganze Tradition, wonach Johannes noch bis zum Ende des Jahrhunderts in Ephesus gelebt und gewirkt hatte und damit auch die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel zu bestreiten und somit zu der Hyperkritik eines Lützelberger zurückzukehren (Nr. 2. not. 3), wogegen die echten Anhänger der Tübinger Schule energisch protestirt haben (vgl. § 33, 2. not. 1). Desto mehr Beifall fand er unter den Vertretern der neueren kritischen Schule[1]). Thoma (Die Genesis des Johannesevangeliums. Berlin 1882), der das Evang. einem alexandrinisch-gebildeten Judenchristen in Ephesus (dem Presbyter von 2. u. 3. Joh.) zuschrieb und es etwa nach dem Barkochbakriege ansetzt, hat durch eine genaue Analyse des ganzen Evangeliums die Quellen und Motive für alles Einzelne in ihm aufzudecken gesucht, (vgl. gegen ihn Völter in den Theolog. Studien aus Würtemberg. 1), die Jacobsen (Untersuchnngen über das Johannesevangelium. Berlin 1884) wesentlich in seiner durchgängigen Abhängigkeit vom Lukasevangelium findet. Auch O. Holtzmann sucht besonders die Komposition des Evangeliums, das er aus der nachpaulinischen, durch den Alexandrinismus beeinflussten Litteratur hervorgegangen denkt, nach allen Seiten hin aufzuhellen (Das Johannesevangelium. Darmstadt 1887), und Pfleiderer in s. Urchristenthum, der es um 140 in Ephesus entstanden sein lässt, betrachtet es als die Blüthe des christlichen Hellenismus. Mit ihm hat Jülicher, obwohl er in die Zeit von 100—125 heraufgeht, auch die Vorstellung, als ob es aus einer johanneischen Schule hervorgegangen sei, entschieden abgelehnt.

6. Es konnte nicht fehlen, dass auch vermittelnde Hypothesen sich Geltung zu verschaffen suchten. Weisse, der den johanneischen Brief für echt hielt, suchte die echte Grundlage des Evangeliums in einer Reihe johanneischer Studien, in denen der Apostel die Lehre seines Meisters in grösserem Zusammenhange darzustellen bezweckte (Evang. Gesch. 1838, vgl. dagegen Frommann, Stud. u. Krit. 1840, 4), und er hat seine Auffas-

[1]) Wittichen meinte eine Zeit lang sogar unter dieser Voraussetzung die Echtheit des Evangeliums als einer zwischen 70 und 80 in Syrien gegen den essenischen Ebjonitismus gerichteten Lehrschrift vertheidigen zu können (Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes. Elberfeld 1869, vgl. dagegen Pfleiderer, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869, 4), gab aber bald diese Ansicht, die an die Wunderlichkeiten des sächsischen Anonymus (Die Evangelien, ihr Geist, ihr Verfasser etc. 1845) erinnert, selber auf. Schenkel, der noch 1864 in s. Charakterbild Jesu das Evangelium in dem ephesinischen Kreise entstanden sein liess, um etliche johanneische Ueberlieferungen darin als geschichtlich festhalten zu können, ist in der vierten Auflage ganz zu Keim übergegangen, und für Holtzmann, der Keims Bestreitung der ephesinischen Tradition mit Aufbietung allen Scharfsinns vertheidigt hat, scheint das doppelte Gesicht des Evangeliums, von dem er einst so geheimnissvoll geredet, längst verschwunden zu sein. Auch Mangold's besonnen zurückhaltende Besprechung der Frage in den neuen Aufl. von Bleek's Einleitung (1875. 1886) lässt doch über das Resultat keinen Zweifel.

sung noch nach dem Auftreten der Tübinger Schule festgehalten (Die Evangelienfrage 1856)[1]. Umgekehrt gab Reuss von vorn herein die Reden als eine Entwicklung der johanneischen Theologie preis und blieb im Uebrigen wenigstens bei der Möglichkeit der apostolischen Abfassung stehen, wenn er auch zur Zurückführung auf einen Johannesschüler neigt, und ähnlich liess Renan, der in der 13. Aufl. seiner vie de Jésus (1867) gegen die Tübinger Kritik den unwiderleglichen Nachweis führte, dass in den geschichtlichen Partien des Buches zuviel festes historisches Gestein sich finde, das jeder Auflösung in rein ideelle Bildungen widerstrebe, das Evangelium, abgesehen von den Christusreden, auf Grund johanneischer Diktate entstanden sein[2]. Den glänzendsten Versuch einer solchen Vermittlungshypothese machte Weizsäcker, der nach einer Reihe lehrreicher Detailuntersuchungen über das Johannesevangelium (Jahrb. f. d. Theol. 1857. 1859. 1862) in seinen „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" (Gotha 1864) dasselbe einem Schüler des Johannes zuschrieb, der auf Grund apostolischer Ueberlieferungen schrieb[3], und zu ihr ist endlich auch Hase, der so lange das

[1]) Seine Ansicht ist fortgebildet von Freytag (Die heiligen Schriften des N. T.'s Potsd. 1861. Symphonie der Evangelien 1863). Dagegen haben Schenkel, der einst (Stud. u. Krit. 1840, 4) die echten Redestücke auszuscheiden suchte, und Schweizer (Das Evangelium Johannis. Leipz. 1841), der mit Ausscheidung der galiläischen Stücke, die er dem Verfasser von Kap. 21 zuschrieb, den Rest als eine Darstellung der aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu zu retten versuchte, (vgl. noch Krüger-Velthusen, Das Leben Jesu. 1872) später ihre Ansicht zurückgenommen. Erneuert ist die Weisse'sche Form der Vermittlungshypothese nach Andeutungen Ritschl's (Stud. u. Krit. 1875, 3) von Wendt (die Lehre Jesu. Gött. 1886). Er hat in Analogie mit der Bearbeitung der Logia im ersten Evangelium eine Reihe solcher Johanneslogia, die wesentlich der späteren Zeit der Wirksamkeit Jesu angehören sollen, die mit kurzen geschichtlichen Einleitungen versehen und durch den Prolog eingeleitet waren, bestimmt auszuscheiden und ihre Bearbeitung durch den vierten Evangelisten, deren geschichtliche Treue er im Wesentlichen preisgiebt, die er aber mit Ablehnung aller Erdichtung und Fälschung aus den Vorstellungen seines Kreises und seiner Zeit erklärt, nachzuweisen gesucht. Vgl. Haupt, Stud. u. Krit. 1893, 2.

[2]) Wie schon Ewald trotz seiner energischen Bestreitung der Tübinger Schule die Freunde, welche den Anhang hinzufügten, auch irgendwie bei der gegenwärtigen Gestalt des von dem Apostel diktirten Evangeliums betheiligt sein liess, so schrieb Thenius (Das Evangelium der Evangelien. Leipz. 1865) wenigstens einige erklärende Zusätze zu den Worten Jesu und die Bezeichnung das Johannes als des Lieblingsjüngers dem Bearbeiter zu, und Tobler, der Anfangs das Evangelium auf Apollos als einen Schüler des Apostels zurückführte, der auf seinen Mittheilungen fusste (Die Evangelienfrage, anonym erschienen Zür. 1858, vgl. Zeitschr. für wiss. Theol. 1860, 2), hat später eine echte aramäische Grundlage angenommen, die er sogar vollständig wiederherzustellen versuchte (Das Evang. Joh. nach dem Grundtext. Schaffh. 1867).

[3]) Er fand, dass der Verf. sich theils durch seine Anlehnung an die synoptischen Redekompositionen, theils durch seine Vermischung des Geschehenen mit den apostolischen Eindrücken von demselben als Schüler kennzeichnet. Aber in seinem apostol. Zeitalter ist ihm selbst der Zusammenhang des Evangeliums mit dem Apostel auf den persönlichen Eindruck desselben von Christo, dessen Nachwirkungen in seinem Schülerkreise er noch darin pulsiren fühlt, zusammenge-

Evangelium gegen die Tübinger Schule vertheidigt hatte, in seiner Geschichte Jesu (Leipzig 1876) übergegangen. Dagegen hat H. Delff (Die Gesch. des Rabbi Jesus von Nazareth. Leipz. 1889. Das 4. Evangelium Husum 1890) mit Ausscheidung einer Reihe von Stücken (Beitr. zur Kritik und Erklärung des 4. Evang. Husum 1890, vgl. Stud. u. Krit. 1892, 1) das Evangelium als den authentischen Bericht über das Leben Jesu nachzuweisen gesucht, der von einem später nach Ephesus ausgewanderten Hohenpriester Namens Johannes vor dem Jahre 70 geschrieben ist. Setzt man an die Stelle dieses hypothetischen Hohenpriesters den Presbyter Johannes in Ephesus (vgl. schon Michel Nicolas, études critiques sur la bible 1864 und neuerdings Bousset, Harnack), der nach Papias noch ein Schüler Jesu war, so kann man nicht nur die Glaubwürdigkeit des Evangeliums, sondern auch sein Selbstzeugniss mit der Annahme der Unechtheit und sogar der Verwechslung des Presbyters mit dem Apostel in der Ueberlieferung vereinigen. Vgl. noch über den gegenwärtigen Stand der joh. Frage Schürer in d. Vorträgen der theol. Konferenz zu Giessen 1889.

7. Die Lösung der johanneischen Frage hat von dem Punkte auszugehen, an welchem Baur mit seiner Kritik einsetzte. Mag es immerhin möglich sein, manche Abweichungen des vierten Evangeliums von den älteren und manche der ihm eigenthümlichen Züge und Stoffe als ideelle Bildungen zu begreifen und aus den neuen Gesichtspunkten des Verfassers zu erklären, so findet sich in demselben doch eine Fülle von Detailangaben aller Art, von Ergänzungen der synoptischen Ueberlieferung, von direkten Widersprüchen mit ihr, ja von absichtlichen Zurechtstellungen derselben, welche kein Witz der Kritik aus den ideellen Gesichtspunkten des Verfassers ableiten kann, welche vielmehr theilweise nur schwer mit ihnen vereinbar sind. Dann aber ist es zweifellos, dass der Verfasser, der durch diese Abweichungen von der in der Gemeinde herrschenden Ueberlieferung seinem Werke nur den Eingang erschwerte, hier durch bestimmte Erinnerungen oder Ueberlieferungen, die es im zweiten Jahrhundert nicht mehr gegeben haben kann, gebunden ist. Ohnehin aber ist jede Annahme rein ideeller Bildungen unvereinbar mit dem Gewicht, das gerade unser Evangelium auf die Thatsächlichkeit des von ihm Berichteten legt, wie besonders Beyschlag schlagend dargethan hat; und es lässt sich der Nachweis führen, dass die Christusreden des Evangeliums als blosse Expositionen der Theologie des Logosphilosophen schlechterdings nicht zu begreifen sind. Allein auch die zeitliche Fixirung des Evangeliums als

schmolzen, der für die Geschichtlichkeit des Evangeliums so gut wie gar keine Bedeutung mehr hat.

eines pseudonymen Produkts ist der Kritik nicht gelungen. Abgesehen davon, dass sie selbst über dieselbe erheblich schwankt, zeigt sich in der Epigonenzeit des zweiten Jahrhunderts nirgends eine Persönlichkeit oder auch nur eine Richtung, aus welcher ein Werk von der geistigen Bedeutung, welche die Kritik selbst diesem Evangelium zuspricht, hervorgegangen sein könnte. Weder die Ursache noch das Produkt einer Versöhnung der im zweiten Jahrhundert miteinander ringenden Gegensätze kann das Evangelium sein, da eine solche überhaupt nicht stattgehabt hat, da vielmehr der Kampf des kirchlichen Bewusstseins mit der Gnosis nach der Ueberwindung des Judaismus nur ein immer schärferer geworden ist. Trotzdem haben beide Theile vielfältig mit gleichem Eifer sich gerade auf dieses Evangelium berufen und zwar die Gnostiker zuerst, so dass die Grosskirche alle Ursache gehabt hätte, ein so bedenkliches pseudonymes Produkt zu desavouiren. Das grösste Räthsel bleibt aber diese Pseudonymität selbst. Unbegreiflich ist, wie der Anonymus gerade an die Apokalypse anknüpfen konnte, die nach der Auffassung ihres Verhältnisses zum Evangelium, welche die Kritik geltend macht, trotz allem, was man über eine gewisse Verwandtschaft beider sagt, dem Evangelisten durchaus antipathisch sein musste; unbegreiflich die Art, wie er nur indirekt und andeutend sich die Identität mit dem Apostel Johannes vindizirt, was der Weise aller pseudonymen Schriftstellerei widerspricht, und wie er direkt für sich eine Augenzeugenschaft beansprucht, die nur als einfache Täuschung beurtheilt werden kann. Andrerseits ist die johanneische Frage nicht gelöst, so lange nur die Hypothese der Unechtheit als unhaltbar dargethan ist. Es ist durch die Arbeit der Kritik die Differenz des Evangeliums von den synoptischen und die Unmöglichkeit, dem jedenfalls spätesten Produkt des apostolischen Zeitalters die ältere, in ihren Grundlagen als unbedingt glaubwürdig bewährte Ueberlieferung ohne weiteres zu opfern, mit einer Schärfe und Klarheit herausgestellt, welche eine Erklärung jener Differenz nothwendig macht[1]). Diese Erklärung ist aber nur möglich, wenn man eine Darstellung der apostolischen Erinnerungen nach ideellen Gesichtspunkten in unserem Evangelium und eine Wiedergabe der geschichtlichen Christusreden mit der johanneischen Erläuterung und Deutung zugiebt. So allgemein

[1]) Selbst die Apokalypse dem Evangelium zu opfern, erscheint bei der früheren Bezeugung und der inneren Bewährung der Apostolizität derselben als höchst bedenklich, und die Frage nach der Vereinbarkeit des apostolischen Ursprungs beider Schriften wird daher immer wieder aufgenommen werden müssen. Es wird dabei aber freilich darauf ankommen, die Theologie des vierten Evangeliums in ihren ATlichen Grundlagen und seine Mystik als eine rein religiöse zu begreifen, und nicht als das Produkt einer Zeitphilosophie, wobei ihr spezifischer Charakter verkannt wird.

dies freilich im Prinzip zugegeben zu werden pflegt (vgl. selbst Luthardt und Brückner, bes. Grau u. Beyschlag), so wenig ist doch bisher dafür geschehen, beides im Einzelnen durchgehend nachzuweisen (vgl. Weiss, 8. Aufl. d. Meyer'schen Handbuchs zum Ev. Joh. 1893 und Leben Jesu. 3. Aufl. 1888). Erst durch diesen Nachweis kann aber auch die Auffassung des Evangeliums, welche in ihm rein ideelle Bildungen ohne die Unterlage geschichtlicher Erinnerungen sieht, definitiv überwunden werden. Nur in einer vorurtheilslosen Kritik des Evangeliums in diesem Sinne liegt die Lösung der johanneischen Frage.

Anhang.

Neutestamentliche Textgeschichte.

So gewiss die Textgeschichte nicht in die Einleitung ins N. T. gehört (§ 4, 4. not. 5), sondern in die Hermeneutik, so mag ich doch für die, welche dieselbe in der Einleitung zu suchen gewöhnt sind, sie nicht ganz übergehen. Anspruch auf selbständige Forschung und wissenschaftliche Förderung der Textgeschichte macht das Folgende nicht; es stellt im Wesentlichen aus ihr übersichtlich zusammen, was dem, der an das Studium des N. T.'s herangeht, zunächst zu wissen Noth thut.

I. Die Erhaltung des Textes.

Vgl. Montfaucon, Palaeographia Graeca 1708. Wattenbach, Anleitung zur griech. Paläographie. 2. Aufl. 1875. Das Schriftwesen im Mittelalter. 2. Aufl. 1875. V. Gardthausen, Griech. Paläographie. Leipz. 1879. Th. Birt, Das antike Buchwesen. Berlin 1882.

1. Die Autographa der NTlichen Schriftsteller sind ohne Zweifel frühe verloren gegangen. Geschrieben waren sie wohl meist auf dem ägyptischen Papier (χάρτης 2. Joh. 12), das aus der Papyrusstaude (βίβλος) verfertigt wurde, mit der Rohrfeder (κάλαμος 3. Joh. 13) und schwarzer Dinte (μέλαν 2. Kor. 3, 3). Bei der geringen Haltbarkeit dieses Materials waren sie bald abgenutzt; und da sie wohl meist nicht einmal den Werth hatten, von der Hand der Apostel selbst herzurühren (§ 16, 3), wurden sie frühzeitig durch neue saubere Abschriften ersetzt. Im vierten Jahrhundert trat mehr und mehr an die Stelle dieses undauerhaften Materials das schon früher daneben gebrauchte Pergament (μεμβράνα 2. Tim. 4, 13), auf dem Eusebius die fünfzig Bibelhandschriften für Konstantinopel anfertigen zu lassen angewiesen war (§ 11, 4); und nur noch ganz geringe Fragmente von NTlichen Papyrushandschriften sind uns erhalten. Mit dem Papyrus schwand auch die Rollenform (vgl. Luk. 4, 17. Apok. 6, 14), und es kam die Buchform auf, indem meist Hefte von vier Doppelblättern (Quaterniones) zu einem τεῦχος (volumen) zusammengelegt und Anfangs in drei oder vier (τρισσά, τετρασσά) Kolumnen (σελίδες) beschrieben wurden, später auch in zwei oder in durchlaufender Schrift. Die Kostbarkeit dieses Materials hatte die verhängnissvolle Folge, dass alte Pergamente, deren Schrift verblasst war, neu beschrieben wurden (Palimpseste, codd. rescripti). Erst im 10. Jahrhundert wurde der Papyrus vollständig durch das Papier verdrängt, das aber bei NTlichen Handschriften überhaupt selten vorkommt.

2. Man schrieb in Unzialen d. h. in steifen, quadratförmigen, verbindungslosen Buchstaben, ohne Wort- und Satzabtheilung (scriptio continua), ohne Accente, Spiritus und Jota subscriptum, das häufig als postscriptum er-

scheint (TΩI). Nur geringe Spuren vom Markiren der Hauptabsätze, von ganz freier Interpunktion und Aspirationszeichen finden sich hier und da in den ältesten Handschriften. Aus der Unzialschrift und der daneben vorkommenden Kursivschrift bildet sich im 9. Jahrh. die Minuskelschrift, die im zehnten herrschend wird und die Unzialen auf besondere Prachtexemplare beschränkt. Mit der Minuskelschrift kommt erst die seit dem achten Jahrhundert immer häufiger vorkommende Accentuation in allgemeinen Gebrauch, seltener das Jota subscriptum. Unser jetziges Accentuationssystem wird zwar dem Aristophanes v. Byzanz (200 v. Chr.) beigelegt, der auch die Aspirationszeichen eingeführt haben soll, aber beides wurde zunächst nur in den Schulen der Grammatiker angewandt. Der alexandrinische Diakon Euthalius hat im fünften Jahrhundert seine Ausgabe der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe mit Accenten versehen, dergleichen sich bereits in mehreren Unzialhandschriften finden. Euthalius theilte auch zur Erleichterung des Vorlesens den Text derselben, wie schon früher den der paulinischen Briefe, in *στίχοι* d. h. in Zeilen, und diese stichometrische Schreibart ist später auch auf die Evangelien angewandt, aber wegen ihrer Kostspieligkeit in weiteren Kreisen nicht üblich geworden[1]). Zuweilen wurde, um das Absetzen der Zeilen, das die Handschriften voluminöser und kostspieliger machte, zu vermeiden, nur Anfang oder Ende derselben irgendwie markirt, und damit war eine Art von Interpunktion gegeben. Doch gehen Anfänge einer solchen in sehr verschiedenen Formen, insbesondere die nach Dionysius Thrax bei den griechischen Grammatikern übliche (vgl. Isidorus Hispalens., Origenes 1, 19), schon neben der Stichometrie her; aber erst im neunten Jahrhundert wird sie allgemeiner und bleibt eine sehr verschiedene, bis sie nach Erfindung der Buchdruckerkunst durch Aldus und Paulus Manutius ihre festere Gestalt erhält.

3. Wenn Klemens von Alexandrien von *περικοπαί*, Tertullian und Dionysius von Alexandrien von capitulis (*κεφάλαια*) reden, so bleibt es zweifelhaft, ob das rein ideelle Abtheilungen waren, die der Leser zur Orientirung über den Inhalt machte, oder Abschnitte, wie sie jeder Abschreiber nach Belieben markirte. Eine grössere Verbreitung errang sich erst die Eintheilung der Evangelien in Sektionen, welche Eusebius, angeregt durch die Evangelienharmonie des Ammonius von Alexandrien (drittes Jahrhundert), behufs Auffindung der parallelen Abschnitte herstellte, indem er sie numerirte und durch seine zehn Kanones als solche, die in einem, in je zwei, je drei oder in allen vier sich finden, charakterisirte. Neben diesen 1162 *κεφάλαια* (Matth. 355, Mark. 234, Luk. 342, Joh. 231) kommen in den Handschriften später noch umfangreichere *τίτλοι* (meist mit Inhaltsangabe: titulum) vor, welche unseren Kapiteln näher stehen (nach Suidas Matth. 68, Mark. 48, Luk. 83, Joh. nur 18). In den paulinischen Briefen fand Euthalius eine *ἔκθεσις τῶν κεφαλαίων* (im

---

[1]) Dieselbe findet sich übrigens schon im vierten Jahrhundert in griechischen und lateinischen Klassikern (*στιχηδὸν* oder *στιχηρῶς γράφειν, βίβλοι στιχηρεῖς, στιχομετρία*). Origenes liess die poetischen Bücher des A. T.'s *κατὰ στίχους* schreiben, Hieronymus wandte sie in seiner Uebersetzung an. Euthalius giebt über sein Verfahren selbst Rechenschaft (Zaccagni, Collectanea monum. vet. eccl. Rom 1698 I. S. 403 ff.). Die Angabe der Stichenzahl am Schlusse der Bücher (vgl. die Stichometrie des Cod. Clarom. § 11, 4, not. 3) bezieht sich nicht auf diese Sinnzeilen, sondern auf die Raumzeilen, nach welchen man den Umfang eines Buches maass.

Ganzen 148) schon vor, die er in seine stichometrische Ausgabe aufnahm und durch eine gleiche Eintheilung der Acta in 40 und der katholischen Briefe in 31 vervollständigte. Die Apokalypse theilte Andreas von Caesarea in Kappadozien am Ende des fünften Jahrhunderts in 24 λόγοι und 72 κεφάλαια. Unsere gegenwärtige Kapitelabtheilung rührt nach gewöhnlicher Annahme von Hugo a Santo Caro im dreizehnten Jahrhundert her, der sie in seiner lateinischen Postille behufs der von ihm beabsichtigten Konkordanz angebracht haben soll. Doch schreibt man dieselbe neuerdings dem Stephanus Langton zu. Schon im dreizehnten Jahrhundert fangen die Theologen danach zu citiren an, und durch die ersten gedruckten Ausgaben ist sie aus der Vulgata in den griechischen Text übertragen worden[2]). Unsere Versabtheilung hat der Buchdrucker Robert Stephanus gemacht und sie zuerst in seiner Ausgabe von 1551 angewandt. Die Ueber- und Unterschriften der einzelnen NTlichen Schriften, die, ursprünglich ganz kurz, allmählich immer länger werden, und allerlei Notizen über Zeit und Ort der Abfassung enthalten, sind, wie schon aus ihrem Inhalt erhellt, auch wo derselbe nicht augenscheinlich unrichtig ist (§ 1, 1, not. 1), sämmtlich späteren Datums.

4. Die Reinheit des ursprünglichen Textes ist von Anfang an durch die Abschriften getrübt worden, die bei dem Fehlen jeder offiziellen Kontrole, da jedes ängstliche Haften am Buchstaben damals völlig unbekannt war, leicht durch Nachlässigkeiten und Willkürlichkeiten aller Art entstellt werden konnten. Andrerseits war die Art des Citirens in ältester Zeit so achtlos gegen den Wortlaut (§ 5, 6), die freie Anwendung oder Ausdeutung so leicht im Stande, dem geschriebenen Wort den intendirten Sinn zu geben, dass für eine absichtliche Textänderung jedes Motiv fehlte. Erst die von der apostolischen Lehrüberlieferung abweichenden häretischen Richtungen fühlten das Bedürfniss, durch Textänderungen ihre fremdartigen Lehren als in den überlieferten Schriften begründet nachzuweisen (§ 8, 4). Allein manche der zwischen den Häretikern und Katholikern erörterten Textverfälschungen waren unschuldige Varianten, von denen nur jede Partei die ihr passende bevorzugte (vgl. Matth. 11, 27. Joh. 1, 13); und die wirklichen Textfälschungen konnten der argwöhnischen Wachsamkeit der Kirche gegenüber nicht mehr durchdringen. Erst in viel späterer Zeit, als das festformulirte kirchliche Dogma vielfach mit dem freieren Ausdruck des N. T.'s nicht mehr harmonirte, sind wirklich, wenn auch wenige, dogmatisirende Aenderungen versucht worden, die aber noch leicht genug von dem in den damals bereits so zahlreichen Handschriften erhaltenen ursprünglichen Texte sich abheben. Daneben geht die Klage fort

---

[2]) Zu unterscheiden davon sind die kirchlichen Leseabschnitte (περικοπαί). Euthalius hat in seiner stichometrischen Ausgabe die Acta und die Briefe in 57 ἀναγνώσεις getheilt. Im Abendlande kommen Zusammenstellungen der kirchlichen Vorlesestücke (ἐκλογάδια), der evangelischen Perikopen (εὐαγγέλια) und der Perikopen aus den Acta und Briefen (ἀπόστολοι oder πραξαπόστολοι) seit dem fünften Jahrhundert vor, im Morgenlande nicht vor dem siebenten oder achten Jahrhundert. Ueber den Ursprung unseres heutigen Perikopensystems, vgl. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem. Berlin 1847. Grundzüge einer allg. Gesch. der kirchl. Schriftlesung. Erl. 1882. In den Handschriften des vollständigen Textes ist ihr Umfang oft durch ἀρχή und τέλος markirt, ein Verzeichniss der Leseabschnitte nach den Anfangs- und Schlussworten heisst in seinen beiden Abtheilungen συναξάριον und μηνολόγιον.

über die Verschiedenheit der ἀντίγραφα, die schon Irenäus bemerkt (adv. haer. V, 30, 1) und Origenes theils auf die Leichtfertigkeit der Abschreiber, theils auf die Dreistigkeit der Verbesserer zurückführt (in Matth. tom. 15, 14). Freilich hat er selbst sich davon nicht frei gehalten, wie seine Einbringung der Gergesener (Matth. 8, 29) und von Bethabara (Joh. 1, 28) zeigt. Im Uebrigen waren die von ihm, wie von seinen Nachfolgern Pierius und Pamphilus gefertigten oder revidirten Handschriften besonders geschätzt (vgl. Hieron. in Matth. 24, 36. de vir. ill. 75. Euseb. h. e. 6, 32); aber dass er eine förmliche kritische Rezension des N. T.'s, wie die des Septuagintatextes, vorgenommen, wird von ihm selbst in Matth. tom. 15, 14 ausdrücklich in Abrede gestellt. Etwas Derartiges scheinen allerdings der ägyptische Bischof Hesychius und der alexandrinische Presbyter Lucianus (drittes Jahrhundert) unternommen zu haben (Hieron. ep. ad Damasum. de vir. ill. 77, vgl. decret. Gel. 6, 14 und dazu § 12, 2, not. 3); aber über die Art und den Erfolg ihrer Bestrebungen, die jedenfalls im Abendlande gänzlich verworfen wurden, wissen wir nichts (doch vgl. Westcott und Hort). Dagegen zeigen die zum Theil mehrfachen Korrektorenhände in unseren Kodices, dass dieselben vielfach mit anderen verglichen und nach ihnen korrigirt wurden, wodurch freilich manche Nachlässigkeitsfehler entfernt, vielfach aber nur sekundäre Lesarten eingetragen sind; wie viele unserer Handschriften auf solchen korrigirten Exemplaren beruhen, zeigen die Mischlesarten und halben Aenderungen in ihnen. Erst im siebenten und achten Jahrhundert, als Konstantinopel der Hauptsitz der Abschreiber wurde, ist in den jüngeren Handschriften der konformere und grammatisch-korrektere, aber auch stark emendirte Text des vierten Jahrhunderts immer allgemeiner verbreitet worden.

5. Die gangbarsten Flüchtigkeitsfehler sind die Auslassungen von Buchstaben, Silben, Worten und Sätzen, wo gleiche oder ähnliche folgten und das Auge des Abschreibers von einem zum anderen überirrte (per homoioteleuton); seltener ist der Fall, dass Buchstaben oder Silben verdoppelt wurden. Leicht wurden auch die vielen in der Quadratschrift einander so ähnlich sehenden Buchstaben vertauscht, ähnlich klingende Konsonanten verwechselt und die namentlich in Folge des Itacismus vielfach so ähnlich lautenden Vokale und Diphthonge vertauscht. Oft ist auch unwillkürlich der Ausdruck nach dem Kontext konformirt worden in Worten und selbst bis zur Sinnlosigkeit in Wortendungen. Wie weit noch die Vertauschung von synonymen Ausdrücken, von Pronominibus, von einfachen und zusammengesetzten Worten auf blosser Nachlässigkeit beruht, ist oft schwer zu sagen. Sicher sind auch viele Umstellungen lediglich dadurch entstanden, dass ein Wort aus Versehen ausgefallen war und, da der Ausfall noch zeitig bemerkt wurde, von dem ersten Abschreiber an späterer Stelle, oder, nachdem es durch den Korrektor als ausgefallen angemerkt war, von einem späteren an falscher Stelle eingeschaltet wurde. Zuweilen sind auch Abkürzungen falsch gelesen, ursprüngliche Glossen irrthümlich in den Text gekommen, der Wortlaut nach NTlichen Parallelen oder (in Citaten) nach den LXX unbewusst oder unter der Voraussetzung, dass die Vorlage fehlerhaft sein müsse, weil sie mit dem dem Abschreiber vorschwebenden Texte nicht übereinstimmte, geändert oder ergänzt worden. Je älter unsere Textquellen sind, desto zahlreicher sind in ihnen die Fehler, welche lediglich auf die Nachlässigkeit und Flüchtigkeit der Abschreiber zu-

rückgehen, welche aus mehr oder weniger unwillkürlichen Aenderungen des Wortlauts und mangelnder Sorgfalt für die Wiedergabe des Buchstabens entstanden sind.

6. Ungleich stärker ist der Text durch absichtliche Emendationen geschädigt worden, die bis zur Gestaltung des wesentlich gleichförmigen Textes (vgl. Nr. 4) immer zunehmen. Hier überwiegen naturgemäss die Hinzufügungen von Subjekt und Objekt, von Kopula und Verbum, von Genitiven (besonders der Pronomina) und Adjektiven (oder Pronominibus), von Artikeln und Appositionen, von Konjunktionen, Adverbiis und präpositionellen Zusätzen bis zu Glossen jeder Art, welche der Verdeutlichung dienen. Hier werden Synonyma und Pronomina, einfache und zusammengesetzte Worte (besonders Verba), Konjunktionen und Präpositionen, Tempora, Modi und Konjugationen, Casus und Personen, Wortformen und Flexionen mit einander vertauscht, bald um den Ausdruck korrekter zu machen und zu verschönern, bald um ihn nachdrücklicher zu machen oder dem Kontext zu konformiren. Hierher gehört die Mehrzahl der Wortumstellungen, welche bald dem Nachdruck, bald der Verdeutlichung dienen. Nun werden sachliche Schwierigkeiten entfernt, nun beginnen die absichtlichen Konformationen nach den Parallelen, besonders in den Evangelien, über welche Hieronymus in der epistola ad Damasum klagt. Viele Emendationen sollen das Verständniss erleichtern oder Missverständnisse abwehren, sie drücken also das exegetische Verständniss des Abschreibers aus; aber im Allgemeinen darf man den Emendatoren nicht zu viel exegetische Reflexion zutrauen, und keinesfalls (wie in unseren Kommentaren vielfach geschieht) ihre Aenderungen sich nach dem Maassstabe unserer methodischen Exegese zurechtlegen, von der ihre Zeit keine Ahnung hat. Vor allem muss man keine Konsequenz in diesen Emendationen suchen, zumal dieselben oft nur theilweise in spätere Abschriften übergegangen oder nach dem älteren Texte theilweise wieder herauskorrigirt sind. Dass trotz der wachsenden Verehrung des Schriftbuchstabens die Emendationen eine Zeit lang fortgesetzt zunahmen, lag wohl daran, dass die von Anfang an bemerkte Verschiedenheit der Texte der Meinung Vorschub leistete, dass man durch dieselben nur das durch Nachlässigkeit der Abschreiber verloren gegangene Ursprüngliche herstellte.

7. Die sichersten Zeugen des zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Gegend gelesenen Textes scheinen die Citate der Kirchenväter zu sein. Diese beginnen im Wesentlichen erst mit der Zeit des Irenäus[3]), dessen Hauptwerk uns aber nur ganz bruchstückweise im Griechischen erhalten ist, so dass an der Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts eigentlich nur Hippolyt's Citate, soweit sie echt sind, und Klemens v. Alex. in Betracht kommen. Von grosser Bedeutung ist für das dritte Jahrhundert Origenes, namentlich wegen seiner exegetischen Arbeiten, die freilich theilweise auch

[3]) Die Geschichte des Kanon lehrt, dass vorher wohl Herrnworte viel gebraucht werden, aber noch meist sehr frei ohne festen Anschluss an einzelne Evangelien, und vollends nur Anspielungen an die Geschichtserzählung derselben vorkommen. Alles, was aus der Zeit vor Irenäus, sei es in kirchlichen, sei es in häretischen Kreisen für den Text der Evangelien von irgend einer Bedeutung ist, findet sich gesammelt bei R. Anger, Synopsis evangeliorum M. M. L. Lips. 1852. 2. Aufl. 1863 und Resch (Texte u. Unters. X). Die ganz freien Reminiscenzen an Stellen der Briefe und der Apostelgeschichte können vollends mit verschwin-

nur in ziemlich freier Uebersetzung erhalten sind. Aus dem vierten resp. fünften Jahrhundert haben wir neben Chrysostomus vor allem Athanasius, Epiphanius und Eusebius, neben den Exegeten Theodoret und Theodor von Mopsveste, von dessen Kommentaren sich aber nur Fragmente in den Catenen erhalten haben und Einiges in lateinischer Uebersetzung, noch Cyrill von Alexandrien, und speziell für die Apokalypse aus dem Ende des fünften Jahrhunderts den Kommentar des Andreas von Cäsarea in Kappadozien. Von den Abendländern reflektirt wohl nur der gelehrte Hieronymus auf den griechischen Text, während die lateinischen Väter, wie die Uebersetzer des Irenäus und Origenes nur für den Text der altlateinischen Uebersetzung in Betracht kommen. Hier sind aus dem dritten Jahrhundert besonders von Bedeutung Tertullian und Cyprian, aus dem vierten Augustin und Pelagius, Ambrosius (vgl. noch das aus verschiedenen Zeiten stammende Sammelwerk des sogenannten Ambrosiaster), Victorin und Rufin, Hilarius von Pictavium und Lucifer von Calaris, aus dem fünften Fulgentius, Sedulius, Vigilius, aus dem sechsten der Kommentar von Primasius zur Apokalypse. Doch bieten diese Citate immer nur ein sehr fragmentarisches Material, und auch für die Sammlung und Verwerthung desselben fehlt es noch sehr an den nothwendigen kritischen Vorarbeiten [4]).

II. Die Handschriften.

Vgl. C. R. Gregory's Prolegomena zu Tischendorf's ed. oct. Lips. 1884—94.

1. Codices mit Unzialschrift (Majuskeln) besitzen wir gegen 100, wovon aber sehr viele nur mehr oder weniger umfängliche Fragmente enthalten, etwa fünfundzwanzig einzelne Theile des N. T.'s, oder das Ganze. Codices in Minuskelschrift dagegen giebt es, abgesehen von den Lektionarien, bereits über 2000, allein für die Evangelien gegen 1300, für die Paulinen über 300; da sie aber nicht über das Ende des neunten Jahrhunderts hinausgehen und mit wenigen Ausnahmen den späteren konformirten Text enthalten, sind sie von geringerem Werthe. Das Alter der Codices kann fast immer nur indirekt aus der Beschaffenheit der Handschrift (I, 1) oder der Schreibweise (I, 2) und den in ihr vorkommenden Abtheilungen (I, 3) erschlossen werden, seltener findet sich eine Bemerkung darüber in der Handschrift. Doch bestimmt das Alter der Handschrift noch nicht den Werth des Textes, da auch eine verhältnissmässig jüngere Handschrift eine viel ältere Vorlage gehabt haben

denden Ausnahmen (namentlich bei Polykarp) für den Text derselben nichts beweisen. Vgl. § 5—7.

[4]) Unbedingt sichere Zeugen für die ihnen vorliegende Textgestalt sind die Kirchenväter doch nur da, wo entweder ihre Exegese oder ihre dogmatische und polemische Exposition an den Wortlaut des N. T.'s anknüpft, da im Uebrigen immer noch zweifelhaft bleibt, wie weit sie aus dem Gedächtniss citiren oder die Stelle nachgeschlagen haben, wie es z. B. bei Cyprian's zahllosen langen Citaten zweifellos ist. Dazu liegt die Möglichkeit nahe, dass ihre Abschreiber oder Herausgeber die Citate dem ihnen geläufigen Texte konformirt haben. Auch fehlt es uns vielfach noch an ausreichenden kritischen Ausgaben derselben und an vollständiger Sammlung ihrer Citate, wie sie in mustergiltiger Weise versucht ist bei Rönsch, Das Neue Testament Tertullian's. Leipz. 1871 (vgl. auch dessen Sammlungen über die anderen lateinischen Väter in der Zeitschr. f. histor. Theol. 1867. 1869. 1871. 1875).

kann. Da in ältester Zeit sicher nur einzelne Theile des N. T.'s abgeschrieben wurden, so kann eine jetzt das ganze N. T. umfassende Handschrift in ihren einzelnen Theilen auf Vorlagen von verschiedenem Charakter und Werth zurückgehen, wie es z. B. bei dem Cod. Alex., ganz besonders auch bei dem Cod. Δ der Evang. augenscheinlich der Fall ist. Sehr schwierig ist oft die Unterscheidung der verschiedenen Korrektorenhände (lectio a prima, a secunda manu etc.). Die Codices bilingues (graecolatini, graecocoptici) haben die Uebersetzung theils in einer eigenen Kolumne, theils am Rande, seltener zwischen den Zeilen (versio interlinearis); der von R. Simon, Michaelis und besonders von Wettstein geltend gemachte Verdacht, dass in den Codd. graecolatini der griechische Text nach dem lateinischen geändert sei, wird heutzutage von Wenigen getheilt (vgl. Harris). Die sogenannten Codd. mixti (opp. puri) sind mit Scholien oder Kommentar versehen. Die heutige Bezeichnungsweise der Majuskeln mit grossen lateinischen Buchstaben, der Minuskeln mit arabischen Ziffern, die das Unbequeme hat, dass häufig dasselbe Zeichen in verschiedenen Theilen des N. T.'s verschiedene Handschriften bezeichnet, und, namentlich in den Minuskeln, verschiedene Theile derselben Handschrift eine verschiedene Ziffer führen, rührt im Wesentlichen von Wettstein her.

2. Nur vier unserer Majuskeln, die dem vierten und fünften Jahrhundert angehören und wohl aus Aegypten (Alexandrien) stammen, umfassen nebst dem A. T. das ganze N. T., oder haben es doch ursprünglich umfasst. Die werthvollste unter ihnen ist der Cod. Vaticanus (B) in der vatikanischen Bibliothek (Nr. 1209). Leider fehlt in ihm alles von Hebr. 9, 14 an, also die Pastoralbriefe, Philem. und Apok. ganz[1]). Mit ihm stammt wohl aus dem vierten Jahrhundert der seinem Haupttheile nach von Tischendorf 1859 im Kloster der heiligen Katharina auf dem Sinai entdeckte Codex Sinaiticus (א). Er hat den Vorzug, lückenlos das ganze N. T. zu umfassen und ist von dem Entdecker in einer Prachtausgabe (Petropoli 1862), danach noch wiederholt (Leipzig 1863, leider verschlechtert, 1865) edirt worden[2]). Dem fünften Jahrhundert gehört der Cod. Alexandrinus (A) im britischen Museum an, in welchem aber der grösste Theil des Matthäus und des zweiten Korintherbriefes fehlt, auch das Johannesevangelium eine Lücke von zwei Kapiteln

[1]) Früher besass man von ihm nur mehr oder weniger vollständige und zuverlässige Kollationen, die erste vom Kardinal Mai besorgte Ausgabe (Rom 1858) erwies sich als durchaus ungenügend, die von Tischendorf erschien auf Grund einer durch die Bibliotheksbeamten nur zu ängstlich begrenzten Benutzung zu Leipzig 1867, sie bietet aber nebst der in Rom von Vercellone und Cozza besorgten Prachtausgabe (Band 5. 1868, vgl. noch Band 6. 1881) und der photographischen Ausgabe (Rom 1889) eine ausreichende Kenntniss seines Textes. Ausgaben ad fidem Cod. Vat. sind besorgt von Kuenen und Cobet (Leyden 1860) und von Phil. Buttmann (Berlin 1862).

[2]) Die schon 1844 gefundenen Stücke des A. T.'s sind als Cod. Friderico-Augustanus (in der Leipziger Univ.-Bibl. zu Leipzig) herausgegeben 1846. Der Cod. Sin. enthält ausser dem A. u. N. T. noch den Brief des Barnabas und einen Theil des Hirten des Hermas. Vgl. noch Tischendorf, Notitia edit. cod. bibl. Sinait. Lips. 1860. Die Sinaibibel. Leipz. 1871. Ueber den Werth der Handschrift vgl. K. Wieseler. Theol. Stud. u. Krit. 1861. 1864, Hilgenfeld, der ihn ins sechste Jahrhundert setzt, in s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864, 1 und gegen ihn Tischendorf ebend. 1864, 2; vgl. auch Phil. Buttmann, ebend. 1864. 1866. Scrivener, A full collation of the Cod. Sin. London 1864. 1867. Der Cod. befindet sich in Petersburg.

zeigt; am Schlusse stehen die beiden Clemensbriefe. Er ist 1786 von Woide faksimilirt, 1860 von Cowper neu edirt und 1879 von den Kuratoren des britischen Museums in einer Prachtausgabe (Facsimile of the Cod. Alex.) photographisch herausgegeben. Etwa gleichaltrig ist der Cod. Ephraem Syri oder Regio-Parisiensis (C) in der grossen Bibliothek zu Paris Nr. 9, ein Codex rescriptus, der aber so lückenhaft ist, dass er vom N. T. nur 5/8 enthält, und erst neuerdings grösstentheils entziffert ist[3]).

3. Am frühesten und häufigsten sind die Evangelien abgeschrieben, für die wir über zwanzig vollständige oder doch umfängliche Fragmente enthaltende Majuskeln besitzen. Ausser den Nr. 2 genannten stammt aus dem sechsten Jahrhundert und gehört dem Abendlande an der stichometrisch geschriebene Graecolat. Cod. Bezae oder Cantabrigiensis (D), welcher die Evangelien mit der Apostelgeschichte enthält, die aber starke Lücken zeigt und einen in mancher Beziehung höchst eigenthümlichen Text hat (ed. Th. Kipling. Cambr. 1793. Scrivener. Cambr. 1864). Ausser ihm gehen noch vielfach mit den ältesten Handschriften der Cod. Regius (L) auf der grossen Bibliothek zu Paris Nr. 62 aus dem achten Jahrhundert (ed. Tischendorf in den Monumenta sacra inedita. Leipz. 1846) und besonders im Markusev. der Cod. Sangallensis (Δ), ein Graecolat. mit Interlinearversion auf der Bibliothek zu St. Gallen aus dem neunten Jahrhundert (ed. Rettig. Zürich 1836), welche beide die vier Evangelien, obwohl nicht ohne Lücken, enthalten, wozu noch zahlreiche Fragmente aus allen vier kommen in dem Cod. Guelpherbytanus (P) aus dem sechsten Jahrhundert (ed. Tisch. Monum. nova coll. 1869) und Cod. Monacensis (X) aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts. Ausserdem enthält bedeutende Fragmente des Matthäus der Cod. Dublinensis rescriptus (Z) aus dem sechsten Jahrhundert (ed. J. Barret. Dubl. 1801. T. K. Abbot. Lond. 1880); Fragmente des Lukas der Cod. Nitriensis (R), ein Palimpsest aus dem sechsten Jahrhundert (ed. Tisch. Monum. nova coll. 1857), und der Cod. Zacynthius (Ξ), ein Palimpsest aus dem siebenten oder achten Jahrhundert (ed. Tregelles 1861); Fragmente des Lukas und Johannes der Cod. Borgianus (T) aus dem fünften Jahrhundert (ed. Georgi 1789) und der Cod. Guelpherbytanus (Q) etwa aus derselben Zeit (ed. Tisch. Monum. nova coll. 1860). Alle übrigen Majuskeln von dem Cod. Basileensis (E) der vier Evangelien an (achtes Jahrhundert) enthalten im Wesentlichen nur den emendirten Text. Dahin gehört der neuerdings von O. v. Gebhardt und A. Harnack entdeckte und 1883 herausgegebene Cod. Rossanensis (Σ) aus dem sechsten Jahrhundert. Vgl. auch die eben jetzt stark vermehrten Fragmente der Purpurhandschrift N.

4. Neben den Evangelien wurden am häufigsten abgeschrieben die paulinischen Briefe. Ausser den Nr. 2 genannten Majuskeln stammt aus dem sechsten Jahrhundert der jetzt auf der Pariser Bibliothek Nr. 107 befindliche Codex Claromontanus (D), ein stichometrisch geschriebener Graecolat. aus dem Abendlande (ed. Tisch. Leipz. 1852), von dem der Cod. Sangermanensis

[3]) In dem Palimpsest war im zwölften Jahrhundert die ganze Schrift weggewaschen oder verblasst, und das Pergament aufs Neue mit dem griechischen Text asketischer Schriften des Syrers Ephräm beschrieben. Am Ende des siebzehnten Jahrhunderts wurden die alten Schriftzüge entdeckt. Sie sind im Wesentlichen von Tischendorf entziffert, und das N. T. mit faksimilirten Lettern edirt worden. Leipzig 1843.

(E) eine späte, nicht lückenlose, den Originaltext mit den Korrekturen vermischende Abschrift ist. Werthvolle Fragmente der paulinischen Briefe aus dem sechsten Jahrhundert enthält auch der Cod. Coislinianus (H), welche Omont (Paris 1889) herausgab. Wahrscheinlich auf ein und dieselbe Urschrift gehen zurück der Cod. Augiensis (F), den Scrivener (Cambr. 1859) edirte, und der jetzt in Dresden befindliche Boernerianus (G), den Matthäi (Meissen 1791. 1818) herausgab, beide aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert. Aus derselben Zeit stammen noch der Cod. Mosquensis (K), der zugleich die katholischen Briefe, der Cod. Passionei, jetzt Angelicus (L), der ausserdem noch die Apostelgeschichte, der Cod Porphyrianus (P), der noch dazu die Apokalypse enthält (ed. Tisch. Monum. nova coll. 1865. 1869), und der Cod. Uffenbachianus oder Ruber (M), in dem sich werthvolle Fragmente aus den Briefen an die Korinther und Hebräer finden (ed. Tisch. in den Anecd. sacr. et prof. Leipz. 1855. 1861).

5. Zur Apostelgeschichte haben wir ausser den Nr. 2 genannten, dem Cod. Cantabr. (D, vgl. Nr. 3) und den Codd. L P (vgl. Nr. 4) nur noch den Cod. Laudianus (E) auf der Bibliothek zu Oxford, einen stichometrischen Graecol. aus dem sechsten oder siebenten Jahrhundert (ed. Th. Hearne. Oxf. 1715. Tisch. Monum. nova coll. 1870) und den Cod. Mutinensis (H) aus dem neunten Jahrhundert; zu den katholischen Briefen nur die unter Nr. 2 und 4 (K L P) genannten. Für die Apokalypse haben wir an Stelle des hier fehlenden Cod. Vatic. einen ebenfalls auf der vatikanischen Bibliothek (Nr. 2066) befindlichen aus dem achten Jahrhundert (B), den Tischendorf in den Monum. (Leipz. 1846) herausgegeben hat (vgl. auch den Appendix Novi Test. Vatic. 1869), der aber noch hinter Cod. P (Nr. 4) an Werth zurücksteht.

III. Die Uebersetzungen.

Dieselben kommen hier nur als Textquellen in Betracht und daher nur die unmittelbar aus dem Griechischen geflossenen. Da sie zum Theil erheblich älter sind als unsere ältesten Handschriften, wären sie, soweit sich aus ihnen mit Sicherheit auf den Wortlaut des Originals zurückschliessen lässt, von höchster Wichtigkeit. Allein die erhaltenen Handschriften derselben variiren ebenso wie die griechischen Codd. und unterliegen dem Verdacht, von den Abschreibern nach dem ihnen geläufigen griechischen Text geändert zu sein; auch fehlt es uns meist noch an ausreichenden kritischen Ausgaben. Vgl. auch hier Gregory, Prolegomena.

1. In Syrien erschien wohl bald nach Tatian's Diatessaron (§ 7, 6) das „Evangelium der Getrennten", d. h. eine syrische Uebersetzung der vollständigen vier Evangelien. Dieselbe ist jetzt nicht nur in umfangreichen Fragmenten erhalten in den von Cureton herausgegebenen Remains of a very ancient recension of the four gospels in Syriac. Lond. 1858 (bei Tisch. Syr^{cur}), welche einem in den Klöstern der nitrischen Wüste gefundenen Cod. aus dem fünften Jahrhundert entstammen (vgl. F. Bäthgen, Evangelienfragmente. Der griechische Text des curetonschen Syrers. Leipz. 1885), sondern auch in dem von Frau Lewis auf dem Sinai entdeckten Palimpsest (A translation of the four gospels from the Syriac. London 1894). Wahrscheinlich erheblich jünger ist die Peschittha, d. h. die einfache, treue, eine nicht sklavisch wörtliche Uebersetzung, obwohl sie noch im Wesentlichen den beschränkten Kanon aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts zeigt (§ 9, 7. not. 1). Sie ist bereits

zu Wien 1555 herausgegeben, später von Leusden und Schaaf (Leyden 2. Ausg. 1717, bei Tisch. Syr[sch]), zuletzt von Lee (Lond. 1823) und W. Greenfield (Lond. 1828), wartet aber noch einer ausreichenden kritischen Bearbeitung. Im Jahre 508 liess der monophysitische Bischof Philoxenus durch seinen Chorbischof Polykarp eine neue Uebersetzung anfertigen, die sich bis zur Sprachwidrigkeit sklavisch an den griechischen Wortlaut anschliesst. Aber dieselbe ist uns nur noch erhalten in einer Bearbeitung des Thomas v. Charkel aus dem Jahre 616, der sie mit griechischen Handschriften verglich und mit kritischen Zeichen nach origenistischer Weise versah (ed. J. White. Oxf. 1778 bis 1803, vgl. bei Tisch. Syr[p], und das Evangelium Johannis nach ihr, herausgegeben von Bernstein. Leipz. 1853)[1]).

2. Durch ihre Verwandtschaft mit dem ältesten Texte fast noch werthvoller als die uns erhaltenen syrischen Uebersetzungen sind die ägyptischen, die schon im dritten Jahrhundert entstanden zu sein scheinen, da bereits die nur der Volkssprache kundigen Mönche die Bibel kennen und gebrauchen. Von der ältesten, oberägyptischen im thebaischen oder sahidischen Dialekt (bei Tisch. sah) sind bis jetzt nur Fragmente veröffentlicht, und zwar nach der Sammlung des früher bekannt Gewordenen bei W. Ford (Appendix zu Woide's Ausgabe des Cod. Alex. 1799) von Zoega (1810), Engelbreth (1811) und O. v. Lemm (Bruchst. d. sahid. Bibelübersetzung. Leipz. 1885). Dagegen ist die etwas jüngere im niederägyptischen (memphitischen) Dialekt, gewöhnlich, wenn auch fälschlicher Weise, schlechthin die koptische genannt (bei Tisch. cop), herausgegeben von Wilkins (Oxf. 1716), von Schwartze (Die Evangelien. Leipz. 1846. 1847) und P. Bötticher (Acta und Briefe. Halle 1852). Von einer Uebersetzung im baschmurischen Dialekt giebt es nur unbedeutende Fragmente, die wir ebenfalls Zoega und Engelbreth (s. o.) verdanken. Nach Aethiopien kam das Christenthum im vierten Jahrhundert, und schon damals scheint eine Bibelübersetzung entstanden zu sein in der dort herrschenden Geezsprache. Die uns erhaltene (bei Tisch. aeth) ist nach verschiedenen griechischen Handschriften gefertigt, deren Lesarten zuweilen vermischt werden. Sie ist bereits in Rom 1548 edirt, eine genauere lateinische Uebersetzung

[1]) Die charklensische Uebersetzung enthält bereits die vier in der Peschittha fehlenden katholischen Briefe, aber nicht die Apokalypse. Streitig ist, wie sich zu jenen die von Ed. Pococke (Leyden 1630) veröffentlichte und meist in die Ausgaben der Peschittha aufgenommenen vier Briefe verhalten, in denen man früher wohl mit Unrecht den ursprünglichen Text der Philoxeniana erhalten glaubte, wie man in der von Lud. de Dieu (Leyden 1827) herausgegebenen, ebenfalls in die Ausgaben der Peschittha aufgenommenen Apokalypse das Werk des Thomas von Charkel vermuthete. Vgl. Bernstein, De Charklensi N. T. transl. Syriaca. Breslau 1837. 2. Ausg. 1854. Bickel, Conspectus rei Syrorum literariae. Monast. 1871. Gwynn, a new syriac version of the apokalypse. London 1892. Eine syrische Uebersetzung der vier katholischen Briefe ist aus einer Handschrift, die älter ist als der bodlejanische Codex, aus dem Pococke die seine edirte, herausgeg. von J. H. Hall (Williams Manuscript. Baltimore 1886). Vgl. auch Gwynn, Hermathena., Dublin 90 und on a syriac Ms. Dublin 1886. Auf der vatikanischen Bibliothek befindet sich noch ein von Adler entdecktes Evangelistarium in einer aramäischen Mundart, das im fünften Jahrhundert aus dem Griechischen geflossen sein soll, und das der Graf F. Minischalchi Erizzo als evangelium hierosolymitanum (1861—1864) herausgegeben hat (bei Tisch. Syr[hr]). Vgl. noch Land, Anecdota syriaca IV. 1875. Lagarde, bibliothecae syriacae. 1892.

als in dieser Ausgabe ist von Bode verfertigt (Braunschweig 1753), und eine neue Ausgabe im Auftrage der englischen Bibelgesellschaft von Th. Pell Platt (Lond. 1826. 1830), die aber keine kritischen Ansprüche macht.

3. Auch die Gothen erhielten noch im vierten Jahrhundert durch ihren Bischof Ulfilas eine aus dem Griechischen geflossene Bibelübersetzung (vgl. G. Waitz, Leben und Lehre des Ulfilas. Hannover 1840). Die Evangelien sind uns erhalten in dem aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert herrührenden, durch seine Pracht wie seine seltsamen Schicksale berühmten Cod. argenteus zu Upsala, der seit 1665 wiederholt, zuletzt von Uppström (Upsala 1854. 1857) edirt ist. Fragmente des Römerbriefes edirte Knittel aus einem Wolfenbüttler Palimpsest (Braunschweig 1762), bedeutende Fragmente der paulinischen Briefe überhaupt Graf Castiglione aus den von Ang. Mai auf der Ambrosiana in Mailand entdeckten Palimpsesten (Mail. 1829—1839). Alles zusammen ist edirt von Gabelentz und Löbe (Leipz. 1836—1846, vgl. bei Tisch. go) und zuletzt von Bernhardt (1884, vgl. auch Bernhardt, Kritische Untersuchungen über die gothische Bibel. Meissen 1864. Elberf. 1868. Vulfila oder die gothische Bibel 1875). Die Geschichte der armenischen Bibelübersetzung wird uns in der Historia armenica des Moses von Chorene erzählt. Sie wurde in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts aus dem Griechischen gefertigt, aber wohl von vorn herein nicht ohne Einfluss der Peschittha, deren sich die Armenier bis dahin bedient hatten. Auch vermuthet man, dass in den Handschriften und sogar in den Ausgaben (ed. Uscanus Amsterd. 1866. Zohrab. Venedig 1789. 1805, vgl. bei Tisch. arm) der Einfluss der Vulg. sich geltend gemacht hat[2]).

[2]) Noch werthloser für die Textkritik ist, was wir von arabischen Uebersetzungen haben (bei Tisch. ar, arr), da diese meist aus dem Syrischen und Koptischen geflossen sind, als der Islam Westasien und Afrika überfluthete und die Volkssprachen daselbst unterdrückte (vgl. das von Thomas Erpe aus einer Leydener Handschrift herausgegebene N. T., Arabs Erpenius. Leyden 1616). Doch muss es eine ältere Uebersetzung der Evangelien gegeben haben, die unmittelbar aus dem Griechischen geflossen ist und mehr oder weniger den verschiedenen späteren Uebersetzungen zu Grunde liegt (Storr, De evv. arabicis. Tüb. 1775. Gildemeister, De evang. in Arab. transl. Bonn 1865). Sie ist bereits 1590 zu Rom und noch zuletzt von Lagarde aus einer Wiener Handschrift edirt worden (Leipz. 1864). Aber auch von ihr ist sehr fraglich, ob sie aus der Zeit vor Muhammed herrührt. Auch was wir sonst noch von unmittelbar aus dem Griechischen geflossenen arabischen Uebersetzungen des N. T.'s in den Polyglotten besitzen (vgl. auch die von der römischen Propaganda 1671 und von der Londoner Bibelgesellschaft 1727 besorgten Ausgaben) ist ganz unsicheren Ursprungs und hat theilweise noch in den Editionen Aenderungen nach der Vulg. oder nach dem griech. Text erfahren. Ganz werthlos sind die übrigen orientalischen Uebersetzungen. Die georgische (grusinische) ist nicht vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts entstanden, ihre Unmittelbarkeit ist zweifelhaft, und sie ist bei der Herausgabe (Moskau 1743. 1816) wohl nach der slavisch-russischen Bibel revidirt. Diese slavische Uebersetzung, die von den beiden Slavenaposteln Cyrillus und Methodius aus dem neunten Jahrhundert herrühren soll (bei Tisch. sl), ist zwar aus dem Griechischen geflossen, aber wohl von vorn herein von der Vulg. influirt, da das Evangelium nach päpstlichem Dekret von 880 immer zuerst lateinisch gelesen werden sollte und dann slavonisch. Sie ist näher untersucht von Dobrowsky (Slovanka 2. Lfg. Prag 1815) und von Muralt (1848). Die Evangelien wurden schon 1512 in der Wallachei gedruckt, das ganze N. T. zu Wilna 1623, zu Moskau 1663. 1751. Von persischen Uebersetzungen ist eine aus dem Griechischen geflossene der Evangelien von Wheloc und Pierson edirt

4. Wohl noch früher als in Syrien entstand im Abendlande das Bedürfniss einer lateinischen Uebersetzung, aber natürlich nicht in Rom und kaum in Italien, sondern in den Provinzen, in denen das Christenthum am frühesten Wurzel fasste, wie in Afrika, wo schon Tertullian von der Uebersetzung eines griechischen Ausdrucks redet, quae in usum exiit (de monog. 11). Die Uebereinstimmung seiner Citate mit denen im lateinischen Text des Irenäus zeigt, dass es schon am Ende des zweiten Jahrhunderts eine ziemlich verbreitete Uebersetzung gegeben haben muss. Dieselbe stammt aber ohne Frage aus der Zeit, wo noch die Evangelien allein kirchlich gelesen wurden und einer Uebersetzung in die Landessprache bedurften; erst allmählig sind dann auch die apostolischen Schriften, je nachdem sie allgemeiner in Gebrauch kamen, übersetzt worden, so dass von einem einheitlichen Uebersetzer keine Rede sein kann. Hieronymus weiss nur von einer antiqua translatio, vulgata editio (vgl. Cassiodorius, Institut. divin. lit. 14: vetus translatio), deren Handschriften er bereits in solcher Verwirrung fand, dass jede wie eine eigene Textgestalt erschien (praef. ad Damasum: tot exemplaria, quot codices), was er der Nachlässigkeit der Abschreiber, vor allem aber dem Vorwitz der Emendatoren zuschreibt, die er, weil sie die Uebersetzung natürlich zunächst hauptsächlich nach dem Urtext verbesserten, als vitiosi interpretes, imperiti translatores bezeichnet. Wenn Augustin von der infinita varietas latinorum interpretum spricht (de doctr. christ. 2, 11: nullo modo numerari possunt), so spricht das sicher eher dafür, dass er an Emendatoren, als dass er an Uebersetzer des ganzen N. T.'s denkt; allein er betrachtet die dadurch in verschiedenen Gegenden charakteristisch verschieden gewordenen Codices (vgl. Retract. I, 21, 3: codices Afri, contra Faust. 11, 2: codd. aliarum regionum) bereits geradezu als verschiedene Uebersetzungen, unter denen er die Itala d. h. die in Italien heimische) vorgezogen haben will (de doctr. christ. 2, 15). Dieser Name ist, vielleicht mit Unrecht, traditionell die Bezeichnung aller uns erhaltenen Denkmäler der altlateinischen Uebersetzung geworden, mögen dieselben nun wirklich auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen oder auf verschiedene Uebersetzer[3]). Diese Denkmäler sind aber, auch abgesehen von

(London 1652—1657), die aber erst aus dem vierzehnten Jahrhundert stammt (bei Tisch. pers^{whe}). Die Evangelien in den Polyglotten (bei Tisch. pers^{p}) sind nach der Peschittha übersetzt.

[3]) Entscheiden lässt sich diese Frage weder aus den obigen Aussagen der Kirchenväter, noch aus den uns vorliegenden Resten der altlateinischen Uebersetzung, da die einzelnen Theile der Schrift doch jedenfalls auf verschiedene Uebersetzer zurückgehen, da auch verschiedene Uebersetzer schwerlich ganz unabhängig von einander gearbeitet haben und da eine nach dem Grundtext durchweg revidirte Uebersetzung nur durch eine fliessende Grenze von einer in Anlehnung an eine ältere gearbeiteten selbständigen verschieden ist. Bei einer einheitlichen Grundlage bleibt seit Wettstein und Eichhorn die Mehrheit unserer neueren Textkritiker stehen (vgl. neuerdings Zimmer, Stud. u. Krit. 1889, 2), an eine Mehrheit von Uebersetzern denkt nach Michaelis, de Wette, Hug, Reuss besonders Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus. München 1879. Auch die Frage, ob die Sprache der uns erhaltenen Reste der altlateinischen Uebersetzungen mehr auf ihren afrikanischen oder italienischen Ursprung deutet, ist zweifelhaft geblieben. Vgl. über dieselbe besonders Rönsch, Itala und Vulgata. Marb. u. Leipz. 2. Aufl. 1875 und seine umfassenden Studien zur Itala in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868—1883.

den patristischen Citaten, die hier allerdings doppelt unzuverlässig (I, 7), überaus zahlreich, besonders für die Evangelien, sie lassen wegen ihrer peinlichen Wörtlichkeit sehr sichere Rückschlüsse auf den ihnen zu Grunde liegenden Text zu und gehen wenigstens so hoch hinauf, wie unsere griechischen Codices. Im kritischen Apparat werden sie mit kleinen lateinischen Buchstaben bezeichnet[4]).

5. Um der grossen Verwirrung, welche durch die Differenzen der Codd. entstand, abzuhelfen, unternahm Hieronymus auf Antrieb des römischen Bischofs Damasus eine Revision der altlateinischen Uebersetzung. Nicht ohne Ahnung des Anstosses, den seine Arbeit erregen werde, und mit der grössten Vorsicht änderte er nur, wo der Sinn ausdrücklich verfehlt war, und nur nach griechischen Codd., die im Ganzen den Charakter der altlateinischen Uebersetzung trugen; selbst da, wo er in seinen Kommentaren eine andere Lesart vorzog, ist seine Revision oft bei dem alten Texte stehen geblieben. Er begann seine Arbeit mit den Evangelien 383 und hat in der praef. ad Damasum ausdrücklich über sein Verfahren Rechenschaft gegeben; doch hat er sie zweifellos über das ganze N. T. ausgedehnt (vgl. de vir. ill. 135)[5]). Er hatte

[4]) Schon 1695 veröffentlichte Joh. Martianay zu Paris nach dem Cod. Corbejensis (ff[1]) das Matthäusevangelium und den Jakobusbrief; 1739 (ed. auct. Paris 1749—1751), Sabatier in s. Bibl. s. lat. vers. antiq. in Band 3 die Evangelien nach dem Cod. Colbertinus (c) aus dem elften Jahrhundert; 1749 Jos. Bianchini in seinem Evangeliarium quadruplex zu Rom die Evangelien nach dem Cod. Vercellensis (a) aus dem vierten Jahrhundert, den schon Irico zu Mailand 1748 edirt hatte, dem Cod. Veronensis (b) aus dem fünften und dem Cod. Brixianus (f) aus dem sechsten. Den Cod. Palatinus (e) aus dem fünften Jahrhundert veröffentlichte Tischendorf (Evang. Palat. Leipz. 1847), der auch bedeutende Fragmente des Cod. Bobbiensis (k) aus dem fünften Jahrhundert in den Wiener Jahrbüchern 1847. 1848 herausgab. Markus und Lukas gaben Alter und neuerdings Belsheim (Leipz. 1885) nach dem Cod. Vindobonensis (i) aus dem sechsten Jahrhundert heraus, den Cod. Rehdigeranus (l) aus dem siebenten Jahrhundert Haase zu Breslau 1865. 1866, die Codices Corbejenses (ff[1. 2]) Belsheim (Christiania 1881. 1883. 1887). Vgl. noch die zu Oxford erscheinenden Old Latin biblical Texts von Wordsworth, Sanday und White 1883. 86. 88. Dazu kommen nun ausser zahlreichen Fragmenten die lat. Uebersetzungen in den Codices graecolatini (vgl. II), die überall mit den dem grossen Buchstaben des Cod. entsprechenden kleinen bezeichnet werden, und die sich auch über die Briefe erstrecken. Doch sind neuerdings auch Italafragmente aus den paulinischen und Petrusbriefen von L. Ziegler veröffentlicht (Marburg 1876). Vgl. noch die Fragmente des Römerbriefes, die Knittel (Braunschweig 1762), und des Römer- und Galaterbriefes, die Rönsch (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1889) herausgab. Die Apostelgeschichte und Apokalypse edirte Belsheim aus dem Gigas librorum. Christ. 1879, Fragm. von Jak., Petr., Apok. aus einem Wiener Cod. 1886. Eine Quelle für die Kenntniss der altlateinischen Uebersetzung ist auch die aus ihr im achten Jahrhundert entstandene angelsächsische (ed. M. Parker. Lond. 1571. Benj. Thorpe. Lond. 1842. Kemble, Hardwich u. Skeat. Cambr. 1858. 71—87). Vgl. H. Linke, Stud. zur Itala. Breslau 1889. Zimmer, Stud. u. Krit. 1889, 2.

[5]) Vgl. G. Riegler, Krit. Gesch. der Vulg. Sulzb. 1820, Leander van Ess, Pragm. krit. Gesch. der Vulg. Tüb. 1824. Kaulen, Gesch. der Vulg. Mainz 1868. Um die kritische Herstellung des hieronymianischen Textes bemühten sich zunächst die Herausgeber des Hieronymus, Martianay (1692), Vallarsi und Maffei (1734). Von Handschriften der Vulg. haben wir aus dem 8. Jahrhundert den Cod. Amiatinus (am) (ed. Tischendorf. Leipz. 1850. 1854), den Cod. fuldensis (fu), den Lachmann und Buttmann in ihren Ausgaben zu Grunde legten (ed. Ranke. Marb. 1868) aus dem 6., den Cod. forojuliensis (for) aus dem 6. oder 7., und den Cod. toletanus (tol) aus dem 8. Jahrhundert. Vgl. darüber die Proll. zu

nicht mit Unrecht geahnt, dass ihm sein Unternehmen den Vorwurf eines sacrileginm zuziehen würde. Noch Leo d. Gr. gebraucht im fünften Jahrhundert nnr die alte Uebersetzung. Dagegen erklärte sich Cassiodor dafür, und durch die Autorität Gregor's d. Gr., der freilich beide noch promiscne gebrancht, aber doch mit Vorliebe die des Hieronymus, errang sie sich immer allgemeinere Anerkennung, bis sie seit dem achten Jahrhundert wirklich die Vnlgata, d. h. die allgemein rezipirte wurde. Allein kaum hatte die Vulgata sich durchgesetzt, so waren auch ihre Handschriften bereits in Verwirrung gerathen, nicht nur durch die natürlichen Schicksale aller handschriftlichen Ueberlieferung, sondern durch die naheliegende Vermischung ihres Textes mit dem altlateinischen. Schon mit Cassiodor beginnen daher die Bemühungen, den Text der Vulgata nach alten Handschriften zu verbessern. Karl der Grosse beauftragte Alcuin mit einer solchen Revision; aber alle diese Bemühungen vermehrten nur die Verwirrung, bis man seit dem dreizehnten Jahrhundert in den Correctoria biblica (Corr. von Sens, besorgt von der Theol. Fak. zu Paris. 1230), in denen die Mönchsorden wetteiferten, es wenigstens aufgab, den handschriftlichen Text zu emendiren, und nur die Varianten und kritischen Bemerkungen an den Rand setzte. Seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts beginnen die Druckausgaben (die erste datirte Mainz 1462), deren es bis 1517 schon über 200 gab, die aber nur einen jungen, gemischten und verwilderten Text zeigen[6]).

IV. Der gedruckte Text und die Textkritik.

Vgl. Reuss, Bibliotheca Novi Testamenti graeci. Brunsv. 1872. Gregory, Prolegomena.

1. Die Vnlgata war bereits seit einem halben Jahrhundert gedruckt, es gab schon gedruckte deutsche und hebräische Bibeln, als vom griechischen N. T. immer erst einige Proben bei Aldus in Venedig gedruckt waren, weil das Studium des Griechischen so darniederlag. Seit 1503 aber arbeitete der spanische Kardinal Franz Ximenes de Cisneros, Erzbischof von Toledo, an einer Ausgabe des griechischen N. T.'s für seine Polyglotte. Dieselbe war bereits 1514 vollendet, aber „die Bibel von Alcala (Complutnm)“ konnte erst nach Erlangung der päpstlichen Erlaubniss (1520) ausgegeben werden. In-

Corssen, Epistula ad Gal. ad fid. opt. Cod. Vulg. Berl. 1885 und besonders Sam. Berger, histoire de la vulgate. Paris 1893.

[6]) Die erste kritische Ausgabe ist die der komplutensischen Polyglotte (1517, vgl. IV, 1), von Protestanten bemühten sich um den Text der Vulg. besonders Andreas Osiander (1522) und Robert Stephanus (seit 1523), dessen beste Ausgabe zu Paris 1540 erschien. Nachdem das Tridentiner Konzil die Vulgata für den authentischen Bibeltext erklärt hatte (Sess. IV. decr. 2 vom 8. Apr. 1546), musste der römische Stuhl auch für eine authentische Ausgabe derselben sorgen. Allein die durch die Bulle „Aeternus ille“ von Sixtus V als solche proklamirte (Sixtina 1590) wurde sofort nach dem Tode des Pabstes zurückgezogen und die neue erst von Clemens VIII vollendet (Clementina 1592. 1593. 1598). Vgl. Thomas James, Bellum papale s. concordia discors Sixti et Clem. Lond. 1606. Heinr. v. Bukentop, Lux de luce. Col. Agr. 1710, und zur Geschichte der Clementina Ungarelli in den Proll. bei Vercellone, Var. lect. vulg. Rom 1860, der auch 1861 eine kritische Ausgabe der päpstlichen Vulg. besorgte. Handausgaben besorgten Leander van Ess (1822) und Fleck (1840). Eine kritische Ausgabe ersten Ranges hat Joh. Wordsworth seit 1889 zu Oxford mit den Evangelien begonnen.

zwischen hatte der Buchhändler Froben in Basel den Erasmus zur Herausgabe eines griechischen N. T.'s aufgefordert, und dessen Ausgabe erschien mit eigener Uebersetzung zu Basel 1516, so dass er der komplutensischen Polyglotte den Vorrang der editio princeps abgewann. Beide Ausgaben sind übrigens nur aus jüngeren Handschriften geflossen und daher einander relativ ähnlich; die des Erasmus ist ausserdem sehr flüchtig gearbeitet, wie Fr. Delitzsch (Handschriftliche Funde. Leipz. 1861. 1862) an seiner Benutzung eines Reuchlin'schen Codex zur Apokalypse nachgewiesen hat. In der Polyglotte ist das Griechische noch ohne die gewöhnlichen Accente und Spiritus gedruckt; sie ist sehr selten geworden, aber nachgedruckt bei Gratz, N. T. graecolat. Tüb. 1821. 1827. 1851.

2. Erasmus selbst veranstaltete von seinem Text noch vier Ausgaben; nach der zweiten (1519) hat Luther übersetzt, die vierte und fünfte (1527. 1535) sind bereits nach der Complut. Polygl. geändert, doch ist derselbe bis 1705 noch in einigen dreissig Ausgaben nachgedruckt. Einen aus beiden gemischten Text zeigt die Ausgabe des Simon Colinaeus zu Paris 1534. Bedeutsamer für die Geschichte des Textes wurde der Schwiegersohn des Colinaeus, der Pariser Buchdrucker Robert Stephanus und dessen gelehrter Sohn Heinrich. In seinen beiden ersten Ausgaben (edd. mirificae 1546. 1549) folgt er noch überwiegend der Complut., in der splendid gedruckten dritten (ed. regia 1550) schliesst er sich in erster Linie an die fünfte Erasmische an, in der Ausgabe von 1551 brachte er seine Versabtheilung (I, 3) an. Die regia legte Theodor Beza von 1565 bis 1598 seinen zahlreichen Ausgaben zu Grunde, in denen besonders seit 1582 die Variantensammlungen des Heinr. Stephanus, welcher bereits die beiden Codd. D verglich, benutzt sind, wenn auch sehr theilweise, da er nur in seiner Uebersetzung und seinen Annotationes eine durchgreifendere Verbesserung des Textes wagte. Während sein Text in der reformirten Kirche ein hohes Ansehen erlangte, folgten seinen Verbesserungen meistens die Gebrüder Elzevir zu Leyden in ihrer Ausgabe des Stephanischen Textes (1624). Ihre zweite Ausgabe (1633) bezeichnet sich in der Vorrede selbst als textum nunc ab omnibus receptum; und so wenig dieser Anspruch der damaligen Sachlage entsprach, da Reuss neben ihr 188 abweichende Ausgaben aufzählt, so kam es doch durch die Betriebsamkeit dieser Buchhändler, durch die Korrektheit und Handlichkeit ihrer Ausgaben, deren noch fünf in ca. 8000 Exemplaren folgten, dazu, dass man an einen t e x t u s r e c e p t u s glaubte. In England galt als dieser der von Stephanus 1550 (daher Tisch. ς), in Deutschland dagegen erlangte der von Elzevir 1633 ff. (bei Tisch., wo er von Stephanus 1550 abweicht, ςᵉ) ein fast geheiligtes Ansehen. Uebrigens sind die Ausgaben des textus receptus durchaus nicht so gleichförmig, wie gemeinhin geglaubt wird.

3. Auf der Grundlage der Recepta begann man nun, besonders in England, Varianten zu sammeln. Brian Walton gab in seiner Londoner Polyglotte (1657) die Varianten des Cod. A, der Codd. D und zahlreicher anderer Handschriften, John Fell (anonym erschienen Oxford 1675) vermehrte dieselben und regte John Mill zur Fortsetzung dieser Arbeit an, der in seiner Ausgabe (Oxf. 1707, abgedruckt von L. Küster. Amsterd. 1710) mit umfassenden Prolegomenen (ed. Salthenius. Königsb. 1734) die Varianten aus Handschriften, Uebersetzungen und Vätern bereits bis zu 30000 anwachsen liess.

Sein Zeitgenosse und Freund, der grosse klassische Philologe Richard Bentley wollte auf Grund dessen eine kritische Ausgabe veranstalten, die nur nach mindestens 1000 Jahre alten Handschriften die Textgestalt darbieten sollte, wie sie etwa zur Zeit des Hieronymus gelesen wurde; aber er hat nur als Probe davon das letzte Kapitel der Apokalypse erscheinen lassen (1720). Der letzte, der noch einfach den textus receptus abdrucken liess, weil ihm die Ausgabe nur unter dieser Bedingung gestattet wurde, war Joh. Jac. Wettstein (Amsterd. 1751. 1752). Dagegen hat er in seinen bereits 1730 erschienenen Prolegomenen (ed. Semler mit Anm. 1764. 1766) den textkritischen Apparat nicht nur vermehrt, sondern die Handschriften beschrieben, benannt, untersucht und sich über den kritischen Werth derselben geäussert. Den Text, wie er sich nach seinen Intentionen gestaltet haben würde, liess Wilh. Bowyer (Lond. 1763) erscheinen; da er aber die abendländischen Zeugen als nach dem lateinischen Text korrigirt, verwirft und ebenso die alten mit ihnen stimmenden orientalischen für korrigirt hält, so weicht dieser Text immer noch nicht wesentlich von dem textus receptus ab.

4. Inzwischen hatte nach einigen englischen Vorgängern in Deutschland bereits Joh. Alb. Bengel den Bann des textus receptus gebrochen, indem er in seinem N. T. (Tüb. 1734. 5. Aufl. 1790, besorgt von seinem Enkel) den Text derselben änderte, wenn auch (abgesehen von der Apokalypse) nur, wo bereits eine Ausgabe vorangegangen war. Beunruhigt durch die Unsicherheit, welche der Text des N. T.'s Angesichts der immer wachsenden Variantensammlungen zu erhalten schien, suchte er sich ein festes Urtheil über den Werth der Textzeugen zu verschaffen und kam dabei zu der Entdeckung, dass dieselben sich nach ihren Eigenthümlichkeiten in zwei Familien schieden, die afrikanische durch Cod. A und die ältesten Uebersetzungen, und die asiatische durch die jüngeren Handschriften repräsentirt, wodurch sich die Möglichkeit ergab, die einzelnen Lesarten wirklich nach ihrem Werthe zu klassifiziren. Seinen Apparatus criticus gab nach seinem Tode besonders heraus Burck, Tüb. 1763. Seine Ideen wurden von Semler aufgegriffen und zur Annahme förmlicher verschiedener Textrezensionen ausgestaltet (Hermeneutische Vorbereitung IV, 1765. Apparatus ad liber. N. T. interpr. 1767); sie bildeten in dieser Form die Grundlage für das Rezensionensystem des grossen Textkritikers Joh. Jak. Griesbach. Ihm ging die afrikanische Familie Bengel's (die Semler als occid. Rec. auf Origenes zurückgeführt hatte) in zwei Rezensionen auseinander, die occidentalische aus der Zeit vor der Kanonsammlung, welche noch den rauheren, hebraisirenden Sprachcharakter trägt und mehr exegetische Glossen, Verdeutlichungen und Umschreibungen zeigt (Cod. D Evang., Codd. D E F G Paul., lat. Väter und Uebersetzungen), und die bei der Sammlung des Kanon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene alexandrinische (occidentalische), die es mehr auf Sprachreinigung abgesehen haben sollte (Cod. B C Evang., A B C Briefe, die griechischen Väter und einige Uebersetzungen). Davon unterschied er die konstantinopolitanische (byzantinische) Rezension, die einen daraus im vierten Jahrhundert entstandenen Mischtext repräsentirt, den er in den jüngeren Handschriften (aber für die Evang. auch in Cod. A) fand, der also der asiatischen Familie Bengel's (von Semler als orientalische Rez. auf Lucianus zurückgeführt) entsprach. In manchen Textzeugen fand er einen gemischten Text. Bei seinem kritischen Verfahren galten die verschiedenen

Rezensionen nur als je ein Zeuge, und er stellte für die Abwägung ihres Zeugnisses, wie für die Erwägung der inneren Gründe für die Lesarten feste Grundsätze auf, nach denen er die mehr oder minder wahrscheinlichen den in den Text aufgenommenen an die Seite stellte. In diesem selbst blieb er immer noch stark von dem textus receptus abhängig[1]). Während v. Matthäi das Griesbach'sche Rezensionensystem aufs Schärfste und Leidenschaftlichste befehdete (vgl. Ueber die sogenannten Rezensionen etc. Leipz. 1804), suchten Hug und Eichhorn demselben einen festeren geschichtlichen Unterbau zu geben, der aber doch ein rein hypothetischer blieb[2]). Dagegen kehrte A. Scholz zu den zwei Textfamilien Bengel's zurück und langte auf diesem Wege, wie Matthäi auf dem seinigen, wieder beim textus receptus an, den noch später in schärfster Opposition gegen Griesbach Reiche im Wesentlichen vertheidigt hat[3]).

5. Indem der Philologe K. Lachmann die Idee Bentley's wieder aufnahm, verzichtete er darauf, den ursprünglichen Text herzustellen, und wollte nur

---

[1]) In seiner ersten Ausgabe (Halle 1774. 1775) waren die drei ersten Evangelien synoptisch gedruckt; in dieser Form sind sie später wiederholt aufgelegt, während die histor. Bücher nachmals in zweiter Auflage den Text der drei ersten Evangelien gesondert enthielten (Halle 1777) und fortan den ersten Band seiner Ausgabe bildeten. Für seine zweite Auflage des ganzen N. T.'s (1796. 1806, vgl. Bd. 1 einer 3. Ausgab., besorgt von D. Schulz. Berl. 1827) konnte er bereits die inzwischen erfolgte Bereicherung des textkritischen Materials benutzen. Ch. F. v. Matthäi (Das N. T. Riga 1782—1788. 2. Ausg. 1803—7) hatte besonders mehr als 100 Moskauer Handschriften verglichen, K. Alter (Nov. Test. Wien 1786. 1787) Wiener Handschriften, Andr. Birch (Quattuor evang. Kopenhag. 1788 und Variae lectiones 1798—1801) die Früchte seiner mit Adler und Moldenhauer veranstalteten kritischen Reise veröffentlicht. Seine Grundsätze entwickelte Griesbach in den Symbolae criticae (Halle 1785. 1793) und in seinem Commentarius criticus in textum N. T. Jena 1798. 1811; seine letzte Ansicht über den Text ist in der ed. min. von 1805 enthalten.

[2]) Hug nannte die occidentalische Rez. Griesbach's, die allerdings den Namen einer Textrezension mit Unrecht führte, die *κοινὴ ἔκδοσις*, wie Hieronymus den unrezensirten Text der LXX im Gegensatz zur Hexapla, und liess dieselbe bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts immer mehr verwildern, während er die orient. Rezension auf Hesychius, die byzantinische auf Lucian zurückführte, von deren kritischen Arbeiten wir doch nichts Sicheres wissen (vgl. I, 4), sowie eine Abart desselben auf Origenes. Da er annahm, dass Origenes eine NTliche Textrezension nicht unternommen habe, liess Eichhorn diese fallen und nahm schon im zweiten Jahrhundert eine doppelte Ausprägung des unrezensirten Textes als asiatischen und afrikanischen an, von denen jener im dritten Jahrhundert durch Lucian, dieser durch Hesychius rezensirt sei, womit natürlich auch eine etwas andere Vertheilung der Textzeugen bei beiden zusammenhing.

[3]) Während Matthäi durch seine moskauer Handschriften (not. 1), die sämmtlich den jüngeren emendirten Text zeigen, im Wesentlichen zum textus receptus zurückgeführt wurde, erklärte A. Scholz prinzipiell die alexandrinische Textgestalt, wie sie sich in den ältesten griechischen und lateinischen Zeugen findet, für eine willkürlich verderbte und fand den ursprünglichen Text von den Autographen der Apostel her gerade in den konstantinopolitanischen Zeugen am treuesten überliefert (vgl. die Proleg. zu s. N. T. Leipz. 1830. 1836 und s. bibl. krit. Reise 1823). Reiche hat besonders Pariser Handschriften kollationirt (Gött. 1847) und ist in seinem Commentarius criticus (Gött. 1853—1862) als heftigster Gegner des Griesbach'schen Rezensionensystems aufgetreten. Modifizirt ist dasselbe auch von W. F. Rink (Lucubr. criticae. Basel 1830), der besonders venetianische Handschriften verglich.

die älteste uns überlieferte Textgestalt des N. T.'s aus dem vierten Jahrhundert darstellen, obwohl für dies Unternehmen die Zahl der Zeugen zu seiner Zeit noch zu gering und viele noch zu unzureichend verglichen waren[4]). Es ist das grosse Verdienst von Constantin Tischendorf, dass er vor Allem der Vermehrung und Erforschung des textkritischen Apparats sich gewidmet hat. Auf zahlreichen und umfassenden Reisen hat er eine Fülle neuer Entdeckungen gemacht, worunter die des Cod. Sinait. hervorragt, mit der grössten Sorgfalt Handschriften verglichen und neu edirt (vgl. Codd. B, C, D Paul., E Act., L P Q R Evng., e Evng., am.), die patristischen Citate gesammelt und revidirt. Seine über zwanzig Ausgaben, deren erste 1841 erschien, haben allmählig bis zur Editio octava critica major (Leipz. 1869. 1872, vgl. die dazu nach seinem Tode erschienenen Proleg. von C. R. Gregory 1884—1894) einen an Reichthum und Zuverlässigkeit wachsenden textkritischen Apparat gewonnen. Der Text ist immer selbständig nach den ältesten Textzeugen konstituirt, aber in den Grundsätzen, von denen er dabei ausging, hat Tischendorf sehr geschwankt, wie die umfassenden Wandlungen, welche der Text in den verschiedenen Ausgaben erlitten hat, zeigen. Von Lachmann ausgegangen, hatte er sich allmählig wegen der unvollkommenen Bezeugung des ältesten Textes Griesbach und dem textus receptus wieder mehr genähert auf Grund eines an Rink sich anschliessenden Systems von vier Textklassen, der alexandrinischen (bei den Judenchristen des Orients) und lateinischen, der asiatischen (bei den geborenen Griechen in Kleinasien und Griechenland) und der byzantinischen Textgestalt (vgl. Stud. u. Krit. 1842), die er unterschied, ohne über ihre Entstehung etwas ausmachen zu wollen und sie überall in unseren Textzeugen rein erhalten zu finden. Nachdem er aber durch neue Funde den ältesten Text sicher zu erkennen glaubte, kehrte er wieder mehr zu dem Grundgedanken Lachmann's zurück, obwohl seine leicht verständliche, aber zu weit getriebene Vorliebe für den Sinaiticus ihn hinderte, denselben reinlich durchzuführen, und obwohl er die Kritik aus inneren Gründen, die den wirklich ursprünglichen Text herstellen will, nie aufgegeben hat[5]).

---

[4]) Er hat die Grundsätze seines Verfahrens Stud. u. Krit. 1830. 1835 dargelegt (vgl. dagegen C. F. A. Fritzsche, De conf. Ni. Ti. crit. quam Lachm. ed. Giess. 1841). Seine ohne Prolegomena erschienene und darum allgemein angefochtene Handausgabe erschien Berlin 1831, eine grössere mit krit. Apparat und mit der Vulg. unter Zuziehung von Phil. Buttman jun. Berlin 1842. 1850. Hauptsächlich auf Grund des Cod. Vatic. erschienen Ausgaben von Ed. von Muralt 1846. 1848 und von Phil. Buttmann 1856. 5. Aufl. 1874. Aehnlich gab Bornemann die Apostelgesch. nach dem Cod. Cant. heraus 1848.

[5]) Auch nach den Arbeiten Tischendorf's bleibt freilich noch viel zu thun übrig, um den reichen textkritischen Apparat, den wir besitzen, wirklich nutzbar zu machen, da nur die umfassendste und bis in alle Details eingehende Erforschung jedes einzelnen Zeugen nach seiner Eigenthümlichkeit und seinem Verhältniss zu den anderen ein sicheres Urtheil über seine Lesarten gestattet. Auch muss diese Untersuchung durchaus bei den einzelnen Theilen des N. T.'s gesondert vorgenommen werden, da die beiden zu untersuchenden Hauptpunkte hier theilweise verschiedene Voraussetzungen darbieten. Anfänge zu solchen Untersuchungen vgl. bei Weiss in den Einleitungen zu seinen Kommentaren über Markus und Matthäus (1872. 1876), und zum Galaterbrief von Wieseler (Komm. 1859) und Zimmer (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881—1883 und Thessalonicherbriefe. Quedlinburg 1893).

6. Mit dem grössten Eifer hat sich in neuerer Zeit wieder England, von dem der erste Anstoss dazu ausgegangen war, der Textkritik zugewandt. Mit demselben Fleisse wie Tischendorf hat Sam. Prideaux Tregelles seit 1844 durch wissenschaftliche Reisen und unermüdliche, höchst zuverlässige Kollationen an der Sicherung des textkritischen Apparates gearbeitet. Seine grosse Ausgabe mit trefflich geordnetem Apparat erschien von 1857—1872, leider konnte der Sinait. und die neuen Editionen des Vatic. erst im epistolischen Theile benutzt werden. Bei der Konstituirung des Textes ging er wesentlich von den Bentley-Lachmann'schen Prinzipien aus (vgl. An account of the printed text of the greek N. T. Lond. 1854 und seine Bearbeitung der Textkritik in Horne's grossem Einleitungswerk. Lond. 1856); wo die ältesten Codd. nicht übereinstimmen, gab er die zweifelhaften Lesarten am Rande oder in Klammern. Die fast nur addenda und corrigenda bietenden Proleg. wurden nach seinem Tode von Hort und Streane hinzugefügt 1879. Neben ihm hat F. H. A. Scrivener (A plain introduction to the criticism of the N. T. 1862. 3. Aufl. 1884) besonders das Recht der jüngeren Zeugen vertreten und sich um die Erforschung der Minuskeln verdient gemacht. Er gab Cambr. 1859 den Text der edit. regia mit den Varianten der kritischen Textausgaben heraus. Scrivener und Palmer haben auch die Resultate der 1881 vollendeten Revision der englischen Bibelübersetzung mit Bezug auf den ihr zu Grunde gelegten griechischen Text klargestellt. Von durchschlagender Bedeutung war aber das Erscheinen der seit 1853 vorbereiteten Ausgabe von B. F. Westcott und F. J. Anthony Hort. Cambridge u. Lond. 1881. 2. Aufl. 1881. 1882), da dieselbe von einem zweiten Bande begleitet war, in welchem mit lichtvoller Klarheit die Geschichte des Textes und die darauf gegründeten Grundsätze ihrer Textkritik entwickelt waren[6]). Mit Verzichtleistung auf ein näheres Eingehen auf die Textgeschichte hat B. Weiss den Text nach den Majuskeln, deren Eigenheiten überall bis ins Einzelste erforscht sind, mit Ausscheidung der Schreibfehler und Nachlässigkeiten der älteren, wie der Emendationen der jüngeren neu zu konstituiren versucht und durch eingehende textkritische Untersuchungen gerechtfertigt. Vgl. das Neue Testament. 1. Theil (Act. Kath. Apok.) Leipzig 1894. Textkritik der paul. Briefe (Texte und Untersuchungen XIV, 3). Die paulinischen Briefe im berichtigten Text. Leipzig 1896.

---

[6]) Hier werden vor allem die syrischen Lesarten ausgeschieden, die auf zwei 250—350 veranstalteten Rezensionen beruhen sollen; der durch sie stark emendirte und gemischte Text soll dann von Chrysostomus nach Konstantinopel gebracht sein und von dort aus seine weite Verbreitung in der Mehrzahl unserer Zeugen erlangt haben (vgl. schon A Evang. und theilw. C). Von ihnen wird auf die „Western readings“ zurückgegangen, d. h. die im Abendlande (vgl. beide D, G Paul., die altlat. und altsyr. Versionen, Justin, Irenäus, Eusebius) verbreiteten, die etwa der occidentalischen Rezension bei Griesbach, und auf die alexandrinischen, die der orientalischen bei jenem entsprechen (vgl. ℵ, C, A Briefe, L Evang., Orig. bis Cyr., cop), jene älter, aber noch mit grosser Freiheit in Erläuterungen und Zusätzen, diese jünger und nach sprachlicher Korrektheit strebend. Davon aber unterscheiden sie den neutralen Text, der im Vatic. und theilweise noch im Sin. (der aber schon Westliche und Alexandr. Lesarten hat) erhalten ist, so dass in dieser trefflichen Ausgabe, die nur noch durch Klammern und Randlesarten zu viel in Zweifel stellt und selbst vielfach auf Grund angeblicher exegetischer Schwierigkeiten den überlieferten Text der Konjektur bedürftig glaubt, unser vorzüglichster Codex, namentlich gegen Tischendorf, in sein ihm gebührendes Recht eingesetzt wird.

7. Die von Stier und Theile herausgegebene Polyglottenbibel zum Handgebrauch giebt den textus receptus mit Varianten neuerer kritischer Ausgaben (5. Ausg. Bielef. 1875). An ihn schliesst sich auch noch wesentlich an die Stereotypausgabe von Tittmann (Leipz. 1820. 1824. 1828. 1831), die von A. Hahn (1840. 1861) neu bearbeitet wurde. Der Bengel'sche Text wurde von 1734—1790 als Handausgabe fünfmal gedruckt, an den Griesbach'schen Text schlossen sich die Ausgaben von Knapp (Halle 1797, 5. Aufl. nach seinem Tode 1840)[7]) und Schott (Leipz. 1805. 4. Ausg. nach seinem Tode 1839), der eine lateinische Uebersetzung hinzufügte, an. Der Griesbach-Knapp'sche Text wurde noch mehr dem textus receptus angepasst von Vater (Halle 1824), mit lateinischer Uebersetzung versehen von Göschen (Leipz. 1832), und hat die weiteste Verbreitung gefunden durch die Stereotypausgabe von K. G. W. Theile (Leipz. 1844), seit der 11. Aufl. (1875) von O. v. Gebhardt bearbeitet mit Berücksichtigung der neuesten Textkritiker (15. Aufl. 1890), auch griechisch-deutsch (1852) und griechisch-lateinisch erschienen (1854. 11. Ausg. 1896). Zahlreiche Handausgaben hat auch Tischendorf veranstaltet. So erschien 1850 (von Tisch. als ed. V. gezählt) zum ersten Mal eine Stereotypausgabe (Leipz. bei Tauchnitz, in den späteren Ausgaben besorgt von O. v. Gebhardt bis zur 14. 1896), womit seine Synopsis von 1851 zu vergleichen ist (6. Ausg. 1891) und aus seiner Triglotte (ed. VI. 1854) die editio academica (Lips. 1855. 19. Aufl. 1895). Alle diese Texte sind dann nach dem Erscheinen der ed. VIII. mit ihr konformirt worden; dazu kommt auch die Ausgabe bei Brockhaus Leip. 1873. Seinen Text letzter Hand gab O. v. Gebhardt heraus mit den Abweichungen von Treg. u. Westc.-Hort, theils griechisch allein (Leipz. 1881. 6. Aufl. 1894), theils mit dem revidirten Luthertext (1881. 4. Ausg. 1896). Vgl. noch ed. stereotypa minor, tert. emissa 1895, in der Tregelles nicht mit berücksichtigt ist.

V. Die philologische Bearbeitung des Textes.

Vgl. besonders Mangold in Bleek's Einl. 4. Aufl. § 21—36.

1. Der älteste Versuch zur Erforschung der NTlichen Gräcität ging vom Hebräischen aus, so dass die Grammatik derselben nur wie eine Zugabe zur hebräischen Sprachlehre erscheint (Glass, Philologia sacra. Jena 1623, seit 1636 zu fünf Bänden erweitert); bald aber wurde sie auch selbständig behandelt (C. Wyss, Dialectologia sacra. Tigur. 1650; G. Pasor, Grammatica sacra N. T. Gröningen 1655). Damals war aber gerade ein heftiger Streit entbrannt zwischen den Puristen, welche zu Ehren des heiligen Geistes für die Klassizität des NTlichen Griechisch eiferten (Seb. Pfochen, Diatribe de ling. graec. N. T. puritate. Amsterdam 1629. 1633) und deren Hauptführer seit 1640 Jac. Grosse war, und zwischen den Hebraisten (Joachim Junge, Sent. de hellenistis et hellen. dial. Jena 1639), die, wie Th. Gatacker und Joh. Vorst, den Einfluss des Hebräischen auf dasselbe nachzuweisen suchten. Der Streit be-

[7]) Im Anhange der Knapp'schen Ausgabe findet sich auch eine Sammlung von Konjekturen, wie sie einst Bowyer (1763) veranstaltete und von Fr. Schulz (Leipz. 1774. 1775) übersetzt und erweitert wurde. Nachdem eine Zeit lang die Konjekturalkritik bei der Fülle unserer Textzeugen im N. T. für ausgeschlossen galt, wird sie jetzt wieder in Holland eifrig betrieben (vgl. auch Westcott-Hort. Nr. 6).

wegte zuerst besonders die reformirte Kirche, ging dann aber auch in die lutherische Kirche über; die gewechselten Streitschriften sind von Seiten der Hebraisten gesammelt durch Rhenferd (1702), von Seiten der Puristen von Hajo v. d. Honert (1703). Doch fehlte es auch den Uebertreibungen beider Parteien gegenüber nicht an Vermittlern (Joh. Leusden, De dial. N. T. Leyden 1670; Olearius, De stilo N. T. Coburg 1672). Gegen Ende des Jahrhunderts neigte sich der Sieg auf die Seite der Hebraisten, aber erst um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verstummten die Puristen ganz, nachdem sie noch in dem Lutheraner Sigm. Georgi (1732. 1733) einen eifrigen und gewandten Vorfechter gefunden hatten.

2. Der Sieg der Hebraisten trug zunächst für die Erforschung der NTlichen Gräcität noch keine Frucht. Ein Jahrhundert lang begnügte man sich damit, Parallelen zu NTlichen Stellen in grammatischer oder lexikalischer Beziehung zu sammeln und ein massenhaftes Material kritiklos zusammenzuhäufen in den sogenannten Observationen[1]). In Folge davon beherrschte ein sinnloser Empirismus die Exegese. Jede Spracherscheinung, für die man irgend ein Beispiel gefunden zu haben glaubte, galt für möglich. Durch den Namen der Enallage rechtfertigte man es, jedes Tempus, jeden Casus, jede Partikel für die andere nehmen zu können, ja den Komparativ für den Positiv, den bestimmten Artikel für den unbestimmten, und zerstörte durch die Annahme von Ellipsen, Parenthesen u. dgl. jedes Wortgefüge. Durch die Annahme von Hebraismen glaubte man auch das Unmögliche erklären und entschuldigen zu können (vgl. Storr, Observ. ad anal. et synt. hebr. 1799). Dieser ungeheuren Misshandlung der NTlichen Gräcität, die noch Haab (Hebräisch-griechische Grammatik. Tüb. 1815) in eine Art System brachte, machte nach dem Vorgange von H. Planck (De vera nat. atque ind. orat. graec. N. T. Gött. 1810) erst vom Boden einer rationellen Sprachforschung aus Georg. Bened. Winer ein Ende in seiner Grammatik des NTlichen Sprachidioms (Leipz. 1822. 7. Aufl. besorgt von Lünemann. Gött. 1867. 8. Aufl., neu bearbeitet von Schmiedel. 1. Theil. 1894). Ihr ebenbürtig, aber nur Anmerkungen zu der griechischen Grammatik von Philipp Buttmann (19. 20. Aufl.) enthaltend, deren Kenntniss sie voraussetzt, ist die Grammatik des NTlichen Sprachgebrauchs von Alexander Buttmann. Berlin 1859, und vor allem F. Blass, Grammatik des NTlichen Griechisch. Gött. 1896[2]).

---

[1]) Umfassende Observationen derart sammelten Lamb. Bos (Obs. misc. Franecker 1707, exercitationes phil. 2. Aufl. ibid. 1713), Wettstein in s. N. T. (1751. 1752), Palairet (Obs. phil. crit. Leyden 1752. Specimen exerc. phil. crit. Lond. 1755) und Kypke (Obs. sacr. Bresl. 1755). Doch beschränkte man dieselben auch auf einzelne Schriftsteller. Observationen aus Xenophon, Polybius, Arrian, Herodot sammelte G. Raphel (Annot. Leyden 1747), aus Lucian und Dion. v. Hal. Lange (Lüb. 1732), aus Diodor Munthe (Leipz. 1755), aus Thukydides Bauer (vgl. philol. Thucydid.-Paul. Halle 1773), aus Josephus Otte (Spicil. Leyd. 1741) und Krebs (Observ. Leipz. 1755), aus Philo B. Carpzov (Helmst. 1750), Lösner (Leipz. 1777), wozu Kühn (Pfort. 1785) einen Nachtrag gab, aus den Apokryphen Kuinöl (Leipz. 1794). Vgl. dazu die Sammlungen aus den späteren jüdischen Schriften in den horae hebr. et talm. von Lightfoot (ed. Carpzov. Leipz. 1675) und Schöttgen (Leipz. 1733. 1742), die neuerdings wieder aufgenommen sind von Fr. Delitzsch (Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1876 ff.) u. A. Wünsche (Neue Beitr. zur Erläuterung der Ev. aus Talm. u. Midr. Gött. 1878).

[2]) Vgl. noch Gersdorf, Beiträge zur Sprachcharakteristik d. N. T.'s. Leipz.

3. Die NTliche Lexikographie beruht wesentlich auf den alten Glossarien von Hesychius im fünften Jahrhundert (vgl. Alberti, Glossarium graecum in N. T. Leyden 1735), Suidas aus dem elften und zwölften und Phavorinus aus dem sechzehnten Jahrhundert; die auf das N. T. bezüglichen Erläuterungen aus ihnen hat G. Ernesti gesammelt (Glossae sacrae. Leipz. 1785. 1786). Doch vgl. dazu noch die Eclogae des Phrynichus (ed. Lobeck. Leipz. 1820), Cyrillus Alex., aus dessen Glossar Matthäi Glossen zu den paulinischen und katholischen Briefen gesammelt hat (Glossaria graeca. Mosk. 1775. lect. Mosq. 1779) und Zonaras aus dem zwölften Jahrhundert, aus dem Sturz Glossae sacrae gesammelt und erläutert hat (Grimma 1818. 1820). Die älteren NTlichen Lexica von G. Pasor (Herborn 1626. 7. Aufl. Leipz. 1774), Stock (Jena 1725. 5. Aufl. von Fischer. Leipz. 1752) und Chr. Schöttgen (Leipz. 1746, noch 1790 von Spohn herausgegeben) wurden antiquirt durch Schleussner, Nov. lex. graecolat. in N. T. Leipz. 1792 (4. Ausg. 1819), das, so unvollkommen auch sein lexikalischer Standpunkt, doch mancherlei werthvolles wissenschaftliches Material enthält. Es folgten Wahl (Clavis N. T. Leipz. 1822. 3. Ausg. 1843), der mehr auf den klassischen Sprachgebrauch, und Bretschneider (Lex. manuale. Leipz. 1824. 3. Ausg. 1840), der mehr auf den hellenistischen zurückgeht. Winer (Beiträge zur Verbesserung der NTlichen Lexikographie. Erl. 1823) ist leider nicht dazu gekommen, seinen Plan zur Ausarbeitung eines Lexikons auszuführen. Dagegen ist Wilke's Clavis N. T. (Leipz. 1841. 1852) in trefflicher Weise vollständig umgearbeitet von Wilib. Grimm (Leipz. 1862—1865. 3. Aufl. 1888. Vgl. J. H. Thayer, greek-english lexicon. New York 1889. Zum Handgebrauch vgl. Schirlitz, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. Giessen 1851. 3. Aufl. 1868. 5. Aufl. neu bearbeitet von Eger. 1893[3]).

4. Keiner unserer NTlichen Schriftsteller hat seiner Lebensstellung und Entwicklung nach irgend welche Kenntniss von den Meisterwerken der griechischen Litteratur gehabt, ihre Sprache kann daher nicht an dem Atticismus der Klassiker gemessen werden. Ohnehin hatte der attische Dialekt, seit er in der makedonischen Zeit die Gemeinsprache der Hellenen, ja die Weltsprache der Gebildeten geworden war, eine grosse Umwandlung erlitten, indem er viel von seinen Feinheiten eingebüsst und mancherlei fremde dialektische Eigenthümlichkeiten aufgenommen hatte, besonders aus dem mit dem dorischen Dialekt verwandten makedonischen. Wohl hatte diese *κοινὴ* oder *ἑλληνικὴ διάλεκτος* in einer reichen und glänzenden Litteratur sich eine Schrift- und Gelehrtensprache geschaffen, die namentlich in Alexandrien sich zu hoher Eleganz entwickelte (vgl. Sturz, De dialecto Maced. et Alexand. Leipz. 1808), die noch Philo handhabt und Josephus zu imitiren strebt; allein auch von dieser Schriftsprache blieben doch unsere NTlichen Schriftsteller mindestens dem

---

1816, Wilke, NTliche Rhetorik. Dresd. 1843 und R. H. A. Lipsius, Gramm. Untersuchungen über die biblische Gräcität (Leipz. 1863), welche leider nur die Lesezeichen behandeln. Zum Handgebrauch vgl. Schirlitz, Grundzüge der NTlichen Gräcität. Giessen 1861.

[3]) Unentbehrlich zur Feststellung des Wortvorraths und Sprachgebrauchs der einzelnen Schriftsteller ist die NTliche Konkordanz von Erasm. Schmid (Wittenberg 1638), neu herausgegeben von K. H. Bruder (Leipz. 1842. 4. Aufl. 1887). Eine Ergänzung dazu gab F. Zimmer in s. Concord. suppl. Gotha 1881, indem er die NTlichen Worte nach ihren Bildungsendungen und ihrer Abstammung zusammenordnete.

grössten Theile nach gänzlich unberührt. Für sie kommt nur die Umgangs- und Volkssprache in Betracht, welche sich aus der κοινή entwickelte, in der naturgemäss die früher getrennten Dialekte sich noch mehr gemischt, die ursprünglichen Feinheiten sich noch mehr verwischt hatten, fremdsprachige Elemente eingedrungen, die Wortbedeutungen erweitert, neue Worte und Formen gebildet oder aus dem dichterischen Sprachgebrauch entlehnt waren, syntaktische Fügungen, deren ursprünglicher Grund und Sinn vergessen war, missbraucht oder übertrieben wurden. Die Latinismen des N. T.'s gehören überwiegend dem individuellen Sprachcharakter einzelner Schriften an und beruhen auf besonderen Bedingungen. Vgl. Blass, Acta Apost. Gött. 1895. Prol. § 8.

5. In diese Volkssprache, wie sie mit provinzieller Färbung in Alexandrien sich ausgebildet, hatten daselbst die LXX das A. T. übersetzt, wobei das Original nothwendig in Konstruktionen, Redensarten, Modifikationen von Wortbedeutungen und Wortformen eine wesentliche Einwirkung auf dieselbe ausüben musste (Hebraismen). Da das Althebräische nur eigentlichen Schriftgelehrten verständlich war, vermittelte diese Uebersetzung jedenfalls den Diasporajuden ausschliesslich die Kenntniss des A. T.'s und übte dadurch auf ihre Sprache, insbesondere auf den Ausdruck der gesammten religiösen Vorstellungswelt einen entscheidenden Einfluss. Auf dem Boden Palästinas kam dazu ein aramäisches Sprachelement, da man, auch abgesehen von der Frage, ob es damals schon aramäische Uebersetzungen gab (vgl. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. Wien 1873), das A. T. in den Synagogen in der Landessprache dolmetschen zu hören gewohnt war. Dieses hebraisirende (resp. aramaisirende) Griechisch nennt man seit Jos. Scaliger und Joh. Drusius das hellenistische, weil die griechisch redenden Juden Hellenisten genannt wurden (Act. 6, 1), und obwohl schon Salmasius diese Bezeichnung bestritt, wofür er lieber stilus idioticus sagen wollte, und de Wette, Thiersch u. A. andere Vorschläge machten, so ist sie doch mit Recht in Uebung geblieben. Vgl. Kennedy, sources of new testament greek or the influence of the septuagint on the vocabulary of the new testament. Edinburgh 1895. Der hebraisirende Charakter ist aber den NTlichen Schriften in sehr verschiedenem Grade und in sehr verschiedener Art aufgeprägt. Dazu kommt, dass der christliche Geist und die neue christliche Ideenwelt ebenfalls umbildend, besonders auf die Ausprägung der spezifisch religiösen Begriffe einwirken musste, was aber wieder in verschiedenem Grade geschah, je nachdem die einzelnen NTlichen Schriftsteller zur Ausbildung einer besonderen Lehrsprache gelangten (vgl. v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist. Leipz. 1869. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch. Gotha 8. Aufl. 1895). Dieses Moment des Sprachcharakters des N. T.'s kann aber nur aus ihm selbst erkannt werden. Dagegen sind der Sprachgebrauch der Kirchenväter (Suicer, Thesaurus eccl. Amsterd. 1682) oder die Erklärungen der alten Ausleger und Scholiasten leicht irreführend, weil sie bereits von dem kirchlichen Sprachgebrauch ihrer Zeit ausgehen. Hier geht die philologische Bearbeitung der NTlichen Gräcität unmittelbar in die hermeneutische Arbeit am Texte des N. T.'s über, welche völlig über den Rahmen der Einleitung in dasselbe hinaus liegt. Was aus den Kommentaren für dieselbe von Bedeutung war, ist überall an seinem Orte verwerthet worden.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) in Berlin N.







